a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

PÁRTFŐISKOLA INTÉZET

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

NOVÁK ZOLTÁN
Sz. M. Eizenstein, a marxista filmesztétika klasszikusa

TORDAI ZÁDOR
Irodalom és filozófia összefüggése Sartre-nál

BARLAY LÁSZLÓ
A negatív dialektika pozitivitása

SZIGETVÁRI SÁNDOR
A marxizmus klasszikusai a hegeli tartalmi logikáról

A MARXISTA FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

ANTONIO GRAMSCI
Kritikai jegyzetek egy *Népszerű szociológiai kézikönyv* kísérletéhez

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1968

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Novák Zoltán: Sz. M. Eizenstein, a marxista filmesztétika klasszikusa 985
Tordai Zádor: Irodalom és filozófia összefüggése Sartre-nál 1020
Barlay László: A negatív dialektika pozitivitása 1035
Szigetvári Sándor: A marxizmus klasszikusai a hegeli tartalmi logikáról 1047

A MARXISTA FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Antonio Gramsci: Kritikai jegyzetek egy *Népszerű szociológiai kézikönyv* kísérletéhez 1061

FIGYELŐ

Günter Kröber: Adatok a nyugat-németországi polgári Marx-kritika jellemrajzához 1097

VITA

Ruzsa Imre: A matematikai logika materialista felfogásáról 1106
Földesi Tamás: Még egyszer (talán utoljára) az egyértelmű meghatározott elvéről 1112

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A dialektikus materializmus determinizmusa *(Fodor Judit)* 1117
Nyelv és gondolkodás *(Kelemen János)* 1119
M. A. Arbib: Brains, Machines, and Mathematics (Székely Sándor) 1125
Az 1967. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája *(P. S.)* 1128
Filozófiai bibliográfia (A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1967 második félévében) *(Csillag Lászlóné)* 1129

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 őrzünk meg és nem adunk vissza.

TANULMÁNYOK

Sz. M. Eizenstein, a marxista filmesztétika klasszikusa

(Halálának 20. évfordulójára)

NOVÁK ZOLTÁN

Eizenstein gazdag életműve átfogó elemzésével, értékelésével a filmtudomány mindmáig adós. Mint Eizenstein *Nemközömbös természet* c. elméleti főművének bevezetőjében Sz. Freilich írja: „Eizensteinről nálunk sok művet írtak, közülük nem egy kiváló alkotás. De mindegyik Eizenstein tevékenységének csak egy-egy különálló területével foglalkozik, olyan monográfia, amely felölelné életét, művészi gyakorlatát és elméleti fejlődését, a mai napig sincs. A probléma természetesen nem Eizenstein szerepének lekicsinylésében van, tekintélye általánosan elismert. E munka hiánya másban keresendő: az ilyen kutatás megvalósításához létre kellett jönniök az objektív előfeltételeknek. Ezek azelőtt nem voltak meg, ma pedig már léteznek." (Избранные произведения в шести томах г. 3. köt. 6. o.) Valóban: *Rettegett Iván* c. filmjének második részét (a tervezett harmadik részbe bele se foghatott) csak 1958-ban, jóval halála után, a *Bezsini rét* (forgatását befejezése előtt leállították a személyi kultusz idején) megmaradt részeit pedig csak 1967-ben mutatták be. Elméleti munkáit is csak most adják ki (legfontosabb műve, a *Nemközömbös természet*, a hat kötetesre tervezett sorozat 3. köteteként már megjelent).

Gyakran felteszik a kérdést: mi Eizenstein jelentősége, csak történeti értéke van-e, vagy napjainkban is ható tényező. Erről a marxista filmtudományban is különböző nézetekkel találkozhatunk. Azt, hogy mint fimrendező hatott és hat ma is a világ fimművészetére, egyértelműen elismerik: minden idők egyik legjelentősebb filmrendezőjének tartják. Elméleti örökségével kapcsolatban azonban más a helyzet: sokan a filmesztétika történetének bár jelentős, de ma már túlhaladott etapját látják benne.

Pedig Eizenstein mint rendező és mint teoretikus egyaránt maradandót alkotott. Életművének filmrendezői és filmteoretikusi oldala közé nyilván nem lehet merev választóvonalat húzni, de mindkettő olyan teljes, hogy a maga viszonylagos önállóságában külön-külön is vizsgálható. E tanulmány filmelméleti-történeti jellegű: elméleti tevékenységének jelentőségét, értékeit kívánja megmutatni; ezért konkrét művészi alkotásainak — pl. filmjeinek — a filmtörténet keretébe tartozó vonatkozásaival csak röviden foglalkozik.

Eizenstein elméleti munkásságában két irányú folyamatot figyelhetünk meg. Filmesztétikájának kategóriáit egyrészt a filmalkotás művészi folyamatában szerzett tapasztalataiból, másrészt az általános esztétika vizsgálati módja és kérdésfeltevése irányából dolgozza ki, bizonyítva, hogy az esztétikai vizsgálódás e módszere — az ágazati (film-) és az általános esztétika határainak mozgásukban való megragadása s a két terület ezen alapuló szintézise — mind a filmművészet, a filmesztétika, mind az általános esztétika számára hasznos.

Eizenstein elméleti tevékenysége mindenekelőtt a montázshoz kapcsolódik — a továbbiakban tehát alapvetően ezzel kapcsolatos felfogásának fejlődését igyekszünk vázlatosan megrajzolni. Eizenstein — mint később majd részletesen látni fogjuk — a montázs fogalmát egy szűkebb (az egyes konkrét montázsformák) és egy szélesebb (a montázs-elv) értelmében használta. Mivel a montázs-elv a maga kibontakozásában a filmművészet módszerének leglényegesebb elvévé válik, vizsgálata egyben a filmművészeti módszer általában való vizsgálatát is jelenti; így a montázs kialakulásának, fő formáinak vizsgálatát szükségszerűen összekapcsoljuk majd az intellektuális film, a filmi belső monológ és az 1'. jelzőrendszer, a kompozíció stb. kérdéseinek elemzésével is.

E vizsgálódások során ki fog derülni, hogy ha a filmművészet fejlődése (s az ezt általánosító elmélet) egy s más vonatkozásban korrigálta is Eizenstein elképzeléseit, alapvető nézetei nem avultak el. Alkotói tevékenysége óta a filmművészet kifejező eszközei természetesen gazdagodtak, de ebbe a gazdagságba beletartoznak az eizensteini eszközök is; erőszakos kirekesztésük szegényítené a filmművészet kifejező eszközeinek komplexumát. Tudnunk kell különbséget tenni nézeteinek lényege és másodlagos, változó vonatkozásai között. Elképzelései állandó változtatásával Eisenstein maga is képes volt korrigálni, csiszolni, fejleszteni elméletét, mely a maga mozgó, változó konkretizálódásában nemcsak a marxista filmesztétika megalapozásává vált, hanem a szocialista filmművészet alkotó módszerének máig sem felülmúlt kifejezésévé.

I. Eizenstein színházi tevékenysége — átmenet a filmhez. Az attrakciók színpadi montázsa

Eizenstein útja a filmhez a színházon keresztül vezetett. Színházi időszaka az 1919—1923-as évekre esik. A kor világszerte a színházi viták, a színház megújításának, a polgári színházzal való szembefordulásnak időszaka, egyfelől a polgári színház megreformálásáé, másfelől a társadalmilag hatékonyabb, a közönség és a színház új típusú, szocialista kapcsolatát megvalósító színház kialakításáé — és mindezzel összefüggésben természetesen a drámai repertoár, a színjátszás és a rendezés megújításáé.

Eizenstein 1919-ben, 21 éves korában került a moszkvai Proletkult Színházhoz mint díszlettervező. Először Jack London *A mexikói* c. kisregényéből készült darabban működött közre. Bár ennek is csak a díszleteit tervezte, a rendezőnek sugallt néhány olyan ötletet, amely rányomta bélyegét az egész előadásra. A hagyományos rendezés a regénybeli bokszmérkőzést a színfalak mögé helyezi, a nézők csak a színészek szavaiból értesülnek róla. Eizenstein javaslatára a bokszmérkőzést ténylegesen bemutatták, sőt a ringet a nézőtéren építették fel. Már itt is a filmszerűsítés felé törte az utat: nem az eseményre való színészi reagálást (ami színházi elem), hanem magát az eseményt mutatta meg (ami viszont a filmre jellemző).

Az 1920—22-es években Eizenstein sok színpadtervet készített. 1921-ben felvették az Állami Rendezői Iskolába. Itt ismerkedett meg Meyerholddal, az iskola megalapítójával, akinek elméleti és gyakorlati tevékenysége, különösen az e korszakban kialakuló elmélete a színészi játék „biomechanikus" rendszeréről, mélyen hatott rá. Ez a kifejező színpadi mozgásnak a pantomimon alapuló, akrobatikus, cirkuszi elemekkel vegyített új rendszere, módszere

volt. És bár Eizenstein maga hamar megunta a „biomechanika" gyakorlását, az itt kapott ösztönzéseket későbbi saját színpadi rendezéseiben is felhasználta, különösen *A legokosabb ember is követ el ostobaságot* c. Osztrovszkij-dráma nyomán készült és 1923-ban színre vitt *Minden bölcs egyszerű* című darab rendezésében.

Sokan — mivel az előadás egy kisfilmet is tartalmazott *(Glumov naplója)* — innen számítják Eizenstein filmes pályafutását. Eizenstein később úgy nyilatkozott, hogy ebből a szempontból tulajdonképpen nem is annyira a kisfilm beillesztése volt a fontos, mint inkább a rendezés egész koncepciója, amely sajátos, a filmre jellemző vonásokat mutatott. Ilyen volt például a párhuzamos cselekményvezetés (Glumov párhuzamosan dialogizált a pódiumon levő Mamajevával és a szőnyegen álló Mamajevvel), ami sajátos montázsként hatott.

E korszakból még két színházi munkájáról kell megemlékeznünk: Tretyakov *Halló, Moszkva,* valamint *Gázmaszk* c. darabjának rendezéséről. A rendezés filmszerű jellege továbbfejlődik: az elsőben különböző szcenikai eszközökkel, maszkkal stb. történő kinagyításokat láthattak a nézők, a *Gázmaszk*ot pedig egy moszkvai gázgyár munkatermében vitte színre. Ezzel a színház „realitása" tovább növekedett, a színész és a néző közötti határ elmosódott, sőt a színház filmesítése, a filmi elemek már olyan ellentmondásba kerültek a színház tradicionális jellegével, hogy a produkció megszűnt színházi előadásként funkcionálni. A *Gázmaszk* rendezésének végső tanulságait Eizenstein *A színháztól a filmig* című későbbi tanulmányában (1934. *Forma és Tartalom.* I. köt.), amelyben ezen időszakának általános problémáit fejtette ki, így összegezi: „A tárgyias-gyakorlati és a fiktív-ábrázoló elv közötti ellentét, amely talán még elkendőzhető a melodrámában, itt kitört, és mi menthetetlenül megbuktunk. A szekér kátyuba jutott, kocsisa pedig átnyergelt filmesnek." (20. o.)

Eizenstein színházi rendezői reformjának középpontjában a közönség és a színház új, szocialista viszonyának kialakítása állott. Meyerholddal együtt harcolt azért, hogy a színház társadalmi szerepe hatékonyabb legyen, hogy a közönség politikai nevelését jobban szolgálja. Ennek érdekében akarta a közönségre való hatás új, erőteljesebb formáját megteremteni. Ezért fejlesztette a színházat a filmi specifikumok felé, s amikor kiderült, hogy ez ellentmond a színház lényegének, szakított a színházzal, és átpártolt a filmhez. Az lett a véleménye, hogy a színház elavult: nem alkalmas a forradalom támasztotta új követelmények teljesítésére — a színház modern, korszerű formája a film, a stafétabotot tehát a filmnek kell átvennie.

Igaz, később sokszor elismerte, hogy e véleménye (amellyel különben sem állt egyedül) elhamarkodott volt, a korhoz kötődött. V. B. Nyizsnyij jegyzeteiből *(Eizenstein rendezési óráin)* tudjuk, hogy a 30-as évek közepén — mintegy revideálva a színház elvetésére irányuló véleményét — már igen nagy szerepet szánt a jelenetrész (eredetileg színházi kategória) rendezésének, a mise en scène-nek, ezt kiindulópontnak tekintette: „ez a ‚kezdet' a filmművészetben, amelyből a filmrendezés speciális eszközei kialakulnak" a szakaszos fejlődés folyamatában. (48. o.) Felfogása változásának bizonyítéka, hogy később is volt színházi rendezése (1940-ben Wagner *Walkür*jét vitte színre a Moszkvai Nagyszínházban).

Eizensteinnek a filmhez való konkrét átmenete a forradalom utáni filmművészet központi elméleti és gyakorlati kategóriája, a montázs egyik formájával, az ún. attrakciós montázzsal függött össze, melyhez alapvető

törekvése, a színházi közönség hatékonyabb politikai nevelése céljából fordult. A gyakorlati megvalósításhoz a közvetlen ösztönzést Meyerhold már említett „biomechanikai" mozgáselmélete adta. De jól ismerte Dziga Vertov és Lev Kulesov a montázs terén elért jelentős eredményeit, Griffith *Türelmetlenségét*, a montázs alkalmazásának egyik klasszikus művét, továbbá egy japán tanítóbarátja révén, az ideografikus japán írás, valamint a kabuki színház montázsvonatkozásait.

Eizenstein törekvései teljességükben konkrétan *A bölcs*ben jelentkeztek és egyben valósultak is meg első ízben. Az Osztrovszkij-komédiának csupán fő vonalát tartotta meg, a cselekményt aktualizálta, a szereplőket is megváltoztatta, felléptette például a pópát, a mullahot és a rabbit, továbbá sok cirkusz-, akrobata-, revű-, esztrád-, tánc- és énekszámot is beiktatott az előadásba. Eizenstein ellenzéki magatartása a régi színházzal szemben nemcsak abban nyilvánult meg, hogy Osztrovszkij szövegét „semmibe vette", aktualizálta, hanem abban is, hogy fő céljának megfelelően — s gyakran nem törődve a jó ízlés határaival sem — mindent felhasznált a nézők minden áron való meglepetésére: a szereplő egyházi férfiúk a végtelen világnézeti vitákban hamarosan egyetértésre jutva vízzel fröcskölték egymást, cigánykereket hánytak, petárdák robbantak a nézőtéri székek alatt stb. Törekvései, melyekkel a színházat új társadalmi hatóerővé akarta tenni, mint későbbi visszaemlékezéseiben maga is elismeri, „némileg botrányos ízűek" voltak.

A bölcs rendezésének gyakorlati tapasztalatait általánosította az *Attrakciók montázsa* c. első jelentős elméleti munkájában (*LEF*, 1923/3. sz.), e montázstípust a következőképpen határozva meg: „Attrakció minden agresszív színházi mozzanat, minden elem, amely a néző gondolatait és lelkivilágát befolyásolja, és amelynek hatékonyságát olyan tudatosan és olyan matematikai pontossággal számítják ki, hogy biztosítsa egy mű ideológiai tartalmának teljes befogadását. A szenvedélyek eleven játéka által a megismerés útja mégis jellegzetesen színházi. A szellemre és a lélekre ható erőket direkt úton váltják ki, akárcsak a grand guignol színházban, ahol a nézők szeme láttára szúrják ki valakinek a szemét vagy vágják le a kezét. A legtöbb agitatív színház ott követi el a hibát, hogy habár felismeri a téma attraktivitását, de nem ismeri a módot, ahogyan azt elő kell adni." Attrakción tehát Eizenstein, mint látjuk, a közvetlen, érzékletes, pszicho-fiziológiai hatás kiváltására alkalmas olyan rikító látványosságokat értett, amelyeket a közös tematikai feladat fűz egybe.

Az attrakciók montázsa a Proletkult követelményének kívánt eleget tenni: a régi, mesére épült elavult színházat „dinamikus és excentrikus" színházzal kell felcserélni.

II. Eizenstein és a film.
A montázsformák fejlődése a filmművészetben

Láttuk, hogyan került reformkísérletei kapcsán Eizenstein a filmhez. Az átvezető híd, az attrakciók montázsa — a színházi kísérletek e szülöttje — szintén átkerül a filmhez. A filmnél viszont, mint később látni fogjuk, kezdetben színházi elemek jelentkeznek, mutatva, hogy a két művészi szféra mennyire áthatja egymást, hogy esztétikai elveik hogyan, mennyire szintetizálódhatnak.

Ha Eizenstein filmművészettel kapcsolatos montázs felfogásának fejlődését nézzük, azt látjuk, hogy montázs-felfogása különböző korszakait, illetve különböző aspektusait tekintve, a maga folyamatában végül is átfogja

a képek komponálásának módjától a valamennyi művészet művészi módszere alapjáig terjedő szférákat. E montázs-felfogásnak vannak változó, a konkrét montázsformákra vonatkozó, és állandó, a montázselvre vonatkozó elemei. Mint majd látni fogjuk, a konkrét montázsformákra vonatkozó egyes nézetei elavulhattak, de montázs-elvének általános lényege időtálló maradt. Éppen ezért fontos, hogy a konkrét montázsformákra vonatkozó, állandóan változó, fejlődő nézeteiben felkutassuk az állandó elemeket, hiszen ezek kötik össze a változókat, ezekben testesül meg a változókban levő közös. Ugyanakkor természetesen azt is vizsgálnunk kell, hogy mi a montázselv specifikuma a filmművészet területén; Eizenstein foglalkozott ugyan a filmmontázs differentia specificájával, de a kérdést nem oldotta meg megnyugtató módon.

Mindehhez alapvetően a montázs fejlődését kell megvizsgálnunk a maga periódusaiban. Ehhez bevezetőül — témánk szempontjából — vessük egybe a filmtörténet, illetve Eizenstein fejlődésének periódusait.

A filmtörténetet Eizenstein 1945-ben a montázs fejlődése szempontjából a következő három korszakra osztotta:

1. A montázs előtörténete. Ez a film kezdeti időszakára esik: a képek váltakozásából megszületik a mozgás. E szakaszt a még kevéssé differenciált montázs jellemzi. Ide tartozik a hangosfilm első fázisa is, mely a montázsformák szempontjából a fejlett némafilmhez képest visszalépést jelent.

2. A nagy montázsegységek kialakulása.

3. Az audio-vizuális montázs megjelenése: létrejön a hang és kép kontrapunktja, megszületnek az ezen alapuló bonyolult montázsformák. Eizenstein 1945-ben úgy vélte, hogy kora filmművészete a montázs történeti fejlődésének e harmadik korszakához érkezett el. A következő szakaszra, amelyet a montázs bizonyos konkrét formáinak elhalása, a montázs uralkodó szerepének viszonylagos háttérbe szorulása jellemez, Eizensteinnél csak elvétve találunk utalásokat (elsősorban a *Nemközömbös természet*ben).

Eizenstein a montázs általános fejlődése második szakaszában kapcsolódott be a filmművészetbe, s e szakasz egyik kiteljesítőjévé vált. Jelentős művészi és elméleti alkotásokkal gazdagította a harmadik szakaszt is, korai halála azonban megakadályozta abban, hogy e szakasznak is kiteljesítőjévé váljék.

Eizensteinnek a montázs fejlődése II. és III. periódusára eső montázsgyakorlata és felfogása fejlődésében három szakaszt különböztethetünk meg:

1. Az attrakciós montázs időszaka mind színházi, mind filmes tevékenységében.

2. Megegyezik az általános montázs-fejlődés második nagy korszakával. E szakasz differentia specificája az intellektuális montázs.

3. Megegyezik az általános montázs-fejlődés harmadik szakaszával; itt a differentia specifica a vertikális montázs, továbbá a belső monológ teoretikus középpontba állítása.

1. Az attrakciók montázsa a filmben

Eizenstein első filmje — a *Sztrájk* — a polgári színjátszás elveivel való teljes szakítás jegyében készült, és előgyakorlat volt a *Patyomkin páncélos*hoz. A film az attrakciók montázsának alkalmazása következtében tartalmazott egy sor színpadi elemet is. (Ilyen volt pl. hogy a rendőrspicli képét bulldog, majom váltotta fel; vagy: a vágóhídi jelenetek bevágása a sztrájk véres leverésének képsorába stb.) Ezek az attraktív elemek excentrikus kiélezést, natura-

lista metaforákat jelentettek, és nem mindig segítették elő Eizenstein célját, hogy sokkhatást váltsanak ki a nézőkben, mivel széttördelték az egységes cselekményt, akadályozták a kibontakozását.

Az attrakciók montázsa túlkapásaiban tetten érhetjük a Proletkult nézeteinek hatását is, bár Eizenstein maga e nézeteket nem osztotta teljes egészükben. (Enciklopédikus műveltsége elsősorban az ellen tiltakozott, hogy a múlt minden kulturális-szellemi értékét el kell vetni. A Proletkulttal való nézeteltérése már a *Sztrájk* készítése folyamán napfényre került, útjaik el is váltak.) A polgári művészet reakciós tartalmával való leszámolás szükségességével azonban teljesen egyetértett. Eizenstein számára ennek egyik megjelenési formája a polgári színház és film mesére épített dramaturgiájával való leszámolás volt, hiszen a polgári ideológia elsősorban a színházi és filmi produkciók storyjában jelentkezett. Mint írja, úgy érezte, hogy prométheuszi feladatot kell megoldania: túl kell haladnia az amerikai filmművészet olyan alkotásait, mint a *Robin Hood*ot, a *Bagdadi tolvaj*t, a *Gyűlölet házát* stb. (ebben az időben ezek a filmek mentek Moszkvában). A storyt tematikailag kapcsolódó attrakciókkal helyettesítette, melyeknek a feladata nemcsak a mese pótlása volt, hanem a nézőkben sokkhatást is ki kellett váltaniok, hogy ezzel a szerző által kívánt irányban „dolgozzák meg őket".

Jean Mitry Eizensteinről szóló könyvében helyesen bírálja az attrakciók montázsának túlzásait. Rámutat arra, hogy a logikai folyamatossághoz Eizenstein is, Pudovkin is egy szimbolikus értelmet is társít; de míg Pudovkinnál ez alárendelődik egy cselekmény logikai folyamatosságának és fontossá az elbeszélő montázs válik, addig Eizensteinnél az attrakciók montázsának, a képszimbólumnak a feladata, hogy előre vigye az eszme kibontakozását. Mitry leszögezi: az attrakciók csak ott válhatnak dinamikus elemmé, ahol a meséből és képből szervesen nőnek ki; a montázs csak ezeket az attrakciókat tudja beleilleszteni a cselekmény folyamatába. (J. Mitry: Sz. M. Eizenstein.)

A másik túlzásra Eizenstein maga mutat rá, a film alkotásának időszakára visszatekintve: „Első filmünk, a *Sztrájk* (1924—25), mintegy visszájáról tükrözte a *Gázmaszk* előadását. Más szóval: most a film fuldoklott egy sor tőle idegen színpadisságtól.

Ugyanakkor elvi szakításom a színházzal olyan éles volt, hogy a színház elleni lázadásomban elvetettem a színház egy igen életrevaló elemét is: a mesét.

Ebben az időben ez igen természetesnek tűnt. Mi a burzsoá filmgyártás individualizmusával és háromszög-drámájával szemben a kollektívát és a tömegakciókat vittük vászonra." *(A színháztól a filmig.* 30. o.)

A *Sztrájk*ban azonban nem a montázs attraktivitása volt a fontos, hanem mindenekelőtt a benne konkretizálódó montázselv. Eizenstein már a *Sztrájk*ban a montázst fejlesztette a legfontosabb filmeszközzé. Úgy gondolom, ez a döntő, mivel ez mutatott előre, a *Patyomkin páncélos* felé.

A filmnek a montázs középpontba állításán túl alapvető tartalmi értékei is voltak. Eizenstein a proletariátus osztályharcának egyik fő formájában, a sztrájkban találta meg azt a témát, amelyben tartalmi és formai célkitűzéseit megvalósíthatta. A *Sztrájk*, melyet Eizenstein *A diktatúrához* címmel tervezett sorozat egyik tagjának szánt, volt az első jelentős film a világon, amelynek a munkástömegek voltak a szereplői, hősei, ez volt az első igazán forradalmi film. A prométheuszi feladat megoldásának — a polgári story tagadása mellett — másik módja a polgári film individuális hősének, a sztárnak a helyette-

sítése az osztálytudatos, harcos proletariátus tömegével. Ezzel Eizenstein lényegében ugyanolyan fordulatot kezdett megvalósítani a filmművészetben, mint amilyet Gorkij véghezvitt az irodalomban: a polgári filmmel szemben hozzákezdett a szocialista filmművészet megteremtéséhez.

Mindezt már csak azért is hangsúlyoznunk kell, mert a polgári esztétika képviselői Eizensteinben csak valamiféle forma-forradalmárt látnak. Nem értik sem művének új tartalmiságát, sem ennek jelentőségét, mivel nem értik azt a világnézetet sem, amelynek alapján Eizenstein ezt az új tartalmat képes volt a maga által teremtett, adekvát formába önteni s ezzel minőségileg új művészetet, a szocialista realizmus filmművészetét kialakítani. Egyesek a szocialista művészet képviselői közül sem értették meg Eizensteint; az új művészet létrehozásának nehézségeiből fakadó hiányosságait felnagyították, s ezen az alapon élesen bírálták. Nem értették meg például, hogy a filmdráma hősévé a tömeget tette.

Ha a *Sztrájk* formai-komponálási elveinek utóéletét nézzük, akkor az *Októberben* és a *Régi és újban* bizonyos elemeikkel újra találkozhatunk. Az *Október*, szerkezeti-komponálási elvét tekintve, alapjában a *Patyomkin* előtti korszakhoz tartozik, inkább a *Sztrájk* közvetlen folytatásának hat, mintsem a *Patyomkin* utáni filmnek. Nincs összefüggő meséje, az epizódok lazán kapcsolódnak egymáshoz, s megismétlődnek — de most az értelmi szférát (az intellektuális montázs segítségével) eltúlozva-eltorzítva — az (érzelmi szférát előtérbe állító) attrakciók montázsának túlkapásai.

A *Sztrájk*ban, az *Októberben*, valamint a *Régi és újban* az attrakciók montázsával összefonódva megjelenik az intellektuális montázs is. Eizenstein ennek elméletét csak később — a nagy montázsegységek elméletének kidolgozása után — fogalmazza meg végső formájában. Ezért a következőkben mi is előbb a nagy montázsegységek problémájával foglalkozunk.

2. *A nagy montázsegységek kialakulása, különböző formáik*

Eizenstein zsenialitása, törekvései második filmjében, a *Patyomkin páncélos*ban teljesülnek ki. Az 1905-ös forradalom huszadik évfordulójára filmet akartak készíteni *Az ezerkilencszázötös év* címmel. A Patyomkin lázadás a forgatókönyvnek (Nyina Agadzsanova munkája) eredetileg csupán egy kis epizódja volt, mindössze másfél oldal, 43 beállítás. Az évforduló gyorsan közeledett, ezért elhatározták, hogy a filmet csupán a Patyomkin lázadására szűkítik, s ebben mutatják meg az 1905-ös forradalom lényegét.

Eizenstein a másfél oldalas epizódot emocionális forgatókönyvnek tekintette, s bár a technikai forgatókönyv, amelyet kidolgozott belőle, sokkal részletesebb volt, szerényen mégis a következő címet adta neki: *Forgatókönyv Nyina Agadzsanova ötletéből*. Ez öt részre tagolódott: 1. az ogyesszai lépcső, 2. a kezdet, 3. a gyász, 4. a vég, 5. részletek a felkeléshez. A forgatás folyamatában a forgatókönyv változott (elsősorban a véletlenül felvett köd, továbbá az ogyesszai lépcső tartalmának megváltozása volt jelentős), a részek felcserélődtek stb. A változások a koncepció lényegét nem érintették, a film művészi kifejtését azonban rendkívül gazdagították, s Eizensteinnek a rendezés folyamatában ható nagy tehetségét igazolják.

Eizenstein a proletariátus társadalomformáló erejének bemutatásával magas művészi fokon volt képes érzékeltetni az új társadalom születéséért

vívott harcot, s ezzel létrehozta az új, szocialista filmművészet első kiérlelt alkotását. A társadalmi folyamatok filmi ábrázolásában a tudatosság olyan fokára emelkedett, melyet Lenin a pártosság esztétikai fogalmában általánosított.

A film szerves zártsága és kompozíciója a klasszikus görög tragédiára emlékeztet: a film szerkezete szervesen nő ki a tartalomból — dramaturgiája a mennyiségi felhalmozódás minőségbe való átcsapásának törvényére épül.

Eizenstein a *Patyomkin páncélos*ban mind tartalmi, mind formai vonatkozásban továbbjutott a *Sztrájk*ban megkezdett úton.

Az elbeszélés döntő eszközévé a montázs vált, leglényegesebb vonása a filmben a dinamizmus volt. A film a montázs segítségével sajátosan irányítja a film befogadását: a film a néző részvételével keletkezik, alakul, fejlődik, aki ezáltal újra átéli mindazt, amit a művész átélt. (Eizenstein kezdeti célja, hogy a nézőt a kívánt irányban „dolgozza meg", tehát továbbra is megmaradt, de az attrakciók montázsának sokkhatásos kinövéseit sikerült levetkőznie.) A *Patyomkin páncélos* nemegyszer egészen közvetlenül hatott. (Utalunk itt egy holland hadihajó legénységének akkori lázadására, Feuchtwanger *Siker* c. regényére, amelyben további hasonló eseményeket is leír stb.)

Eizenstein a montázst mint művészi eszközt rendkívüli mértékben kifejlesztette — kiderült, hogy a montázs nem egyszerűen technikai eszköz' hogy ideológiai vonatkozásai is vannak, és mint ilyen a művészi módszer egyik meghatározó eleme.

Eizenstein a rendező és Eizenstein a teoretikus a *Patyomkin* elméleti tanulságainak elemzéséhez csak 1939-ben fogott hozzá (*A film szerkezete. Forma és tartalom* I.). Ez azonban nem jelenti azt, hogy montázsgyakorlatában és -elmélete kialakításában már azelőtt is ne támaszkodott volna a *Patyomkin páncélos* eredményeire, ezt mutatja *A kinematográfia alapelve és az ideogramma* (1929. uo.) c. tanulmánya is (ezekben a témát alapvetően a kabukival kapcsolatban boncolgatja, nyilván azért, mert az ekkor látott kabuki előadások montázs-vonatkozásai nagy mértékben hatottak rá).

A montázzsal kapcsolatos álláspontja szemszögéből különösen jelentős ez a tanulmány. Ebben összehasonlítja montázs-felfogását a Pudovkinéval. Pudovkin véleménye szerint a felvétel, a képek hasonlók a téglákhoz, s a montázs összeköti őket — ez az elbeszélő montázs. Eizenstein ezzel szemben kifejti, hogy a montázsnak a felvétel nem téglaszerű alapeleme, hanem eleven sejtje, s a montázs lényege nem az összekötés, hanem az összeütközés, a konfliktus. „A felvétel semmi esetre sem *eleme* a montázsnak. A felvétel a montázs *sejtje* . . . Mi a lényege, mi jellemzi tehát a montázst is — hogy hasonlatunknál maradjunk —, s ennek sejtjét, a felvételt? Az összeütközés. Két szembenálló kép konfliktusa. Lényege tehát a konfliktus. Az összeütközés . . . Szerintem két adott tényező összeütközéséből születik meg csak a fogalom. Az egyes képek lánccá fűzése — az én nézetem szerint —, csak lehetséges *speciális* eset . . . A felvételen belüli konfliktus nem egyéb, mint *potenciális* (lappangó) lehetőségként létező *montázs*, mely intenzitása fokától függően igyekszik a felvétel négyszegletű börtönét szétfeszíteni, s mely végül montázs-impulzusokban robbant ki konfliktust a montázsrészek *között*." (59—60. o.)

Ebben a cikkben a felvételekben lehetséges konfliktusokat (a vonalak, a méretek és arányok, a tömegek és térfogatok, mélységek stb. konfliktusa) mint potenciális montázs-típusokat elemzi. Valamennyiüket egy alapvető konfliktusra, az optikai ellenpont elvére vezeti vissza; a montázs egynemű

közege tehát a vizualitás — a felsorolt konfliktusok is mind a vizualitás határain belül vannak.

A filmforma dialektikus megközelítése (1929. ápr. *Forma és tartalom* I.) c. tanulmányában tovább fejleszti montázs-felfogását. Álláspontját az ellentmondásból, a materialista dialektika alapvető elvéből vezeti le: az ellentmondás minden létezőt áthat, ez a művészetre is érvényes, itt a megjelenési formája a konfliktus. Ez a konfliktus a ritmus alapelvévé, a ritmust megvalósító módszer pedig a művészi forma lényegévé válik. Ez a módszer pedig nem más, mint a montázs, amely a konfliktus képi megjelenésében potenciálisan adott. A felvételben, a montázs sejtjében levő konfliktust, összeütközést Eizenstein mikromontázsnak fogja fel, erre ugyanazok a törvények jellemzők mint a makromontázsra, amelynek a segítségével a képsorokból felépül a teljes filmalkotás. A kettő a műalkotás fejlődésének alacsonyabb, illetve magasabb stádiuma, összekapcsoló elvük a montázs, ebben valósul meg a különböző oldalak összeütközése. (A konfliktus tehát a tartalom, a montázs, a forma, s a kettő egységének sejtje a felvétel.) Nem véletlenül mondja Eizenstein, hogy „a montázs természetének pontos meghatározása azonos a film specifikus problémáinak megoldásával". (75. o.) A konfliktusnak ez az értelmezése állandó elemként Eizenstein egész montázselméletén végigvonul. Nem vitatja, hogy a konfliktus megjelenési formája, a különböző montázs-formák változhatnak, de az a felfogása, hogy a montázs belső lényege a konfliktus, nem változik meg soha. Az ellentmondást mint a materialista dialektika általános elvét a mindenkori konfliktus természete szerint persze konkretizálni kell. Eizensetein bizonyos egyoldalúságai és túlzásai éppen abból fakadtak, hogy ezt elméletileg nem mindig tette meg. Filmművészetének gyakorlata azonban helyreigazítja formalizmusát: filmjei konfliktus-formáinak (montázs-típusainak) ugyanis tényleges politikai, világnézeti, szociáls, pszichológiai konfliktusok a tartalmai.

Az, hogy az ebben az időszakban kiéleződő társadalmi, osztályellentmondások (konfliktusok) visszatükrözésére az eizensteini montázsformák oly kiválóan alkalmasak voltak, nem utolsósorban annak következménye is volt, hogy Eizenstein elméleti koncepciói ezekből a társadalmi ellentmondásokból születtek. Ezek a nagy társadalmi-történelmi konfliktusok, illetve a bennük szerzett tapasztalatok váltak Eizenstein filmjeinek tartalmává, s e tartalmakhoz azután tudatosan kereste az őket adekvátan kifejező formákat. Említett könyvében Mitry is kiemeli, hogy az eizensteini montázs tökéletesen megfelelt filmjei tartalmának — a kollektív drámának — a kifejezésére. Eizensteinnek a montázs-egységekről eddig kialakított felfogását Mitry a következőképpen jellemzi: „Az eizensteini folyamatosság nem más, mint egy nem képekből, hanem asszociált, egymásnak ütköző és összefonódott képcsoportokból, elemszerű ‚sejtek'-ből álló mennyiség összege. E sejtek, amelyek önmaguk asszociálódnak vagy szembeállnak, egymás mellé helyezettek; sokrétű és nem folyamatos ‚konfliktusokból' állnak. Sem a tényeket, sem az egyes eseményeket, sem a személyeket nem követi teljes expanziójában, hanem csak a paroxizmus egy pillanatában ragadja meg, amely leleplezi és megvilágítja a paroxizmus más pillanatait, és ezek összessége alkotja a hőskölteményt." (Mitry: *id. mű* 48. o.)

Mitrynek ez a jellemzése rendkívül találó: valóban, ezekből az „egymásnak ütköző és összefonódott képcsoportokból" tevődnek össze a nagy montázsegységek, létrehozva Eizenstein fejlődése ezen időszakában sokfajta montázstípusát.

Eizenstein, mint már említettük, abból indult ki, hogy a filmet mint konfliktusformát kell felfogni, s a vizuális filmforma-dramaturgiát a különböző konfliktusokból (melyeknek közege a vizualitás) kell megteremteni. Igaz, hogy a konfliktusok, amelyekkel a teoretikus Eizenstein foglalkozik, formai konfliktusok (síkok, térfogatok konfliktusai, grafikus, világítási stb. konfliktusok), s a bennük tükröződő tartalmisággal elméletileg nemigen törődik (pedig ez már csak azért is fontos lenne, hiszen éppen a hagyományos, a filmstory-dramaturgiát akarja az új, a vizuális filmforma-dramaturgiával felváltani).

Láttuk, hogy Eizenstein a hagyományos filmstory-dramaturgia helyett filmforma-dramaturgiát — értsd: montázs-dramaturgiát — javasol, s némafilmjeiben kísérletet is tett ennek megvalósítására. Annak megfelelően, hogy a cselekmény menetét (azaz a képek kapcsolatát) hogyan hozza létre, alapjában háromféle montázstípust különböztet meg:

a) a montázs-folyamatba illesztett képek előreviszik a cselekményt, kapcsolatban vannak a cselekmény struktúrájával, a tartalomból fakadó emóciót az idő-folyamatban szervezik meg;

b) a képek nincsenek kapcsolatban a cselekmény struktúrájával, értelmüket a film tartalmából fakadó gondolati elemekre alapozzák;

c) a képek sem a cselekmény struktúrájával, sem a tartalomból fakadó gondolatisággal nincsenek közvetlen kapcsolatban; egymáshoz való viszonyuk által önmagukban akarnak új fogalmat létrehozni.

A filmforma-dramaturgiát megvalósító második montázstípus átmenet az intellektuális filmhez, a harmadik típus pedig az intellektuális film jellemző montázsformája.

Filmforma-dramaturgiája megfogalmazásában Eizenstein túlzásai abban csúcsosodtak ki, hogy azt hitte, a montázsrendszer önmagában egyszersmind elegendő tartalom is. Később rájött tévedésére, és ebből a montázs-dramaturgiából akarta az új típusú story-dramaturgiát kifejleszteni. Ezért mondta, hogy el kell vetni a múlt polgári filmjének meséjét s előre kell menni „... az előttünk álló story felé". *(A filmnyelv. Forma és tartalom I.* 171. o.)

Eizenstein ebben az időben az intellektuális film, a filmben való gondolkodás problémáját, elméleti kérdéseit is felveti. „... a konfliktus okozta feszültség merőben új felfogás, új magatartás létrehozását is okozhatja: azaz tisztán intellektuális célokat is szolgálhat ... A film a konvencionális ábrázoló-leíró jellegtől mindinkább a *filmben való gondolkodás* felé halad. Míg a konvencionális film az *érzelmekhez* fordul, ez az újfajta módszer egyenesen *az értelemre, a gondolkodás folyamatára hat*, irányítja és ösztönzi azt." *(A kinematográfia alapelve és az ideogramma. Forma és tartalom I.* 95—96. o.) Gyakorlatilag, mint láttuk, már az *Október*ben tett kísérletet arra, hogy a filmkifejezést ilyen irányba tágítsa, hogy „a képek szembeállításából ne az alapelemek egyszerű összessége jöjjön létre, hanem új fogalmak, az alapelemeknek a ‚szorzata' ". Az ezzel kapcsolatos részleges kudarcok, a hangosfilm létrejötte elodázta ugyan az intellektuális filmmel való beható foglalkozást, a téma azonban érdeklődésének középpontjába lépett — a későbbiekben majd visszatér hozzá, dédelgetett tervévé válik az intellektuális film megvalósítása. (Az intellektuális film kérdéseivel a későbbiekben foglalkozunk majd részletesen.)

Az 1928—29-es évek Eizenstein filmelméleti tevékenysége szempontjából rendkívül gazdagok voltak. A már említett cikkein kívül több jelentős tanulmányt is írt ebben az időben *(A film negyedik dimenziója: Montázsmódszerek)*. Bár bennük fejlődése második szakaszának gyakorlati tapaszta-

latait általánosítja elsősorban, mégis, mivel a hangosfilm problémáit is tárgyalják, illetve nem választják szét a filmfejlődés két szakaszának problémáit, ezek jelentik — teoretikusan — az átmenetet a hangosfilmhez (ide értve a Pudovkinnal és Alekszandrovval együtt aláírt *Kiáltványt*.) Ezért az itt érintett problémákat az audio-vizuális montázsnál nézzük meg.

3. Az audio-vizuális montázs I.

Művészi sikerei (különösen a *Patyomkin* diadalútja) az egész világon ismertté tették Eizenstein nevét. Sok ország társadalmi és filmszervezetei, intézményei hívták meg, hogy tartson előadásokat, nyugati filmvállalatok szerződéseket ajánlottak fel neki *(Paramount,* 1928). 1929 szeptemberében Tissze és Alekszandrov társaságában Nyugat-Európába, majd Amerikába utazott. Útja azért is fontos volt, mert mint kiváló „művész-diplomata" nagy erudícióval, hatásosan népszerűsítette a Szovjetunió kulturális eredményeit.

Eizensteinnek és kis stábjának közvetlen szakmai célja is volt, a filmtechnikában létrejött eredményeket, különösen a hangosfilm technikai és művészi problémáit akarták tanulmányozni. (Ezért kezdett hozzá Párizsban 1930-ban a *Szentimentális románc* c. hangos rövidfilmhez, amelyet azonban Alekszandrov fejezett be.)

Hollywoodban sok tervét visszautasították, majd két forgatókönyvet is írt (egyiket Theodor Dreiser *Amerikai tragédia* c. regényéből), de a *Paramount* ezeket sem fogadta el, így a szerződés felbomlott. Ezután Mexikóba utaztak, ahol Upton Sinclair anyagi támogatásával hozzáfogtak a *Que viva Mexico* forgatásához. Mintegy 60 000 méter anyag készült el; a filmet Eizenstein nem tudta befejezni, mert az amerikai kormány nem engedte vissza az USA-ba, és Sinclair nem bocsátotta rendelkezésére a megállapodásuk szerint neki elküldött leforgatott anyagot. A film így torzó maradt, a meglevő anyagból különböző összeállításokat csináltak (Marie Seaton és R. Burnford; I. Leyda és mások). A mexikói anyag elvesztése rendkívül elkeserítette Eizensteint.

1933-ban visszatért a Szovjetunióba, ahol a Filmművészeti Főiskolára hívták meg tanítani. Az elméleti-tudományos kérdések eddig is érdeklődésének középpontjában álltak, a főiskolán való tanítás méginkább elősegítette tudományos tevékenységét. A hangosfilm rohamos terjedése, nyugati útja során szerzett tapasztalatai a hangosfilm montázs-problémáit helyezték munkája előterébe.

Az ún. nagy montázs-egységek és az audio-vizuális montázs különbsége sok tekintetben csak viszonylagos. Különbségüket teljes határozottsággal csak egy vonatkozásban lehet megragadni — igaz, hogy ez viszont a kettő minőségét, viszonyukat alapjában meghatározza —, s ez egynemű közegük különbsége. A film fejlődéstörténetének valamennyi korszakában megjelenő montázsformák egyik lényegi meghatározója a mozgás, ez vezeti át őket egymásba, ez is teszi különbségüket viszonylagossá: a némafilm vizualitásától is ez vezetett át a hangosfilm audio-vizualitásához.

Az eizensteini nagy montázs-egységekben jelenlevő mozgás a zenei kompozíciónak is elve. Így válik érthetővé Eizensteinnek az a megjegyzése, hogy a *Patyomkin páncélos* „. . . áttörte a »zenés illusztrációkkal ellátott némafilm« határait, s új szférába lépett — a hangosfilm területére". Kimutatja,

hogy Meisel filmzenéjének kompozíciója megegyezik a film általános szerkezetével. „Ezen a ponton a néma Patyomkin leckét adott a hangosfilm számára, amennyiben újra és újra megerősítette a tételt, hogy egy szerves műben a konstrukció alaptörvényének döntően át kell hatnia a mű *összes* tényezőit. Tehát ahhoz, hogy a zene »ne lépjen ki« az egész filmből, hanem szerves alkotórészévé váljék, nem elég, hogy itt is ugyanazok a képek és témák ismétlődjenek, melyek a vizuális anyagot alkotják, hanem döntően szükséges, hogy a kísérőzene *szerkezetét* is ugyanazok az alaptörvények uralják, melyek *az egész mű* szerkezeti alapjául szolgálnak." *(A film szerkezete. Forma és tartalom I.* 239—240. o.)

Eizenstein tevékenységén az egynemű közegek különbsége ellenére végigvonul a montázsformák különbsége viszonylagosságának hangsúlyozása. Ennek a részproblémának ilyen felfogása abból a sokkal általánosabb, a művészetek egészét érintő zseniális belátásából fakad, hogy a különböző érzékek s a nekik megfelelő egynemű közegek különbségei, illetve a különböző közegekben megvalósuló különféle konkrét tartalmak egy magasabb szférában egybeoldódnak, megfelelnek egymásnak.

Ebben a vonatkozásban nem lehet eléggé hangsúlyozni *Az érzékek szinkronizálása (Tartalom és forma II).* c. tanulmányának jelentőségét. Ez a tanulmány különös élességgel mutatja Eizenstein enciklopédikus tudását, s egyben azt, hogy a filmművészet lényeges kérdései csak sokoldalú ismeretanyag alapján oldhatók meg. Itt a legkülönbözőbb művészi területekről (irodalom, képzőművészet, zene, építőművészet stb.) vett jellemző példák sorának elemzésével mutatja meg: „Nincs alapvető különbség a tisztán vizuális és az olyan montázs között, mely az érzékek különböző területeihez szól, különösen ahol a vizuális képzet és az auditív képzet az alkotás folyamatában hang-kép képzetté egyesül." (77. o.) Vizsgálja a szín és hang szinkronizálására törekvő különböző elméleteket, kísérleteket, foglalkozik az okuláris zene elméletével (kihámozva a racionális magvát). Ezekkel kapcsolatos megállapításai, kérdésfeltevései (a kubizmus és a jazz viszonya; az építészet és a zene kapcsolata; El Greco és a spanyol népzene, a cante jondo viszonya stb.) rendkívül gyümölcsözők lehetnek egy részletesebb vizsgálódás számára.

A tanulmányon végigvonul az a tétel, hogy a látás és hallás szinkronizálásának alapelve a mozgás. „Hogy összhangba hozzuk e két elemet, keresnünk kell egy mindkettőben közös »nyelvet«, és ez — a mozgás . . . A mozgás feltárja a belső szinkronizáció minden olyan alaptényezőjét, amelyeket pontosan meg kívánunk állapítani. A mozgás konkrétan megmutatja nekünk az összeolvasztó folyamat *módszerét* és *jelentőségét*." (84. o.) Eizenstein itt a mozgást elsősorban mint a zenében megnyilvánuló mozgást vizsgálta, s a zenei mozgás jellemzőit találta meg a mozgó vizualitásban is. Ezek után nemcsak az a megjegyzése válik világossá, hogy a *Patyomkin páncélos*, „áttörve a zenés illusztrációkkal ellátott némafilm határait, új szférába — a hangosfilm területére — lépett", hanem a *Régi és új* „vizuális felhangja" is határozott értelmet nyer. A zenei és a vizuális felhang közös sajátossága, hogy mindkettő csak a mozgás folyamatában jelenik meg, közös nevezőjükké a mozgás válik.

A mozgó vizualitás (s az ezt meghatározó montázsformák) tulajdonságait is a zenében kialakult terminológiával írta le. A montázsnak ez a lényeges — és egyszersmind a zenei kompozíciónak is a leglényegesebb belső formai — eleme, valamint a montázsnak a nagy montázs-egységek kialakulásának elemzésénél látott lényegi tartalma — a (formai és tartalmi) konfliktusok — tuda-

tosodik és válik alapjává Eizenstein montázsfelosztásának *(A montázsmódszerek. Tartalom és forma I.)*.

Eszerint míg a metrikus montázs „alapkritériuma az egyes felvételek abszolút hossza", tehát alapjában a zenei ütemhez hasonló mozgás, addig a második, a harmadik és a negyedik forma (a ritmikus, a hangsúly- és a felhangmontázs) minőségét a konfliktus (tartalom) és a mozgás együttesen határozza meg.

Mindezek a montázsformák a befogadóban elsősorban érzéki, érzelmi és fiziológiai hatást váltanak ki, az ötödik típus, az intellektuális montázs viszont elsősorban értelmi reagálást.

A felosztási alap (konfliktus, mozgás) a legszorosabb kapcsolatban van Eizenstein állandóan változó és konkretizálódó montázs-felfogásával, a változó felfogás állandó elemeit ragadja meg. A változó és konkretizálódó montázsformák minőségét ugyanis alapjában a mozgó vizuális és a mozgó audio-vizuális közegben jelentkező konfliktusok tényleges tartalmai és a mozgás sajátos formái határozzák meg.

A montázsformák felosztási alapjául szolgáló konfliktussal és mozgással kapcsolatban a következő megjegyzéseket kell tennünk: Eizenstein a konfliktust mint tartalmat, a képek tartalmát túl általánosan ragadja meg (kivétel ez alól talán az intellektuális montázs), a mozgást pedig túl konkrétan, mint a zenében megnyilvánuló mozgást. Eizenstein későbbi elméleti és gyakorlati tevékenységében ezzel kapcsolatban két irányú mozgást figyelhetünk meg: a konfliktust mint a mozgókép tartalmi elemét mindinkább konkretizálja, s a mozgást (amely itt még a „zeneiséggel" azonos) mint a tartalmat (konfliktust) kifejező formát mindinkább általánosítja.

Ha az audio-vizuális montázs specifikus tulajdonságait vizsgáljuk, akkor a filmtörténet fejlődésének eizensteini periodizációjára kell utalnunk: Eizenstein a filmtörténetben nem két részt különített el, a néma- és hangosfilm szakaszát, hanem hármat: a némafilm, a hangosfilm, valamint az audio-vizuális film periódusát.

Eizenstein a hangosfilmet is alapvetően a montázs szempontjából vizsgálta. Erről tanúskodik a hangosfilm megjelenése után, 1928-ban Pudovkinnal és Alekszandrovval együtt közzétett *Kiáltvány* is. Ebben kijelentik: „Köztudomású, hogy az alapvető (és egyedüli) eszköz, mely a filmet oly hatalmas vonzerővel ruházta fel: a montázs. Az a megállapítás, hogy a montázs a film hatóerejének fő eszköze, hovatovább a film elvitathatatlan axiómájává vált, a világméretű filmkultúra erre épült . . . a filmművészet további fejlődése szempontjából csak azok a momentumok lehetnek fontosak, melyek — a nézőre oly nagy hatású — montázs-módszerek további kiszélesítését és megerősítését szolgálják.

A hangnak a vizuális montázs-képhez való *ellenpontos* illesztése biztosíthatja egyedül a montázs további fejlődésének és tökéletesedésének lehetőségét." *(A forma és tartalom I.* 337—338. o.)

A *Kiáltvány*ban üdvözlik a hangosfilmet, a benne rejlő lehetőségeket; megállapítják, hogy a hanggal a film rendkívüli módon gazdagodott, olyan kifejező erőre tett szert, amilyennel a némafilm nem rendelkezhetett. Sőt azt is leszögezik, hogy a hang lehetővé teszi a montázs-kompozíció túlburjánzásának megszüntetését. Ugyanakkor azonban azt is hangsúlyozzák, hogy a hangosfilm kétélű felfedezés, magában rejti annak veszélyét, hogy egyszerűen csak beszélő filmmé válik. A későbbi filmfejlődés igazolta is ebbeli aggodalmaikat.

A filmművészet fejlődése lényegében igazolta a kép és a hang kontrapunktikus felfogásában rejlő gazdag lehetőségeket. Ha a kontrapunkt nem is meríti ki viszonyukat, de legfontosabb formájává vált. A hangosfilm létrehozta a kép és hang szimultán kapcsolatát, s ezzel annak lehetőségét, hogy viszonyukat vertikálisan szervezve meg, új montázsformák jöjjenek létre, a függőleges montázs formái. Az audio-vizuális montázs differentia specificája éppen ebben áll, a némafilm montázs-szerkesztése ugyanis horizontális volt.

A hangosfilm létrejöttével Eizenstein a kép és a hang viszonyának egységét vizsgálta, kereste az alapot, amelyen közös nevezőre lehet hozni őket. Ennek nehézségeit látva írja a következőket: „Valójában a zenei és vizuális ábrázolás szigorúan vett »reprezentáns« elemeken keresztül nem mérhető össze. Ha valaki a zene és a kép közötti igazi és mélyreható viszonyról és arányról beszél, ezt csak a zene és a kép *alapvető mozgásai* közötti kapcsolatra vonatkoztathatja, azaz a kompozícionális és strukturális elemek közötti kapcsolatra, mert a »képek« és a zenei képzetek által keltett »képek« közötti viszony rendszerint oly egyéni az érzékeléstől függően, és rendszerint annyira nem konkrét, hogy nem lehet bekényszeríteni semmilyen módszertani szabály kereteibe." *(Az audio-vizuális egység a filmben. Forma és tartalom. II.* 165.).

Ahhoz, hogy az összemérés lehetősége s ezáltal az egység létrejöjjön, rögzíteni kell a plasztikus kompozició mozgását és a hang mozgását. Ezt különféle módon lehet rögzíteni: nemcsak lineárisan, hanem fény- vagy színábrázolással, térfogatok, távolságok változataival. Eizenstein a vonalat választja, kifejti, hogy e műalkotás létrehozásakor a „különböző vonalak harmóniájára" kell törekedni. A film azonban, szintetikus jellegénél fogva, a kép és a hang „vonalai" összeegyeztetése mellett más vonatkozások összeegyeztetését is megkívánja. Legfontosabbnak a kép és a hang viszonyának harmonikus megteremtését tartja, mert „. . . a legmeglepőbb és legközvetlenebb hatást *a muzsika mozgásának és a vizuális kontúrok mozgásának kongruenciájából (pontos megfeleléséből) nyerhetjük* — a felvétel grafikus megkomponálásával, mert e kontúr (illetve határvonal vagy vonal) »hangsúlyozza ki« legélénkebben a mozgás igazi eszméjét . . ." (173. o.)

Az összeegyeztetés, összemérés konkretizálására törekedve, Eizenstein a képzőművészet területét is bevonja vizsgálataiba. Kimutatja: itt a művészek arra törekszenek, hogy a befogadó tekintetét a művön az általuk meghatározott úton vezessék, s a mű befogadása e „kikényszerített" sorrendben történjék. Ghirlandaio *A pásztorok imádják Jézust* c. képén például, írja, az út, amelyet a nézőnek be kell járnia, olyan eseményeket kapcsol össze, amelyeket 13 nap választ el egymástól. Végül is „az *út* a néző tekintetének *útvonalává* alakul át, és az ábrázolás szférájából a *kompozíció* szférájába kerül át". (189. o.) E céljuk elérésére a művészek többféle módszert használtak, de valamennyinek volt egy közös jellegzetessége, mégpedig az, hogy a festményen valami — a többi elemet megelőzve — mindig elsőnek vonta magára a figyelmet. Ettől a ponttól fordul figyelmünk a művész által megkívánt sorrendben, a többi elem felé. Eizenstein kifejti, hogy a tekintet mozgása, azaz a befogadás folyamata mind a képzőművészeti alkotásoknál, mind a filmképnél balról jobbra halad, és ez az „út" megegyezik a zenének a jelenből a jövőbe vezető időben megvalósuló mozgásával. Így a képzőművészeti kompozíció bal oldala a zenei kompozíció jelenének, jobb oldala pedig a zenei mozgás jövőbe irányuló jellegének felel meg. Eizenstein tehát nemcsak a mozgókép és a zenei mozgás között tételez fel kongruenciát, hanem az állókép és a zene között is. E koncep-

ciót Jean Mitry egyértelműen elutasítja: „Bárhogy álljon is a dolog, nem lehet egybehangzás a zenei mozgás és az ábrázolt képet figyelő tekintet mozgása között . . ." (Jean Mitry: *Sz. M. Eizenstein* 117. o.) Ha nem is fogadhatjuk el Eizensteinnek azt a véleményét, hogy az állókép-zene esetében is beszélhetünk „a muzsika mozgásának és a vizuális kontúrok mozgásának kongruenciájáról", azért Mitry álláspontját sem kell feltétlenül elfogadnunk. Lehet párhuzamosság állókép és zenei mozgás között is, pl. a képsíki virtuális térstruktúra hangsúlyos elemeinek elrendezettsége és a zene virtuális tér-tömeg hatása között. Ami a mozgókép és a zenei mozgás lehetséges kongruenciáját, összhangját illeti, itt — úgy véljük — Eizensteinnek teljesen igaza van.

A film és zene mozgásának egybeesését, a vertikális montázs problémáit *Audio-vizuális egység a filmben* c. munkájában elemzi Eizenstein a *Jégmezők lovagja* számtalan példájával érvelve. A film zeneszerzőjével, Prokofjevvel való együttműködése kapcsán sok érdekes, a kép és a zene kapcsolatát megvilágító megjegyzést tesz. Több helyen elmondja, hogy milyen ideális partnert kapott Prokofjev személyében. Kiemeli Prokofjev művészetének sajátos filmszerűségét: „Prokofjev filmszerű abban a sajátos értelemben, ahogyan a vetítővászon nemcsak a jelenségek külső képét és lényegét fejezi ki, hanem ugyanakkor belső felépítésűket is, létezésük logikáját, kialakulásuk dinamikáját is." (174. o.) Elmondja, hogy a filmben a két komponens közötti összhangot különböző módon érték el. Volt, hogy Prokofjev az összeállított képi anyaghoz komponálta a zenét, volt, hogy Eizenstein a már elkészült zenéhez vágta a képi anyagot. Eizenstein a film *Csata jégen* jelenetét elemezve kijelenti, hogy a zenei mozgás és a plasztikus kompozició összhangban van, „. . . pontosan ugyanaz a mozgás adja mind a zenei, mind a plasztikus felépítés alapjait". (177. o.)

Ez az összhang nem más, mint a képi és hangi elemek függőleges megszervezése, mely egy új minőségű montázstípussal valósul meg — a vertikális montázzsal. Ellentétben a némafilmmel, ahol csak képek egymáshoz való viszonyát kellett a változó idő folyamatában megszervezni, a hangosfilmnél a képi és hangi elemek szimultán viszonyának a megszervezése a cél, mely vertikális viszony azután a film időben megvalósuló folyamatában horizontálisan is kibomlik. (Eizenstein azt is előlegezi, hogy a kép és hang viszonyának megszervezésében nemcsak arról van szó, hogy mozgásgrafikonjuk formálisan megegyezzék, hanem elsősorban arról, hogy a kettőjük által kiváltott emóciók „mozgása" egyezzék meg. *A Jégmezők lovagja* több jelenetével kapcsolatban el is készíti és össze is hasonlítja a képi és a zenei elemek mozgásgrafikonját.)

A kép és hang együttesen megsokszorozza a befogadóra külön-külön gyakorolt hatásukat, a kép és a hang egyazon ritmusa hatásában felerősödve nem a kettejük összegét eredményezi, hanem egy sokkal intenzívebb, minőségileg magasabb rendű érzelmi állapotot hoz létre. A film vizualitásában és auditivitásában külön-külön rejlő erő a leírt megszervezés következtében, az audiovizuális montázs kialakulása folytán, a „harmadik hatalom" rangjára emelkedik. Ez a „harmadik hatalom" nem jött létre automatikusan a hangosfilm kialakulásával, megjelenése csak hosszú folyamat következményeként képzelhető el; ezért mondta Eizenstein 1945-ben, hogy a montázs-fejlődés éppen csak elérkezett harmadik szakaszához.

Eddig, ha az audivitásról beszéltünk, mindig a zenét említettük. Eizenstein művészi tevékenységében ugyanis a hangzás zenei formáit állította előtérbe a kép és a hang vizsgálata során, s nemigen foglalkozott sem a beszéd, a dialógus

problémáival, sem képi és hangi formáik viszonya megszervezésének kérdéseivel.

Érintett viszont az audio-vizuális montázsformák tárgyalásánál elméletileg még egy nagyon fontos problémát, a belső monológ kérdését. Amerikai útja során Dreiser *Amerikai tragédia* c. regényét akarta megfilmesíteni. Ennek forgatókönyvi előmunkálatai során foglalkozott a belső monológgal, fejtette ki a vele kapcsolatos álláspontját.

Eizenstein belső monológgal kapcsolatos nézetei olyan jelentőségűek, hogy külön fejezetben kell majd foglalkoznunk velük. Itt csak azt jegyezzük meg, hogy az audio-vizuális montázsformák kidolgozásának folyamatában a csúcs éppen a belső monológ elmélete, amely egyben a montázzsal kapcsolatos elméleti koncepciójának is tetőpontja. A belső monológ elméletének kidolgozását azonban mind történetileg, mind logikailag megelőzi az intellektuális film koncepciójának a megteremtése. E koncepció születése összekapcsolódott a nagy montázsegységek — és az audio-vizuális montázs — problematikájával (majd a belső monológ elméletével), s ezekhez kapcsolódóan ugyanakkor Eizenstein elméleti fejlődésében viszonylagos önnállóságra tett szert.

III. Intellektuális film — antiintellektuális film

Az intellektuális film kapcsán nemcsak a filmművészet, hanem általában a művészet legalapvetőbb kérdései is felvetődnek. Az emberi személyiség, amely lényegét tekintve társadalmi produktum, egyúttal az érzéki, érzelmi, értelmi vonatkozások összessége is. A művészetek történetében egyaránt találkozhatunk mind e viszonyok egységének, mind valamelyiküknek az előtérbe állításával. Eizenstein idejében — alapvetően Freud befolyására — igen erős az érzelmi oldal túlhangsúlyozása. A freudizmus széles körű hatását bizonyítja, hogy a korszak még oly jelentős gondolkodója, mint Christopher Caudwell — aki marxista igénnyel és jelentős eredményekkel foglalkozott esztétikai kérdésekkel — sem tudta kivonni magát alóla. Véleménye szerint a költészetben a genotípus ösztöni része fejeződik ki, ezért eltúlozza a költészet evokatív funkcióját, s szembeállítja a költészet valóságot visszatükröző szerepével.[1] A művészet érzelmi vonatkozásainak eltúlzása, a művészet irracionalizálására törekvés megjelenik a filmesztétikában is.

1. Epstein felfogása a filmművészet lényegéről

Eizenstein intellektuális film elmélete — egy kis túlzással — tulajdonképpen e „művészetre vonatkoztatott" freudizmus ellen-koncepciója. Az antiintellektuális film elméletét legvilágosabban Jean Epstein francia filmrendező és -teoretikus fogalmazta meg. Eizenstein ide vonatkozó írásai tehát — noha Epsteinre konkrétan nem utalnak — tulajdonképpen vele való polémiának tekinthetők. Ezért helyesnek látszik, ha Eizenstein elméletének ismertetése előtt röviden összefoglaljuk Epstein nézeteit.

Epstein központi problémája az értelem és az érzelem viszonya. Véleménye szerint hosszú időn keresztül az értelem uralkodott (s talán uralkodik ma is)

[1] Lásd: Novák Zoltán: *Megjegyzések a művészet érzelmi és értelmi oldalának viszonyához.* Magyar Filozófiai Szemle 1962/6. sz.

az érzelmek felett. A racionalizmusnak ez az ideállá emelése legpregnánsabb Descartes módszerének mindent elsöprő uralmában nyilvánult meg. Mint írja: „Az igazság az, hogy korunk legátlagosabb elméjét is átitatta nemcsak a racionalista rutin, hanem a racionalista ideál is: mindenki Descartes szerint okoskodik . . . Ez nemcsak tegnap óta van így, hanem természetesen már jóval azelőtt is így volt, mielőtt az *Értekezés a Módszerről* megjelent. Ezen az ezeréves, a körszínházhoz hasonlóan szilárdnak, de egyben terméketlennek is tűnő alapon a tudományos haladás jelenlegi hitvallása mégis egész természetesen megfelelő talajt, csodálatosan művelhető termékeny földet talált. Ezért ma már alig vannak olyanok, akik ne hinnék, hogy egy napon, a világmindenségben minden éppúgy ki- és visszacsavarható lesz, mint az autógyárban." (Jean Epstein: *A film célszerűsége. Filmművészeti tanulmányok.* 45. o.)

A XX. században, folytatja Epstein, a helyzet mindinkább változik, „intellektuális fáradtság" lép fel, a racionalizmust és megnyilvánulásait (pl. a determinizmust) különböző csapások érik. Epstein e nézeteiben kétségkívül szerepet játszik a fizika XIX. század végén kibontakozó válsága, a fizikai idealizmus kialakulása.

Epstein felfogása egyfajta romantikus antikapitalizmust, pontosabban civilizáció-ellenességet tükröz. Látja, hogy a munkamegosztás hogyan nyomorítja meg az emberi személyiséget, hogyan akadályozza meg mindenoldalú kibontakozását, érzelmi és értelmi oldalának harmonikus viszonyát. A munkamegosztásban jelentkező személyiség-deformáló hatások mélyebb okait azonban nem a tőkés társadalom konkrét ellentmondásaiban látja, hanem a civilizációban, közelebbről a racionalizmus uralmában. A megoldás, a gyógyszer: a film — pontosabban az „anti-intellektuális" film —, mégpedig azért, mert a film egész gondolkodásunkat átformálja, az értelmi megismerésben levő logikát hatályon kívül helyezi, hatáskörét viszonylagossá teszi. (Másutt kifejti, hogy ennek megfelelő folyamat megy végbe a művészetben általában, a tudományban, a filozófiában stb.)

Abból indul ki, hogy a film kizárólag érzelmi jellegű: „A film által hirdetett bizonyosságok soha sem intellektuális, hanem mindig érzelmi természetűek . . . Az érzelem elsőbbsége az értelemmel szemben: ezt kívánták a film privilégiumaként bizonyítani a némafilm avantgardistái." *(A legérthetőbb közös nyelv. Uo.* 20—21. o.) „. . . a mozi hatása teljesen abból származik, hogy leszoktatja a gondolkodásmódot a reflexiónak arról a klasszikus, descartes-i módszeréről, melyet eddig a tudat a legfontosabb, sőt talán egyetlen értékes tevékenységnek tekintett. Ez pedig bizonyára igen fontos, súlyos következményekkel terhelt fordulatot jelent; hiszen az történt, hogy egy ultra-racionalizált, bámulatosan extrovertált kultúra legvirágzóbb korszakában megjelent egy olyan készülék, mely automatikusan a gondolkodásnak egy már elhagyott, megvetett és majdnem elátkozott formáját kívánja jogaiba visszahelyezni: az álomra és álmodozásra emlékeztető irracionális nem-descartes-i, introvertált formát, melyet főként az érzelmi láncolatok analógiái irányítanak." *(Hamis istenek. Uo.* 29. o.)

Epstein—Freud álomkoncepciója szellemében — döntő vonatkozásaiban azonosnak tekinti az álmot a filmmel, sőt még tovább megy: „Nos hát, mi az álom — írja —, ha nem a költészet legspontánabb, legszemélyesebb formája, melyet bárki vérmérséklete szerint, többé-kevésbé könnyen és gyakorta, akár mindennap megteremthet magának — hogy így szervezze meg azoknak a kielégüléseknek a szellemi pótlékát, melyeket a valóság megtagad tőle? És

minél nyilvánvalóbbá válik a valóságos élet kielégületlensége, minél inkább állnak szemben az egyén vágyai a kényszerekkel és a szolgaság terheivel — a civilizációnak, lelki higiéniája érdekében annál nagyobb szüksége lesz az álmodozás, az intim költészet gyakorlatára." *(A film célszerűsége.* 50. o.)

Epstein szerint a film lényege, hogy szintén ilyen kielégülés-pótlék, hogy a kielégületlenség okozta nyavalyák gyógyszere. Mint írja: „... a nézők, heti egyszeri »gyógymozi« kezelés után, kissé elszédülten, kimerülten távoznak, hiszen annyi harcot, szenvedést, szerelmet, győzelmet éltek át s lázuk a legmagasabb fokról ismét visszaesett, mint amikor valami lázt okozó tályogot nyitnak fel ... Mind a színház, mind a mozi speciális szerepe és egyéni hatása csak szórakoztató pszichoanalitikai lecke és gyógykezelés ..." *(A mozi pszichológiai funkciója. Uo.* 79. és 81. o.) A filmet hatásában az alkoholhoz is hasonlítja, amelyet az értelem elleni lázadás első forrásának tekint. Az alkohol is, a film is csak szublimáló szer, az elfojtott vágyak, a kielégületlen szükségletek csatornába terelésére szolgál. Minderre a film azért képes, mert gyökere a tudatalattiba nyúlik le, amelynek tartalma az abszurd, az irracionális. A szürrealista festészet régóta álmodott ilyen eszközről, amelynek segítségével alá lehet szállni az ösztönök, a tudatalatti irracionális világba; a film kialakulásával létrejött ez az eszköz — „a film tehát az irracionalizmus, a romanticizmus iskolája". (57. o.) Meg kell jegyeznünk, hogy Epstein a polgári társadalom felületi jelenségeinek éles szemű megfigyelője volt, s a filmnyelvvel kapcsolatosan is számos értékes, lényegbevágó megállapítás fűződik nevéhez, ezekkel azonban itt nem foglalkozunk.

2. *Eizenstein és az intellektuális film*

Eizensteinék, mint mondottuk, a burzsoáziát a film frontján is meg akarták verni. Ehhez, a többi között, le kellett számolniuk a művészetek érzelmi vonatkozásait eltúlzó irracionalista nézetekkel is. Az intellektuális film koncepciója ebben a harcban született.

Az intellektuális montázs problémája az *Október*ben és a *Régi és új*ban jelenik meg. Az attrakciók montázsa és az intellektuális montázs között sok hasonlóság van. Közös az alapjuk: mindkettő agresszíven, erőszakosan, sokkhatásszerűen akar valamit hangsúlyozni. Az attrakciók montázsa elsősorban az érzelmi szférára hat, fiziológiai reakciókat vált ki, az intellektuális montázs viszont főként az értelmi szférára gyakorol hatást, gondolati (pszichológiai) reakciókat vált ki. Alapvető problematikusságuk is azonos: az intellektuális montázs is úgy akar kiváltani fogalmakat, gondolattársításokat, hogy előidézőiket nem tudja bekapcsolni a cselekménybe (az *Október*ben pl. a mensevikek kétszínűségét, behízelgő beszédét hárfázó kezek akarják sugallni, Kerenszkij bukását Napóleon szobrának összetörése, ilyen a „vallás-montázs" stb.).

Itt kell megjegyeznünk, hogy az attrakciók montázsának a megfelelő helyen említett „tisztulása" összefügg az intellektuális montázsnak a *Régi és új*ban megjelent helyesebb felfogásával. Itt már nem találkozunk az intellektuális montázs *Október*-beli túlzásaival, s az attrakciók montázsa is, sajátos szintézist alkotva, elősegíti a mese egységét, az eszmei mondanivaló kibontakozását (legjellemzőbb példa erre a film középső részében az álomvízió montázsa: Marfa Lapkina szövetkezetük fejlődéséről álmodik, ezt az álomba vágott, a termékenységet jelképező attraktív elemek mélyítik, húzzák alá; a

film más attraktív elemei, például a kulák külső megjelenítése, a bürokraták szatírikus ábrázolása stb. is intellektuális hangsúlyt nyernek és i. t.).

A koncepció gyakorlatilag először az *Október*ben valósult meg, elméletileg alaposabban kidolgozva pedig *A kinematográfia alapelve és az ideogramm*ában. Mint már utaltunk rá, ebben a tanulmányban Eizenstein lényegi azonosságot lát a montázs-forma és a japán írás azon sajátossága között, hogy ideogrammáinak összekapcsolása nem az összegüket eredményezi, hanem új fogalmat. Ezt hangsúlyozza a japán költészet egyik műfajával, a haikuval kapcsolatban is. „Minden filmkompozíciónak elengedhetetlen eszköze és módszere ez — mondja. — Sűrített és tisztultabb formájában pedig ez a kiindulópontja az »intellektuális filmnek« . . . A film ugyanis elvont fogalmak minél lakonikusabb vizuális ábrázolására törekszik." (51. o.)

Eizenstein úgy gondolta, hogy az intellektuális filmmel olyan fogalmakat is ki lehet fejezni, mint a „jobboldali elhajlás", „dialektikus materializmus" stb. Mint írja, olyan film megteremtésére törekszik, „mely képes eszmék, rendszerek és fogalmak megtestesítésére". (97. o.) Nyilvánvaló, hogy ezek az elképzelései kialakuló nézeteinek vadhajtásai voltak. A művészet és a tudomány egyik leglényegesebb különbsége az, hogy míg a tudomány a valóságot az egyes esetekben rejlő általános különválasztásával s az így alkotott törvények segítségével tükrözi vissza, addig a művészet az egyestől nem vonatkoztathat el, a valóságot a jelenség és lényeg egymáshoz való viszonyában ragadja meg; az általánosnak, a lényegnek a művészetben érzékileg van csak léte, a fogalom logikai formában önmagában a művészetben nem létezhet. Különösen áll ez a filmművészetre, amely a külső szemlélethez szól, a tárgyi világ gazdagságát közvetlenül jeleníti meg, s így a többi művészetnél is szorosabban kötődik az érzéki valósághoz.

Eizenstein azonban túlzásai ellenére sem tartotta kizárólagosnak az értelmi oldalt. *A filmforma dialektikus megközelítése* (1929. ápr.) c. cikkében a művészet helyét keresve a létezők birodalmában, kifejti, hogy a Természet az organikus forma, az Ipar a racionális forma, s a kettő metszőpontján van a Művészet. Ha az egyes kategóriái tartalmát nem is körvonalazza, annyi világos, hogy a művészetet nem sorolja egyoldalúan csakis a racionalitás birodalmába. Eizenstein (a *Montázsmódszerek*ben elemzett) különböző montázsformáknak (montázsegységeknek) a befogadóra gyakorolt hatása különböző típusait sorolja fel: „Míg az I., II. és III-ban a feszültség pusztán fiziológiai hatásokon alapult — a tisztán optikaitól egészen az emócionális hatásokig —, meg kell itt említenünk egy további lehetőséget is . . . a feszültség merőben új felfogást, új magatartást is létrehozhat: azaz tisztán intellektuális célokat is szolgálhat." (95. o.)

Az ilyen, tisztán intellektuális hatást kiváltó montázsformákra hoz fel példákat az *Október*ből, pl. a Téli Palota lépcsőin felfelé lépegető Kerenszkijt ábrázoló képek sora közé feliratokat helyeztek, amelyek Kerenszkij különböző címeit sorolták fel. „Ebben az esetben az egyre emelkedő rangok nagyképű hivalkodása és a »hősnek« az ugyanazon a lépcsőn való egyhelyben topogása közötti konfliktus intellektuális hatásban csúcsosodott ki: Kerenszkij lényegében jelentéktelen figurája szatírikus eszközökkel lepleződött le. Egy irodalmi eszközökkel kifejezett hagyományos eszme és egy — rohamosan növekvő pozíciójához méltatlan — személy képszerűen ábrázolt akciójának ellenpontjával állunk itt szemben. E két faktor össze nem illősége eredményezi a tisztán intellektuális hatást: a megvetést, amelyet a néző a szóban forgó személy iránt

érez. Az intellektuális dinamizáció példája ez." (95. o.) Ilyen jellegű a híres „vallás-montázs" is, mely a különböző vallások, kultuszok isteneit a kereszténység Krisztusától az eszkimók bálványáig megjelenítő képek montázssorával leplezte le Kornyilov vallásosságának lényegét. „Ebben az esetben ismét csak az történt, hogy egy képsor tisztán intellektuális hatást eredményezett. A hatás itt ugyanis *egy előítélet és az ennek fokozatos és céltudatos diszkreditálása* közötti konfliktuson alapul. E folyamatnál — az egymást követő képeknek az alapfogalommal való összehasonlításával, hozzá való viszonyításával — lépésről lépésre intellektuális erő halmozódik fel; ezt leginkább azzal az erővel hasonlíthatjuk össze, mely a logikai dedukció folyamatában jut érvényre. A néző konklúziója, ugyanúgy, mint maga az alkalmazott módszer, tisztán intellektuális jellegű." — E megjegyzések után általánosítja véleményét: „A film a konvencionális ábrázoló-leíró jellegtől mindinkább *a filmben való gondolkodás* felé halad. Míg a konvencionális film az *érzelmekhez* fordul, ez az új fajta módszer egyenesen az *értelemre, a gondolkodás folyamatára* hat, ezt irányítja és ösztönzi." (96. o.)

Itt tehát Eizenstein is eljut az érzelmi és az értelmi hatás szétválasztásához; de ellentétben Epstein nézeteivel, ő az értelmi oldal magasabbrendűsége mellett tesz hitet, sőt az értelemre való hatás előtérbe kerülését mintegy a film fejlődésének tekinti. E véleményét *Montázsmódszerek* c. tanulmányában az intellektuális montázzsal kapcsolatban megismétli, s egyben gazdagítja is, mondván, hogy míg az érzelmek általános emberi minőségek, addig az értelmi hatás és befogadás függ az osztályhelyzettől. Ennek alapján, folytatja, az intellektuális film „fogja majd megvalósítani a kinematográfia teljesen új formáját, a kultúrforradalmat, a tudomány, a művészet és az osztályharc szintézisét". (123. o.)

Az intellektuális filmre vonatkozó — s egyéb, pl. a filmforma-dramaturgiával kapcsolatosan már említett — túlzásait *A filmforma: új problémák* (1935) c. cikkében, az érzelmi és az értelmi oldal viszonyát helyesen fejtve ki, Eizenstein saját maga korrigálta. Itt, elméletileg értékelve a szovjet némafilm eredményeit, megállapítja: „Világos és kétségen kívül áll, hogy e korszak »non plus ultrája« az intellektuális film elmélete volt. Az elmélet célja, hogy az »érzelmi telítettséget visszavezesse az intellektuális folyamatra . . .« hogy az absztrakt fogalmat, az eszmék és fogalmak áradását és megállapodását minden közvetítő nélkül, közvetlenül tegye át filmre, anélkül hogy igénybe vegye a sztorit, a kitalált mesét, pusztán tiszta filmeszközök, képileg megkomponált elemek segítségével. Ez az elmélet a montázs különböző válfajai és kombinációi révén rendelkezésünkre bocsátott kifejezési módok egy csoportjának széles — talán túlontúl is széles — általánosításán alapult. Az intellektuális film elmélete a montázs fogalmának — mely a szovjet némafilm-korszak idején egész filmgyártásunkra, valamennyi filmesztétánk gondolkodásmódjára, de különösen saját műveimre rányomta bélyegét — a hipertrófiáig való kiterjesztését jelentette, ez volt a reductio ad paradox (a képtelenségig való leegyszerűsítés)." (178. o.) Azaz, helytelenül, nem a tartalom és a forma egységét teremtették meg, hanem a formát akarták megtenni tartalomnak. Bírálatában ugyan nem emeli ki, hogy a művészet általában, a filmművészet pedig különösen nem képes az absztrakt fogalmat önmagában, direkt módon létrehozni, de nézeteinek továbbfejlődési menete implicite magában foglalja ezt a belátást is. Sőt ezt a továbbfejlődést szorosan összekapcsolja az intellektuális film képtelen túlzásainak belátásával, és e belátást a következőképp értékeli: „És talán éppen

ennek következtében született az intellektuális filmből új elméleti koncepció: a »belső monológ« elmélete, az intellektuális film kicsiny magzata." (182. o.)

A belső monológgal a továbbiakban részletesen foglalkozunk majd, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy egyik jellemző vonása a szenzualitáshoz kötődés, ugyanakkor egyben átmenet is a megismerés érzéki fokáról a gondolati, logikai fokára. Végeredményben a belső monológ problematikájának konkrét kifejtése jelenti az intellektuális film túlzásainak pozitív korrekcióját. Eizenstein belső monológ elmélete, kiküszöbölve a különböző előjelű végleteket, az érzelmi és értelmi oldal filmi viszonyának a tudományos felfogása.

Erre vonatkozó nézeteit ebben a rendkívül jelentős tanulmányában a következőképpen összegezi: „Ha csak egy kevéssé is túlteng egyik vagy másik elem, a műalkotás máris tökéletlenné válik. A tematikai-logikai oldalra való elhajlás száraz, csupán az észhez szóló, didaktikus művet eredményez. De a szenzuális gondolkodási forma felé való elhajlás, mely nem veszi eléggé figyelembe a tematikai-logikai tendenciát, ugyancsak végzetessé válhat a mű számára: szenzuális káosszá, kezdetlegessé, zavarossá lesz. Kizárólag e két tendencia »kettős egységben« megnyilvánuló kölcsönös egymásba szövődése eredményezheti a forma és tartalom nagyfeszültségű egységét." (200. o.)

Eizenstein későbbi rendezői-oktatási gyakorlatában és elméleti tevékenységében egyaránt hű marad e gondolatokhoz. Álláspontja hosszú, ellentmondásos fejlődési folyamatban alakul ki, ez azonban csak növeli az értéket, mert bizonyítja, hogy nem készen kapott formulákat tett magáévá, hanem álláspontja megalapozott művészeti gyakorlata folyamatából s ehhez kapcsolódó elméleti tevékenységéből, tévedéseit korrigálva, alakult ki.

Különösen értékes számunkra jövőbe mutató megjegyzése: „A film lesz korunk igazi művészete, mert a gondolat, a tiszta filozofikus spekuláció s az érzelem, az érzés szörnyű dualizmusától szenvedünk . . . így egyfelől van egy elméleti filozófiánk, a tiszta absztrakció, másfelől viszont a tiszta érzelem. Most viszont vissza kell végre térnünk . . . az érzelmi és az értelmi megismerés egymással egyenértékű szintéziséhez. Hiszem, hogy csak a film lesz képes arra, hogy végrehajtsa ezt a nagy szintézist, csak a film fogja tudni visszaadni az értelmi megismerésnek is az érzelmi ős-ihletést." (201. o.)

IV. Az 'I'. jelzőrendszer és a belső monológ

Az érzelmi és értelmi oldal viszonyáról napjaink szocialista filmművészetében és esztétikájában is folyik a vita. A következőkben Lukács György idevágó felfogásával kívánunk foglalkozni, mégpedig azért, mert nála találkozunk a marxista esztétika olyan összefogó kifejtésével, amely a filmesztétika fő problémáit is szervesen magában foglalja.

Lukács a filmi visszatükrözéssel kapcsolatban is kifejti a kettős tükrözés elméletét. A tükrözés első foka a valóság filmkamerával történő hűséges, fotografikus visszaadása, itt a valóság a maga külsődleges, a jelenségvilág minőségében tárgya a mozgóképnek. Ez a mozgókép válik, ha meghatározott — pontosabban a filmművészetre jellemző — esztétikai elvek szerint alakítják, a második — a filmművészeti — tükrözés anyagává. Csak az első fokról a másodikra való felemelkedés folyamatában jönnek létre a művészi visszatükrözésre jellemző minőségek (a lényeg és jelenség sajátos viszonya, a típus stb.). A film lényegéből, mozgó vizualitás-jellegéből fakadó életközelség, s az, hogy

a film a valóság visszatükrözésének extenzív egyetemességére törekszik, a visszatükrözés mindkét fokának jellemző vonása, ezért a köztük levő határ rendkívül ingatag, elmosódott.

Ezzel kapcsolatban Lukács a következőket szűri le: „De éppen a filmnek ez a korlátlan sokrétűsége, ez az élethez közeli érzékletessége, extenzív egyetemessége jelöli ki egyúttal kifejezési lehetőségeinek határait is. Mint a mozgalmas vizualitás művészete, amely mellé az auditivitás szintén mozgalmas komplexuma társul, a film nem fejezheti ki az ember legmagasabb rendű szellemi életét, amelyet az irodalom a költői nyelvbe átöntött szó segítségével közvetlenül, a képzőművészetek és a zene pedig mint meghatározatlan tárgyiasságot — különböző módokon — közvetve ábrázolhatnak. A film mozgalmas vizualitásából hiányoznia kell annak, amit Michelangelo vagy Rembrandt a mozgás, az arcjáték, a taglejtések stb. segítségével világosan, gazdag jelentéssel és rejtelmesen, a szó goethei értelmében »kimondatlanul« érzékletessé tett; arról már nem is beszélve, ami az irodalom tartalmának egyik — persze csak egyik, noha fölöttébb nyomós — részét alkotja. Világos, hogy itt a film specifikus életközelsége játssza a döntő szerepet: miközben a film az összes tárgyak tárgyias létezésének hitelességét, vizuális mozgalmasságát tételezi, minimálissá teszi a képzőművészetekben oly pregnánsan megmutatkozó meghatározatlan tárgyiasságot, és ezért le kell mondania a szellemiség ama csúcsáról, amelyre az imént utaltunk, és amely persze a képzőművészetnek nemcsak legnagyobb teljesítményeit jellemzi, hanem mint tendencia a maga meghatározatlan tárgyiasságában potenciálisan mindig jelen van." (Lukács György: *Az esztétikum sajátossága. 2. köt.* Akadémiai Kiadó, 470. o.) Természetes tehát, hogy az irodalmi mesterművek megfilmesítése során mindig „éppen ez a szellemi csúcs hullott ki a filmszerű megformálásból" (471. o.), hiszen a filmművészet lényege nem a „szellemi csúcs" kifejezése, hanem a hangulati egység: „... minden a képeknek és egymásutánjuknak auditíve kísért, de túlnyomórészt vizuális hangulati értékén múlik". (476. o.)

Lukács a filmmel kapcsolatosan nyilvánvalóan nem helyezkedik az értelmi és érzelmi oldal dualizmusának álláspontjára, a filmtől „csupán" egy magasabb gondolatiság kifejezésének lehetőségét tagadja. Ez a „csupán" azonban ugyancsak fölöttébb problematikus; s alapja talán a filmművészet fejlődésének, irányzatainak leszűkített elemzése (nem tükröződnek benne az audio-vizuális filmben rejlő, ma még talán be sem látható lehetőségek), illetve a némafilm egy — Dovzsenko-típusú — irányzatának elméleti általánosítása.

Az érzelmi és értelmi oldal sajátos viszonya, konkrét tartalma a valóság művészi visszatükrözésének folyamatában ölt testet, s ennek megfelelően nem vizsgálható a művészi visszatükrözés lényeges elemeinek figyelembevétele nélkül. Ez azonban túlmutat az érzelmi és értelmi oldalak viszonyán, és már a művészet természetének konkrétabb vizsgálatát követeli meg.

Nevezetesen arról van szó, mint erre idézett művében Lukács György maga is utal, hogy miként Pavlov kifejtette az emberi megismerés általános fiziológiai alapjait, az első és második jelzőrendszer elméletét, ugyanúgy kellene tudományosan kifejteni a valóság esztétikai elsajátításának fiziológiai, pszichológiai alapját és specifikus sajátosságait, majd a kettő egybevetésével meg kellene határozni egymáshoz való viszonyukat.

E kérdésekről az esztétika, a művészi gyakorlatukat gondolatilag is feldolgozó művészek egyaránt nagyon sok hasznosítható gondolattal szolgáltak. Eizenstein, mint majd látni fogjuk, a belső monológgal kapcsolatban foglal-

kozik a problémával, s úgy véljük, elméleti örökségének az egyik legértékesebb része. Lukács György az idézett munkájában elemzi a témát. Előrebocsátja: „... a szerző kötelességének érzi, hogy rögtön fejtegetései bevezetésekor nyíltan beismerje: a pszichológia területén teljesen laikus, és a legkevésbé sem illetékes arra, hogy benső problémáiról kinyilvánítsa véleményét. Ha ez a fejezet mégis azzal a javaslattal lép fel, hogy a feltételes reflexek (1. jelzőrendszer) és a nyelv (2. jelzőrendszer) közé egy különös új jelzőrendszert iktasson be, amelyet később megadandó indokok alapján 1'. jelzőrendszernek jelölünk, ekkor ezzel nem tartunk többre igényt, mint hogy a reflextan tudományának egy kérdést tegyünk fel; megválaszolását, kiépítését stb. az illetékes szakembereknek kell átengednünk. Az élet és a művészet tényei kényszerítették a szerzőt arra, hogy e problémát fölvesse. Azt hisszük, hivatkozhatunk itt Hegelnek arra a tréfásan megfogalmazott, de a tudomány fejlődése szempontjából termékeny kijelentésére, hogy nem kell cipésznek lenni ahhoz, hogy tudjuk, hol szorít a cipő." (8. o.) (Ehhez kapcsolódva jegyzi meg Ákos Károly *A pszichológia fejlődése és kétféle korszerűtlensége* [*Egyetemi Könyvtár évkönyvei III.* 1966. 301—305. o.], hogy Pavlov, Anohin, Szokolov, Pribam, Lorenz, Hols már foglalkoztak e kérdésekkel, erről azonban, sajnos, nem beszél részletesebben.) Lukács azokat a reflexeket vizsgálja, „... amelyek az 1. jelzőrendszerrel az érzéki közvetlenségben egyeznek meg, a másodikkal az a lényeges jellegzetességük közös, hogy ők is a jelzések jelzései". (22. o.) Megmutatja, hogy az e reflexeket tükröző 1'. jelzőrendszer alapja is az emberi gyakorlat, a munka, s az általa létrejött szabadidő. Kifejti, hogy az 1'. jelzőrendszer rendkívül ingatag, és viszonylag hamar átmegy a másik kettőbe. Ezt a háziállatok élete, különösen pedig a patológia tényei bizonyítják, egyben kellő magyarázatul szolgálva arra, hogy skizofrének — akiknek gondolkodási képessége teljesen megzavarodott, tehát második jelzőrendszerük nem funkcionál — miért és hogyan tudják magukat képszerűen kifejezni.

Elsősorban azt vizsgálja azonban Lukács, hogy az 1'. jelzőrendszer milyen szerepet játszik a műalkotások létrehozásában és befogadásában, „... hogy az 1'. jelzőrendszer szerepe mind a produkció, mind a befogadás szempontjából mennyiségileg és minőségileg megnövekszik: míg korábban a valódi gyakorlatnak pusztán csak szolgáló résztvevője volt, most a létezésben és a mimézis egyes mozzanatainak összekapcsolásában irányító és vezető, meghatározó erővé változott". (92. o.)

A művészek az alkotásfolyamatban a visszatükrözés és ábrázolás minden elemét az 1'. jelzőrendszernek rendelik alá, melynek ezzel létrejön egy olyan minősége, amellyel a mindannapi életben nem rendelkezik. Ez egyben azt is elárulja, hogy e jelzőrendszer a benne rejlő lehetőségeket a művészet szférájában tudja igazán kibontakoztatni, s ezért az 1. 2. jelzőrendszertől való különbségeit is itt lehet csak igazán megragadni. Lukács az alapvető különbségeket a következőkben fogalmazza meg: „Először is a felidéző élmény visszavezet ugyan a valósághoz, de egészen más szemszögből, mint a 2. jelzőrendszer. Egyrészt a valóságot főként mint konkrét teljességet éli át, ... az, ami a valóságban szétszórtan, véletlenektől megzavarva stb. érvényesülne, itt egy magasabb rendű értelmesség koncentrált formájában jelentkezik. Másrészt ez az élmény a végérvényesség hangsúlyával is rendelkezik. Másodszor: az itt végrehajtott objektiváció egyáltalán nem szűnteti meg az ábrázolt tárgyi világ szubjektumra való vonatkoztatottságát ... Harmadszor: ez a szubjektum társadalmi, mégpedig nemcsak magán-, hanem magáértvalóságában is ...

Természetesen minden kimondott szavunk, minden megtett mozdulatunk feltételezi, hogy társadalmilag érthető. Ez azonban a művészetben emócionálisan azonnal hat és a szubjektumra vonatkozik, úgyhogy egy műalkotástól megérintett szubjektumnak elkerülhetetlenül mint egy közösség tagjának kell rendelkeznie érzéseivel." (98—99. o.)

Lukács György koncepciójából itt csupán egyetlen problémát szeretnénk kiemelni, a tudatosság és az 1'. jelzőrendszer kapcsolatát.

Lukács a tudat és a tudattalan esztétikai viszonya vizsgálatának történeti áttekintése után megfogalmazza saját véleményét az 1'. jelzőrendszerrel kapcsolatban. A szilárdan rögzített feltételes reflexeknél jelentkezik a tudat és a tudattalan kapcsolata, közöttük szakadatlan kölcsönhatás áll fenn. E kölcsönhatás folyamatában az ember a feltételes reflexeket nagyrészt tudatosan tudattalanná változtatja. A megmaradt tudatos cselekvések többsége az 1'. jelzőrendszer közvetítésével valósul meg. Nézetét a következőkben summázza: „Mindezideig az 1'. jelzőrendszert különböző megnyilvánulási formáiban vizsgáltuk meg, és a megállapított tények összességéből ki kellett derülnie, hogy lényegét tekintve a tudatosság sajátos formája. Lényegét az határozza meg, hogy jelzések jelzése, és már ez is szigorú párhuzamosságot teremt közte és a második jelzőrendszer között, és elhatárolja a feltétlen és feltételes reflexektől. Életben betöltött szerepe, mint ezt sokféleképpen ecseteltük, egyértelműen mutatja, hogy a tudatosság specifikus formáját képviseli, amely olyan helyzetekben működésképes, ahol a különös feltételek és körülmények által meghatározott cselekvésmódok következtében a tudatosság normális és megszokott formájának csődött kellene mondania." (133. o.)

A művészi tudatosságnak ezt a sajátos természetét vizsgálva Lukács megmutatja, hogy ez a fajta tudatosság csak magában az alkotó folyamatban válik hatékonnyá, s ha vannak is olyan művészek, akik alkotó tevékenységük tapasztalatait gondolatilag általánosítják, ennek eredményei gyakorlatukban csak akkor hathatnak, ha az 1'. jelzőrendszernek alárendelődve, az általa irányított folyamat szerves részévé tudnak válni. A művészi tudatosságnak a művészetben nem kell okvetlenül gondolatilag is megfogalmazódnia. Igaz ugyan, hogy sokan csak a fogalmilag kifejezett pszichés tevékenységet tekintik tudatosnak, ez azonban egyoldalú racionalizmus, s a művészet lényegének félreismeréséhez vezet.

Lukács a művészetben megnyilvánuló tudatosság sajátos jellegét Goethéhez kapcsolódva vizsgálja. „Számunkra itt elméletileg az a legfontosabb — írja —, hogy Goethe szerint az, amit az igazi műalkotások fejeznek ki, »még minden nyelven kimondva is kimondhatatlan« marad." (141. o.) Ez a „kimondhatatlan" azonban nem irracionalitás, hanem a valóság olyan mozzanata, amelyet csak a művészet képes kifejezni. Mint Goethe mondja: „A szép olyan titkos természeti törvények manifesztációja, amelyek megjelenése nélkül örökre rejtve maradna." (Idézi Lukács uo.) A tudatos tehát nem szükségszerűen azonos a fogalmi kifejezéssel, ez annak csak egy része, a 2. jelzőrendszer tartománya. Ugyanakkor a „kimondhatatlan" sem azonos szükségszerűen a „tudattalannal", hanem vonatkozhat olyasmire, aminek gondolati-szóbeli megfogalmazása nem fontos, illetve másodlagos jellegű. Persze kísérletet tehetünk arra, hogy egy műalkotásban rejlő tudatosságot fogalmilag fejezzünk ki, de minél gazdagabb egy műalkotás, annál kimeríthetetlenebb, s ezért gondolatiságának fogalmi megragadása csak megközelítő lehet. (A műalkotások ilyen minőségéből is fakad, hogy különböző korok újraértelmezhetik őket.)

Lukács az 1'. jelzőrendszer beszédbeli megvalósulási módját, a költő nyelvhez való viszonyát is vizsgálja. A belső monológgal azonban, annak ellenére, hogy a beszéd kérdését érinti — sőt Otto Ludwig *Shakespeare-tanulmányok* című művéből idézi a következőt: „Shakespeare alakjai mintegy hangosan gondolkodnak" —, nem foglalkozik, sem itt, sem munkájának filmmel foglalkozó részében. Így nem tér ki Eizenstein belső monológgal kapcsolatos kereken harminc év előtti elméletére sem, amely a művészi visszatükrözésnek leglényegesebb jegyeit tárta fel, ha az általánosításnak még nem is oly magas szintjén, mint amilyenen az 1'. jelzőrendszerrel kapcsolatban Lukács fejtegeti.

Ez az elmélet az intellektuális film koncepciójában meglevő túlzások korrigálásával kapcsolatban alakult ki: „És talán éppen ennek következtében született az intellektuális filmből új elméleti koncepció: a »belső monológ« elmélete, az intellektuális film kicsiny magzata." (*A filmforma: új problémák*, 182. o.) A belső monológ elmélete történetileg Eizenstein amerikai útjához kapcsolódik. Eizenstein részletesen leírja, hogy miközben Dreiser *Amerikai tragédiá*jának forgatókönyvét írta, hogyan találta magát szemben vele, s hogyan dolgozta ki. A probléma abban koncentrálódott, hogy a „csónakbaleset" során Clyde lelkében végbemenő bonyolult, ellentmondásos folyamatokat nem lehetett külsődleges eszközökkel bemutatni — ez vezetett a belső monológhoz. A témát tudatosan úgy dolgozta át filmforgató-könyvvé, hogy megmutassa: a tőkés társadalomban az emberi sorsok, tragédiák hogyan függnek össze a társadalom kapitalista szerkezetével. (Maga Dreiser örömmel üdvözölte ezt az átdolgozást, az amerikai filmvállalkozók tetszését viszont, érthető módon, nem nyerte el.)

A tudatos világnézetből fakadó megoldásokra utalva írja Eizenstein: „Az ilyen megoldás a tisztán formai módszerekre is kihat. Kifejezetten ennek volt köszönhető, hogy megszületett a filmi »belső monológ« fogalma; egy olyan elgondolás, melyen már hat év óta töprengtem. Tehát már jóval azelőtt, mielőtt a hangosfilm megjelenése lehetővé tette volna az ötlet gyakorlati megvalósítását." *(Gyakorlati tanfolyam. Forma és tartalom* I. 149. o.)

Eizenstein felismerte, hogy a belső monológban jelentkező törvényszerűségek egyben a művészet egészét meghatározó törvények is: „Külön megjegyzésre méltó itt a tény — s részemről a kérdés feltevésének ez az oka —, hogy a belső beszéd szerkezeti törvényei pontosan azonosak azokkal a törvényszerűségekkel, amelyek azoknak a törvényeknek a gazdag változatosságán nyugszanak, amelyek *megszabják a művészi alkotások formai felépítését és szerkezetét.*" *(A filmforma: új problémák. Forma és tartalom.* I. 183. o.)

E törvényszerűségeket vizsgálva Eizenstein úgy találja, hogy a belső monológ törvényszerűségei az emberi tudat fejlődésének egy kezdeti, prelogikus, szenzuális szakaszában gyökereznek: „A belső beszéd pontosan az érzékleti-képzeleti szerkezet fokán áll, nem éri el a logikai megformulázás fokát, amelybe a beszéd belezárja magát, mielőtt kilépne a külvilágba." (183. o.)

A művészet érzéki-képzeleti vonatkozásait — a képi gondolkodás problematikáját — az esztétika története folyamán többen is kifejtették. Eizensteinnél az az új, hogy ő a szenzuális gondolkodást elkülöníti a tudattevékenység beszédben megjelenő fogalmi-gondolati fokától, önálló minőségnek fogja fel. Szerinte a kettő között minőségi különbség van, amely az emberiség fejlődésének folyamatában éppúgy megragadható, mint az egyes embernél. Hatásában egyik tudattevékenységet „logikus-informatív"-nak, a másikat

„emócionális-szenzuális"-nak tartja. Ugyanakkor azt is látja, hogy „a két gondolkodási típus közötti határvonal mozgékony és rugalmas". (198. o.)

Azt hiszem, ennyi is elégséges ahhoz, hogy megláthassuk: a szenzuális gondolkodás eizensteini felfogása, amelyhez Eizenstein a maga művészi gyakorlata és a belső monológ elméletének kidolgozása során jutott el, nem más, mint a Lukácsnál tárgyalt 1'. jelzőrendszer. A kettő között nincs lényegi különbség — e véleményünket tovább erősítik Eizensteinnek e problémakörhöz kapcsolódó más megállapításai is —, a differencia itt talán csak annyi, hogy Lukács megfogalmazása szabatosabb, általánosítása a tapasztalatok szélesebb körén alapul, s szervesen beilleszkedik egy általános esztétikai koncepcióba.

A nagy montázs-módszerek kialakulásánál már láttuk, hogy Eizenstein milyen nagy szerepet tulajdonított a tudatosságnak, s azt is végigkísértük, hogy ez vitte el őt az intellektuális filmhez. Az értelmi oldal itt történt túlhangsúlyozása, illetve ennek korrigálása szülte azután a belső monológ elméletét. A belső monológ és a szenzuális gondolkodás hozzá kapcsolódó elmélete, az érzelmi és értelmi oldal harmonikus viszonyának megteremtése az az alap, amelyből kiindulva Eizenstein kidolgozza a filmművészetben konkréten megvalósuló tudatosság minőségét. Ez nem fogalmakban megfogalmazott tudatosság (ez csak az intellektuális film túlhajtása volt), hanem az objektív tartalmak sajátos filmi eszközökkel való feltárása. A filmművészet tudatossága nem merül ki az értelmi és az érzelmi oldal statikus egységében. „Egy művészi alkotás dialektikája egy igen különös »kettős egységen« alapul. A műalkotás hatásossága abban rejlik, hogy egy kettős folyamat valósul meg benne: heves progresszív felemelkedés a tudatosság legmagasabb fokára, s ezzel egyidejűleg a forma szerkezeti eszközeivel történő behatolás a szenzuális gondolkodás legmélyebb rétegeibe. A folyamat e két vonalának poláris elkülönülése hozza létre a tartalom és forma egységének az igazi remekműre oly jellemző, jellegzetes feszültséget. Enélkül nincs is igazi műalkotás." (199—200. o.) A tudatosság a filmművészetben a valóság lényegének a filmművészet eszközeivel való olyan feltárása, amelyre a megismerés más formái, illetve a művészet más ágai nem képesek.

Eizenstein a szenzuális gondolkodást a tudatosság alapján határolja el az érzéki-képzeleti szféra más területeitől (az 1. jelzőrendszertől). Ugyanakkor szerinte is a tudatosság magas foka rokonítja a szenzuális gondolkodást a 2. jelzőrendszerrel.

Mindeddig Eizenstein és Lukács nézetei lényegében megegyeznek, a különbség ott kezdődik, hogy Lukács a filmművészettől megtagadja a művészi tudatosság „csúcsait", míg Eizenstein a filmművészetet alkalmasnak tartja a „csúcsok" elérésére.

Úgy véljük, Lukács filmmel kapcsolatos nézetei ellentmondásban vannak általános törekvéseivel. Helyesen bírálja a tudatosság fogalmának leszűkített felfogását, azt, hogy a tudatosságot nem szabad azonosítani a csak logikailag-gondolatilag megragadható, kifejezhető tudatossággal. A művészetben megnyilvánuló tudatosság specifikumának a más nyelven (elsősorban a fogalmi beszédben) „kimondhatatlant" tartja. Úgy véljük azonban, hogy az emberi személyiségnek, külső és belső világának vannak olyan tartalmai, amelyeket egyedül és kizárólag a filmművészet tud kimondani a maga egynemű közegével, a mozgó vizualitáshoz kapcsolódó audivitással.

Eizenstein is elmondja az *Amerikai tragédia* forgatókönyvi változata

kapcsán felvetődött problémákról, hogy a regényben leírt egyes élethelyzeteket csakis a film nyelvén lehet kifejezni. Példának ismét a „csónakbalesetre" kell utalnunk, ahol „A felvevőgépnek be kellett hatolnia Clyde »bensejébe«. A külső eseményekkel — a csónakkal, a mellette ülő lánnyal, saját cselekedeteivel — párhuzamosan láthatóvá és hallhatóvá kellett tennem Clyde gondolatainak vad száguldását is." *(Gyakorlati tanfolyam.* 150. o.) Eizenstein összehasonlítja Dreiser leírását az ő megoldásával, s megállapítja, hogy az adott esetben az irodalom tehetetlennek bizonyult — a film a maga szintetikus jellegénél fogva a többi művészetnél nagyobb lehetőségekkel rendelkezik „az ember folytonosan változó érzelem- és gondolatvilágnak tükrözésére". *(Eredményeink. Forma és tartalom I.* 251. o.)

Eizenstein a belső monológgal és a szenzuális gondolkodással kapcsolatos elméletével összefüggően a montázsra vonatkozó megállapításait is tovább konkretizálja: „. . .a montázs — szerkezetében — nem egyéb, mint a gondolati folyamat törvényszerűségeinek a rekonstrukciója". *(Gyakorlati tanfolyam.* 153. o.) Megállapítja, hogy a montázs szorosan kapcsolódik a szenzuális gondolkodáshoz, megvalósulási eszközévé válik, ugyanakkor a szenzuális gondolkodás törvényszerűségei a montázs lényegét, minőségét, formáját is meghatározzák, sőt a művészetnek is alaptörvényei: „S így érkeztünk el végül is a belső alapelvek végső forrásához, melyeken nemcsak a montázs törvényszerűségei nyugszanak, hanem minden műalkotás belső felépítésének alapjául is szolgálnak — *a művészi nyelvezet alaptörvényeihez általában*—, azokhoz az általános érvényű formai törvényszerűségekhez, melyek tehát nemcsak a filmművészetet uralják, hanem egyformán vonatkoznak minden művészetre." *(Dickens, Griffith és mi. Forma és tartalom I.* 329. o.)

Ezek az alapelvek a kompozícióban öltenek formát.

V. A kompozíció kérdései

Eizenstein a kompozíció problémáival a harmincas évek elején kezd behatóbban foglalkozni, s eredményei néhány éven belül jelentős elméleti tanulmányokban realizálódnak.

Belső gondolati fejlődését tekintve az intellektuális film, a belső monológ, a szenzuális gondolkodás voltak azok a csomópontok, amelyeket kidolgozva eljutott a kompozíció problémáihoz. Az intellektuális film elméletének túlzásait elemezve igyekezett a benne levő racionális elemeket megmenteni. Úgy látja, hogy az alapvető hiba nem az intellektuális filmmel kapcsolatos elmélete lényegében volt, hanem a gyakorlati alkalmazásában. Újfajta alkalmazási móddal kezd tehát kísérletezni, hogy megmenthesse az intellektuális film értékeit, konkrétan az vezeti át a kompozíció problémáihoz. *A filmforma: új problémák* c. 1935-ben írt cikkében elmondja, hogy ez az új alkalmazási mód, amelynek keresése munkájának alapja, „mint a filmforma — és kompozíciós munka — hipotézise, miként válik napról napra egyre inkább a mindennapi gyakorlat egyedül logikus elméleti összegeződésévé". (179. o.)

A kompozíció problémái felé fordította, mint ugyanebből a cikkből megtudjuk, az életében beállt fordulat is. 1936-ban a *Bezsini rét* c. film forgatásához kezdett. A film a falusi osztályharc problémájáról szólva, Pavel Morozov úttörő meggyilkolását mondta volna el. Eizenstein a forgatókönyvet az elhangzott kritikák alapján többször átdolgozta (e munkába Bábelt is bevonta), Kétéves munka után azonban hivatalos helyről érte éles bírálat, a film elké-

szült részeit formalistának minősítették, és a forgatást is leállították. (A filmszalagok jelentős része az evakuációban elveszett, a megmaradt részekből készült összeállításst a Szovjetunióban 1967 tavaszán mutatták be a filmszakma képviselőinek.)

Jurjenyev *Eizenstein Válogatott műveinek* 6 kötetes kiadásához írt előszavában ezzel kapcsolatban a következőket írja: „A *Bezsini rét* tragikus sorsában a durva adminisztrálgatás olyan módszerei tükröződnek, mint a művész iránti bizalmatlanság, önkény, melyek a sztálini személyi kultusz következményei voltak. Eizenstein kénytelen volt nemcsak abbahagyni munkáját, de elméletileg is igazolnia kellett az erőszakot, meg kellett kritizálni saját — valódi és vélt — hibáit. Cikke, *A bezsini rét hibái*, a művész igazi tragédiájának dokumentuma, ennek ellenére távol áll a sértettségtől, az önmagába vonuló megbántottságtól, telve van a szovjet filmművészet sorsáért érzett gondokkal, a kollektívával, a szovjet kultúrával, a néppel való organikus kapcsolat szükségességének érzésével." (I. köt. 51. o.)

A történtek súlyos válságot idéztek elő Eizenstein életében. A gyakorlati filmrendezés területével való kapcsolatai is lazábbakká váltak, továbbra is a Moszkvai Összszövetségi Állami Filmintézetben tanított. Mindezek hatására fokozottan az elmélet felé fordult. Azáltal viszont, hogy az elméleti munka került előtérbe, megváltozik a jellege is. Eizenstein maga mondja el, hogy a megelőző korszak elméleti vizsgálódásai közvetlen művészi vagy politikai irányúak voltak, jelenlegi munkássága akadémikus.

A formaalkotás általános módszereivel már a belső monológ elmélete, a szenzuális gondolkodásmód vizsgálatánál is foglalkozott. A szenzuális gondolkodás tanulmányozása közben ráébred, hogy ennek törvényszerűségei mily kevéssé vannak feltárva, holott ezek vezetnek el a formai szerkesztés és a kompczíció belső törvényszerűségeihez: „. . .kiderítettük, hogy *a belső gondolkodás törvényszerűségei képezik egyszersmind a művészi* formaalkotás kompozíciós törvényszerűségeit is." (202. o.) Most, a kultúra egészét vizsgálva, ez a felfogás kiteljesedik: a filmművészet minden eddig vizsgált problémáját — így a montázst is — a dolgok belső természetébe való behatolás, a kompozíció aspektusából elemzi.

Véleménye szerint a műalkotás kompozícionális problémájának megoldásában a művésznek három szorosan összetartozó feladatot kell megoldania: ki kell fejeznie a műalkotás tárgyának objektív tartalmát, tükröznie kell a művész tárgyhoz való viszonyának minőségét, végül pedig ezt a viszonyt át kell vinnie a műalkotás befogadójára, hogy ezzel bevonja az alkotás-folyamatba. Eizenstein ezeket az összefüggéseket a *Patyomkin páncélos*t elemezve *A film szerkezete 1939* c. munkájában mutatta meg. Ebben tulajdonképpen a kompozíció problémáival foglalkozott részletesen. Itt a kompozíciót mint „az ábrázolás szerkezeti törvényét" határozta meg. Azt vizsgálja, hogy az ábrázolás tárgya és a szerkezeti törvény, amely szerint az ábrázolás megvalósul, milyen viszonyban lehet egymással. A leggyakoribb s legtermékenyebb az az eset, amikor a kompozíciós törvények az ábrázolás tárgyán nyugszanak. Különböző emberi érzelmi állapotokat vizsgálva megállapítja: „Még ezekben a legegyszerűbb esetekben is tökéletesen nyilvánvaló, hogy mi táplálja a kompozíciót és miből meríti gyakorlatát és anyagát: *a kompozíció az ábrázolt jelenség szerkezeti elemeiből áll*, s ezekből állítja össze az őt *hordozó mű felépítésének törvényét.*" Minthogy az ábrázolás tárgya legtöbbször az ember, a művész „. . . a kompozíció minden elemét először és legfőként *az ember*

érzelmi viselkedésének szerkezetéből meríti . . ." (211. o.) Hivatkozik ezzel kapcsolatban Bachra, aki a kompozíció alapelveinek ember felőli megközelítését hangsúlyozta, és Diderot-ra, aki szerint a vokális és az instrumentális zene kompozícionális elvei egyaránt az emócionális élőbeszédből származnak.

Felismerve, hogy a műalkotás akkor hat elementáris erővel a befogadóra, ha komponálisi törvényszerűségei megegyeznek az emberi érzelem szerkezetének törvényszerűségeivel, Eizenstein művészi gyakorlatában is igyekezett megvalósítani (számtalan kiváló példát szolgáltat ehhez *A jégmezők lovagja).* A másik eset az, amikor nem az ábrázolandó tárgy természetével, szerkezetével harmonizálnak, hanem a szerzőnek a tárgyhoz való viszonyával. Erre Eizenstein az *Anna Kareninából* hoz példákat, kimutatva, hogy a regény kompozíciója Tolsztojnak az ábrázolt tárgy iránti magatartásából fakad.

Láttuk, hogyan szervezte meg Eizenstein a kép és hang viszonyát az audio-vizuális montázs esetében. Ezzel kapcsolatos tapasztalatait általánosítva megállapítja, hogy a film csak úgy alkothat szerves egységet, ha minden mozzanatát ugyanazok a komponálási törvények hatják át. A szerves egységhez azonban, folytatja, az ideológiai, a kompozícionális, a stilisztikai stb. elemeknek is harmonizálniok kell. Ezek nem egyforma jelentőségűek; a meghatározó az ideológiai komponens. A film különböző epizódjainak egy ily módon létrejött szerves egységbe kell beleilleszkedniök: „A filmben az a művészet, ha minden egyes töredéke szerves részévé válik az organikusan megkomponált egésznek. Az ilyen »organikus« funkciójukat már jóelőre számbavett és ily módon egy átfogó jelentésű alapvető szerkezeti elgondolás szerint felvett töredékek egy szerves egység alkotóelemeivé kell, hogy váljanak. Az egymással össze nem függő, magukban álló etüdöknek tehát semmiféle értékük nem lehet." *(Gyakorlati tanfolyam.* 137. o.)

Eizenstein a szerves egységgel kapcsolatban az esztétikatörténet tanulságaira is hivatkozik. Különösen érdekes Nietzschére való hivatkozása: „Mi a jellemzője minden irodalmi dekadenciának? Az, hogy az életerő számára szűkké válik az egész. A szó felülkerekedik és kiugrik a mondatból, a mondat túl hosszúra nyúlik és elhomályosítja a lap értelmét, a lap pedig életet kér az egész rovására — az egész többé már nem egész . . . Az egész mint olyan már nem él, s már nem is egész, hanem összetett, összefoglalt, mesterséges, természetellenes produktum." *(Az érzékek szinkronizálása. Forma és tartalom.* II. 101. o.)

A kompozíciót s a hozzá kapcsolódó szerves egységet vizsgálva Eizenstein kialakítja az organikusság és a pátosz fogalmát. Mindkettő rendkívül nagy szerepet játszik nála, végeredményben a művészet s benne a filmművészet lényegével kapcsolatos álláspontját fogalmazza meg bennük, sajátos — az általános esztétikai gondolkodást is előbbre vivő — módon fejtve ki velük kapcsolatban a mimézis és katharzis szerves egységét.

Az organikusság fogalmában a mimézis, a művészet valóságvisszatükröző lényegét megszabó törvényszerűségeket általánosítja. Visszanyúl Engels meghatározásához, amely szerint „az organizmus egy magasabb egység . . ." Eizenstein azt kívánja megmutatni, hogy a valóban organikus művészet a valósághoz való emberi magatartás, más emberi magatartásmódokkal (tudomány stb.) nem pótolható magasabb egységű objektivációja.

Eizenstein szerint kétféle organikusság van. Az egyik, amelynek a mű egészét irányító-létrehozó szerkezeti törvényei a természetnek nem törvényei,

a másik, amikor természeti törvények is. „Ezt a fajta szervességet elnevezhetnénk *különleges* vagy *kizárólagos természetűnek* is. S itt érkezünk el a ponthoz, melynek különleges érdeklődésünk szól. Olyan esettel állunk itt szemben, ahol egy műalkotás — tehát egy *művi, mesterséges alkotás* — pontosan azokon a törvényszerűségeken épül fel, melyek szerint a jellegzetesen *nem mesterséges alkotás* — tehát a természet organikus jelenségei — épülnek" — *(A film szerkezete*, 222. o.)

E felismerés alapján kezdte vizsgálni a természet legalapvetőbb törvényszerűségeit, majd a művészet kompozícionális elveként való megvalósulásukat. Az organikusság kifejtéséből kiindulva ily módon jutott el a csak a szenzuális gondolkodásban érvényesülő és az emócionális élőbeszédben is megjelenő törvényszerűségektől a természet egészét s egyúttal az organikus műalkotás kompozíciós törvényeit is meghatározó törvényszerűségekig.

Másik alapvető fogalmán, a pátoszon olyan hatást ért, amely arra kényszeríti a nézőt, hogy „kikeljen magából", — „. . .egy mű pátoszának hatása abban áll, hogy a nézőt extázisba hozza". (227. o.) A pátosz a kompozíció útján jut kifejezésre. A szerző ugyanis a kompozícióval — mely a témához való viszonyát is megtestesíti — készteti a nézőt arra, hogy hozzá hasonlóan viszonyúljon a témához. Saját művészi gyakorlatából Eizenstein az ogyesszai lépcső-jelenet rendezését hozza fel példának. Itt a tömeg, felkavart lelkiállapotát sajátos kompozíciós eszközökkel — lefelé-felfelé irányuló, sebesünnepélyesen lassú mozgással, a tömeg mozgásával szemben a magányos anya mozgásával stb. — fejezi ki és közvetíti a nézőkhöz, létrehozva az ábrázolási mód minőségi ugrását; az elbeszélés átcsap szimbolikus ábrázolásba (a kőoroszlán montázsa). „Az ogyesszai lépcső képsorát olyan kompozícionális szerkezet jellemzi tehát, mely teljes összhangban áll egy pátosztól elragadott ember fentebb vázolt viselkedésével; szerkezetét az ellentétekbe való átmenet jellemzi: a káoszt felváltja a ritmus, a prózát a költői hangnem stb. Az akció minden megtett lépésnél *emelkedő* minőségi ugráson megy keresztül, egyre intenzívebb, magasabb dimenziót ér el." (233. o.)

A jelenetet szervező kompozíciós törvények az egész filmben hatnak, a patetikus szerkezet folyamatosan teremti meg az extázis állapotát, tölti el a nézőket az emóció legmagasabb fokával, a pátosszal, kiváltva a kathartikus hatást.

Az organikusság és a pátosz a mű magasabb egységében összeolvad, egymás hatását erősítve az érzelmi és értelmi oldalak sajátos szintézisben ragadják meg az emberi személyiség komplex világát, s így alakítják öntudatát. Mindez azonban csak akkor van így, ha „. . . létrejön a mű szervessége, tehát ha a mű megfelel a magasabb egység feltételeinek, ha eléri a pátosz általunk használt értelmezésű — magaslatait, ha a mű témája, eszmei tartalma szerves és folyamatos egységben fonódik össze a szerző eszméivel, érzelmeivel, egész lelkületével; ha ez a szervesség maga a legsúlyosabb konstrukciós formákhoz is képes hozzáidomulni, ha a szerző szakmai tudása eléri a formai tökéletesség legvégső határait, akkor és csak akkor szólhatunk egy műalkotás igazi szervességéről, mely egyenrangú társként sorolható a természeti és társadalmi jelenségek közé, egyenlő jogokkal, független, önálló alkotásként." (236. o.)

Eizenstein a kompozíció kapcsán leszögezi: „Így hát a film módszertana, ha teljesen magunkévá tesszük, képessé tesz majd bennünket arra, hogy feledezzük és megértsük a művészet módszerét általában." *(Eredményeink,*

260. o.) A filmművészet módszertanának ilyen szempontból való vizsgálatára a kompozíciónak mint a művészi alkotófolyamat leglényegesebb problémájának elemzésére kerül sor a *Nemközömbös természet* c. tanulmányában. Ez a mű, melyben páratlanul gazdag művészi tapasztalat és az ismeretek csodás bősége sűrűsödik össze, Eizenstein elméleti fejlődésének a csúcspontja.

VI. Eizenstein montázsra vonatkozó nézeteinek további fejlődése. Az audio-vizuális montázs II.

A mű fentebb taglalt magasabb egysége megvalósításának a montázs az eszköze. A filmművészet kompozíciós törvényeinek feltárásával tehát a montázs értelmezése is továbbfejlődik, illetve új montázsformák jönnek létre. A műalkotás szóban forgó magasabb egységét valójában csak a fejlett audio-vizuális montázs tudja megteremteni.

Tanulmányunk elején elmondtuk, hogy Eizenstein montázsfelfogása a maga kialakulási folyamatában átfogja a képek komponálási módjától a valamennyi művészet művészi módszere alapjáig terjedő szférákat. Követtük Eizenstein montázsfelfogásának fejlődését az audio-vizuális montázs kialakulásáig, nem vizsgáltuk azonban későbbi fejlődését, éppen csak utaltunk arra hogy a belső monológgal és a kompozícióval kapcsolatos nézetei hatottak a montázs-értelmezésére is. Nézeteinek változását, azt, hogy minden egyes fejlődési szakaszában felülvizsgálja, pontosítja, konkretizálja addig vallott álláspontját, Hérakleitoszra hivatkozva maga indokolja meg: „. . . egyetlen esztétika sem helyezkedhet egyazon elvi álláspontra fejlődésének különböző szakaszaiban". *(A filmforma: új problémák*, 175. o.)

A szovjet filmgyártásnak volt egy periódusa, amikor a montázst mindennek kiáltották ki (a nagy montázsegységek kialakulásának, az intellektuális film koncepciója első megfogalmazásának periódusa). E korszak hibáját Eizenstein abban látja, hogy sok filmrendezővel együtt jómaga is csak a montázsrészek egymás mellé helyezésének különböző lehetőségeivel törődött, s nem fordítottak figyelmet az egymás mellé helyezett képekben tükrözött tartalmak problémájára. Szerinte ez a hiba abból származott, hogy elbűvölték őket a filmszalag újonnan felfedezett tulajdonságai, lehetőségei. Az intellektuális film koncepcióját kialakítandó egy olyan problémával foglalkoztak (két kép viszonyából új fogalom), amely nem tipikus az átlagos filmkompozícióban. Volt azután egy olyan szakasz, amikor csupán a tartalom fontosságát hangsúlyozták, a montázst viszont semminek sem tekintették (a harmincas évek elején, a hangosfilm elterjedése idején). Eizenstein ezt az álláspontot soha sem tette magáévá, sőt — elismerve az előző időszak túlzásait — a harmincas évek közepén határozottan fellépett a montázs lebecsülése ellen. A feladat most az, írta, „. . . hogy a formát végre ismét az eszmei tartalom színvonalára emeljük" . . . a filmkifejezés formái és eszközei továbbfejlődésének látszólagos pangása elkerülhetetlen következménye az érdeklődés új irányba fordulásának, mely még a mai napig is tart. És ez a film tartalmi kérdéseinek és problémáinak eszmei megfogalmazása, a tematika elmélyítése és kiszélesítése." (176—177. o.) A két időszak lényegét röviden így foglalja össze: „Az egyik véglet tehát abból állt, hogy csak az egyesítés technikájával (a montázs-módszerekkel), a másik pedig csak az egyesített elemekkel (a felvétel tartalmával) foglalkozott." *(Szó és képzet*, 25. o.)

Eizenstein a montázs lényegét vizsgálva mind több hasonlóságot fedez fel a montázs és az ember tudati tevékenységének törvényei között. Véleménye szerint a montázs szerkezeti felépítése azonos az emócionális élőbeszéd szerkezetével, az „érzelmi logika" törvényeivel. A szenzuális gondolkodás, a belső monológ és a montázs közös lényege alapján megállapítja: „A montázs ereje éppen abban rejlik, hogy a néző érzelmeit és értelmét belevonja magába az alkotó folyamatba . . . A néző nemcsak látja a kész mű megjelenített elemeit, de egyúttal át is éli a képzet felbukkanásának és megszületésének dinamikus folyamatát, Ugyanúgy, ahogy annak idején a szerző is átélte." (43. o.) (Igaz, napjaink montázs-bírálói ezt éppen a montázs hibájául róják fel.) A lényeg: a montázs a képzet felkeltésében betöltött szerepével a nézőt is alkotó munkára készteti.

A montázzsal kapcsolatos nézetei fejlődésének egy további nagyon fontos állomása annak kimutatása, hogy a montázs-elv nemcsak a filmművészetben funkcionál, hanem a művészetek egészében. Sőt, pontosabban, a montázs már a film megszületése előtt jóval létezett, a film csak az igazi jelentősége kibontakozásának a lehetőségét teremtette meg. Széles körű enciklopédikus tudáson alapuló érveléséből elég, ha Dickens és Griffith egymáshoz való viszonyának elemzésére, a Puskin művészetében kimutatott montázs-problémáknak, vagy Leonardo da Vincinek az özönvíz festői ábrázolásához készített jegyzeteinek az elemzésére utalunk. Ez utóbbi igen jól érzékelteti Eizenstein felfogását arról, hogy a montázs minden művészet területén érvényesül: „Azért választottam e különös példát, mert ebben az özönvíz audio-vizuális képe csodálatos tisztasággal rögződik." (37. o.) Miután hosszan idézi Leonardo da Vinci jegyzetét („Oh jaj, hány és hány édesanya tartotta ölében és siratta megfulladt magzatát, s az ég felé kitárva karjait sikoltva szegült szembe az istenek haragjával . . ." (39. o.), elmondja, hogy ez a leírás sokkal inkább az „időbeli", mint a „térbeli" művészetek jellegzetességét mutatja. A leghatásosabb részletek (a premier planok) a leírás közepén, a csúcsponton találhatók, itt írja le Leonardo az embereket és élményeiket. Ez a leírás (s az ezt esetleg megvalósító festmény) egy teljesen meghatározott mozgást követ, a cselekmény egyre intenzívebbé válik, s a néző figyelmét azután ebben a meghatározott sorrendben irányítja a vásznon — ez nem más, mint a montázs, amely „ . . . a különálló részek egymás mellé helyezésével megvalósítja a téma általánosítását és szintézisét". (41. o.)

Végkövetkeztetése: „Azonban akár képről, akár hangról, akár egy képhang kombinációról, akár egy képzet vagy egy helyzet megalkotásáról, akár a dráma szereplői képzetének szemünk előtti »mágikus« megtestesüléséről — s akár Milton, akár Majakovszkij műveiről legyen is szó — ugyanaz a montázsmódszer van mindenütt jelen." (69. o.)

Eizenstein a montázst összekapcsolja a gondolkodással általában is. Abból a régebbi téziséből kiindulva, hogy a forma szerkezetének alapja a teljes emberi humanitás, megállapítja, hogy a montázs sem csupán a szenzuális gondolkodáshoz kapcsolódik, hanem az ember egész tudati tevékenységéhez. Ilymódon a montázs-elv túlmutat a művészet területén s a benne jelentkező törvényszerűségek az emberi tudatot általában jellemzik. Az ily módon gazdagabbá, tartalmasabbá vált montázs-elv, visszatérve a művészetek területére, elősegíti a művészi tudatosság realizálódását. Kimutatja, hogy a montázs mint olyan szükségszerűen hordoz ideológiai tartalmakat, tehát a művészi módszer minőségének fontos meghatározója. Ezzel kapcsolatban összehasonlítja Griffith

és a szovjet iskola montázs-felfogását. Kimutatja, hogy Griffith párhuzamos montázs-koncepciója világnézetének dualisztikus jellegéből fakad, hogy „... a Griffith-féle montázs fogalmában félreismerhetetlenül tükröződik a burzsoá társadalom gondolkodása". *(Dickens, Griffith és mi,* 310. o.) Az orosz montázs lényeges vonásait elemezve kimutatja, hogy ez a szocializmus művészi módszerének, a szocialista realizmusnak válik legfontosabb eszközévé, megvalósítva a tudatosság legmagasabb fokát, a pártosságot. Mint írja: ez a fajta „... montázs-szerkesztés a gondolkodásnak egy bizonyos meghatározott szerkezetén és rendszerén alapul; ez viszont csak a kollektív tudat útján jöhet és jön létre, mely nem egyéb, mint az emberi társadalom egy új (szocialista) fejlődési fokának tükröződése, az eszmei és filozófiai nevelés gondolkodásbeli eredménye, mely elválaszthatatlan kapcsolatban áll a társadalom szociális szerkezetével." (322. o.)

Napjainkban sokat beszélnak a montázs háttérbe szorulásáról, a „térbe helyezett jelenet" elméletéről, melyet mindenekelőtt Orson Wellesnek tulajdonítanak. Eizenstein e problémát már 1933-ban látta, arra oktatta tanítványait, hogy a jelenetek felépítésénél használják fel a tér mélységét, s ezzel — ha erre vonatkozó nézeteit részletesen nem is dolgozta ki — előlegezte a filmnyelv gazdagodó fejlődését. Elképzelését Dosztojevszkij *Bűn és bünhődés* c. regénye egy gépállásból felveendő jelenetrészével példázta. V. B. Nyizsnyij gyorsírói jegyzőkönyve így számol be erről: Eizenstein „kijelenti, hogy az egész epizódot egy gépállásban kell megvalósítani.

A hallgatók csalódottak. Úgy vélik, hogy a jelenet rendezése egyetlen hosszú beállításban nem lesz »filmszerű«.

— Nem érdekes! . . .

— Túl hosszú beállítás! . . .

— Így unalmas lesz! . . . — hallatszanak minden oldalról a felkiáltások. Szergej Mihajlovics azonban állhatatosan védelmezi azt a követelményt, hogy az egész jelenetet feltétlenül egy helyről, egy beállításban kell »felvenni«.

— Lehet, hogy ez a rész nagyon hosszú lesz — mondja —, és az is lehet, hogy az önök elvi szempontjai szerint talán kevésbé lesz filmszerű. Ez azonban teljesen mindegy. Számunkra most nem ezek az elképzelések a legfontosabbak. Az a fontos, hogy megtanuljuk a cselekményt a kép terében elhelyezni, függetlenül a beállítás hosszúságától. Amikor majd rendezők lesznek, akkor minden esetben a beállítás hosszúságától függetlenül kell elhelyezniök a szereplőket a képben, a kamerához közelebbre vagy távolabbra állítva őket, valamely új, a színpadi tér törvényszerűségeitől eltérő törvényszerűségek alapján. Ezért feladatunk éppen az, hogy munkánkat tanulmányi-gyakorlati szempontból érdekessé tegyük. Meg kell találnunk a tervezési lehetőségek maximumát, egyazon felvételi helyen belül, képekre való bontás nélkül, és anélkül, hogy belemerülnénk a különböző gépállások keresésébe, ami majd külön feladat lesz." (V. B. Nyizsnyij: *Eizenstein rendezési óráin.* 152—153. o.)

Eizenstein más eseteket is felhasznál arra, hogy hadakozva a háttérbeszorítása ellen, megvédje a montázs eszméjét: „Mindez nagyon szép, de hogy állunk egy színész alakítását rögzítő, egyetlen, összefüggő, vágatlan filmszalag esetével — mi köze van *ennek* a montázshoz? . . . Ostobaság lenne feltételezni, hogy ilyesfajta kérdésekkel halálos csapást lehetne mérni a montázs eszméjére. A montázs elve sokkal messzebb terjed az ilyen kérdések határainál. És teljesen helytelen azt hinni, hogy egy összefüggő, vágatlan filmszalag, melyet sem a rendező, sem az operatőr nem tördelt szét különböző gépállásokra, s amely

egy színész játékát eleveníti meg, hogy egy ilyen konstrukcióhoz a montázsnak nem lenne semmi köze! Szó sincs róla! Ilyen esetekben másutt kell keresnünk a montázst, jelen esetben *a színész alakításában.* Hogy a játék *belső* technikájának az elve mennyiben van összefüggésben a montázzsal, azt majd a későbbiek során megtárgyaljuk." *(Szó és képzet,* 35—36. o.)

*

Eizenstein a szocialista filmművészet egyik megteremtője, elméletének egyik alapvetője. A montázs elismertetéséért való harcában a hangsúlyt a montázs-elv általános, minden területen megnyilvánuló, közös tulajdonságaira helyezte. A különbségeket kevésbé elemezte, s így aránylag jóval kevesebbet foglalkozott a montázs-elvnek a művészet különböző területein való konkrét megvalósulásával, a különféle montázstípusok differentia specificájával, a film montázs-sajátosságaival. Elméleti munkásságának feltárása — elsősorban montázselméletének további konkretizálása — filmtudományunknak ma is időszerű feladata.

Sz. M. Eizenstein magyar nyelvű bibliográfiája

I.

Eizenstein, Sz. M.: *Dickens, Griffith és mi. Montázs 1938. Írások a szovjet filmművészetről.* Szerk. Molnár István. Gondolat, 1962.
Eizenstein, Sz. M.: *A filmrendezés művészete.* Gondolat, 1963.
Eizenstein, Sz. M.: *Forma és tartalom I—II. Filmművészeti Könyvtár* — a továbbiakban *FK* —, a Magyar Filmtudományi Intézet és Archívum kiadása, 1964.
Eizenstein, Sz. M.: *Könyvek és utak. Élmények és gondolatok, Szovjet esszék* Európa, 1967.

II.

A Patyomkin hullámverése. A szovjet filmművészet magyar sajtóvisszhangja a felszabadulás előtt. Szerk. Molnár István, *FK*, 1967.
Aristarco, Guido: *A filmelmélet története. FK*, 1962.
Eizenstein, a forradalom művésze. A berlini Eizenstein-konferencia — 1959. ápr. 10—18. — anyaga. *FK*, 1964.
Gregor — Patalas: *A film világtörténete.* Gondolat, 1966.
Gró Lajos: *Filmesztétikai tanulmányok. FK*, 1967.
Hevesy Iván: *A némafilm története I—II. FK*, 1967.
Lebegyev, N.A.: *A szovjet némafilm története I—II. FK*, 1967.
Leyda, G.: *Régi és új. Az orosz és szovjet film története.* Gondolat 1967.
Mitry, Jean: *Sz. M. Eizenstein. FK*, 1961.
Nyizsnyij, V. B.: *Eizenstein rendezési órái. FK*, 1963.
Sklovszkij: *Így éltünk . . .* Európa, 1964.
Zorkaja, N.: *Arcképek.* Gondolat, 1967.

ЭЙЗЕНШТЕЙН — КЛАССИК МАРКСИСТСКОЙ ЭСТЕТИКИ КИНО

З. Новак

Автор статьи анализирует понимание монтажа Эйзенштейном соответственно главным условым пунктам его теоретического развития — от монтажа аттракционов, вырастающих из театральных постановок, крупных монтажных единиц до аудио-визуального монтажа. В статье уделяется много места анализу эйзенштейновской концепции так называемого интеллектуального фильма и в связи с этим производится сравнение взглядов Эйзенштейна и других эстетиков кино. Автор сопоставляет понимание Эйзенштейном и Дьердем

Лукачем отношения искусства кино и сознательности, указывая на то, что эйзенштейновская теория внутреннего монолога сходна с сигнальной системой I' Лукача. Автор полемизирует с теми взглядами, согласно которым, развитие современного фильма вытеснит, преодолеет монтаж. Развитие киноискусства уменьшило значение, круг воздействия конкретных монтажных форм Эйзенштейна, однако разработанный им принцип монтажа остается одним из основных элементов творческого метода искусства кино, не может считаться устаревшим. Непринятие его во внимание обеднило бы выразительные возможности фильма.

S. M. EISENSTEIN, THE CLASSIC OF MARXIST FILM AESTHETICS

Z. Novák

The paper examines the montage conception of Eisenstein on basis of the principal ganglia of his theoretical development: the montage of the attractions arising out of his theatrical productions, the large montage units as well as the audio-visual montage. It deals in detail with the conception of Eisenstein about the so-called intellectual film and compares in this respect the opinions of Eisenstein with those of other film aesthetes. It makes a comparison concerning conceptions of Eisenstein and George Lukács on the relationship between film art and consciousness, pointing out to the similarity Eisenstein's theory of inner monologue shows to the 1: index system of Lukács. The author takes issue with opinions maintaining that the modern film eliminates the montage. Although the evolution of cinematographic art has limited both importance and scope of the concrete montage forms of Eisentein, the principle of montage worked out by him, as a basic element of the creative method of film art, did not become obsolete even in our days. Its oversight would therefore impoverish the possibilities of expression for the film.

Irodalom és filozófia összefüggése Sartre-nál

TORDAI ZÁDOR

1. Az avantgardista szakítás

Sartre egész tevékenységét egy tágabb értelemben vett és a különböző korszakokban eltérően megnyilvánuló avantgardizmus jellemzi. Első — lényegében egzisztencialista — alkotói korszakában ez alapjában negatív jellegű; ilyen a későbbi korszakokhoz és a művészi, irodalmi avantgard irányzathoz viszonyítva, főként pedig ilyen az alapvetően tagadó jellegében. És ez a tagadás az egész első alkotói korszakára rányomja a bélyegét.

Sartre magatartása, mint ismeretes, a családdal, a polgársággal és eszmevilágukkal való sajátos szembenállása. Ez a konfliktus ebben az első korszakban az egész világgal való szembenállás, az abszolutizált tagadás formájában jelent meg — mégpedig azért, mert nem volt képes sem teljesen tudatossá, világossá, sem teljesen következetessé, alapossá válni. Ebből született meg azután a kompenzációk hosszú sora s végül az alapkonfliktus bizonyos fokú átformálódása is. E sajátos szembenállást, ezt az alapkonfliktust — és okát — röviden talán a következőképpen fogalmazhatnánk meg: gyermekkorában egy tökéletes rendet tapasztalt, mely azonban éppen az ő helyét nem határozta meg — így kérdésessé vált előtte mind a rend, mind pedig az egyéni helyzete. Ez az állapot lehetetlenné tette számára, hogy a két pólus bármelyikét — azaz akár a rendet, illetve a determináltságot, az elhivatottságot, akár saját kirekesztettségét, azaz a teljes szabadságot maradéktalanul vállalhassa. Az, hogy a rend „gyenge" volt, „kihagyta" őt magából, kiváltotta belőle az önmegalapozás kényszerűségét és a szabadság igényét. Ugyanakkor azonban a rend vonzotta is — tehát a „szabad önmegalapozással" azt akarta elérni, hogy a rend (a világ, a determináció) — behódolva neki — befogadja őt. Egy ilyen kettősségnek azonban természetesen egyik pólusa sem realizálódhatott. Különösen pedig nem, amíg Sartre magába zárkózva próbált a konfliktussal megbirkózni.

A determináltság — a múlt felőli meghatározottság értelmében felfogott formában — és az önmegalapozás — a jövőre épülő sajátos önmeghatározódás — megfogalmazásának, igényének ebben az antinómiájában a determinizmusnak azzal a polgári formájával találkozunk, mely a XIX. század végén uralkodott. (Mégpedig éppen legtipikusabb változatával, a pszichofiziológiai lineáris determinizmussal — Sartre éppen erre utal a legtöbbször, amikor a determináció problémáját feszegeti). Miért? Azért, mert e mechanikus determinizmusnak (majdnem mindig) tulajdonképpen alapvetően teleologikus tartalma van; a teljes, tökéletes rend tartalmazza önmaga — s ezen belül a társadalom — célját, és benne szervesen integrálva az egyén meghatározottságát, hivatását, sőt elhivatottságát: az egyénre a rendnek valamilyen cél érdekében van szüksége. Így tehát, ha a rend — illetve létének elfogadása — és az elhivatottság

között (pl. az utóbbi hiányában megnyilvánulva) — konfliktus van, akkor ezzel éppen a tételezett teleológia borul fel már alapjaiban is, és ezért természetesen realizálódni sem tud. Az eredmény: a célok rendszere elszakad az okok és determinációk rendszerétől, szétválik a jövő és a múlt, kettészakad — sőt mi több, szembekerül egymással — a determinizmus és a szabadság.

Sartre ebből a dilemmából az indeterminizmusban keres kiutat. Miért?

A mechanikus determinizmus, amely az evolucionizmus formájában a XIX. század radikális értelmiségének uralkodó világnézete volt, a XX. században kérdésessé vált. A természettudományos felfedezések, a társadalom közelebbi megismerése, főképpen pedig az időközben bekövetkezett társadalmi változások megmutatták — mégpedig egymástól oly távol álló területeken is, mint a mikrofizika vagy a társadalom, az egyén —, hogy a mechanikus determinizmus elégtelen magyarázat. A determinizmus mechanikus formájának kudarcát ez a polgári értelmiség kiterjesztette a determinizmusra általában. Így gyakran még azok is, akik a valóság vizsgálata alapján a dialektikus determinizmus felé tapogatóztak, felfogásukat indeterminizmusnak tartották, nevezték. (Persze gyakori volt az is, hogy ebből a konfliktusból a régi szkémák továbbélése következtében ténylegesen indeterminista álláspont kerekedett ki.)

Sartre sem ismerte fel a dilemma hamisságát (még ha — különösen későbbi korszakaiban — egyre jobban érzi is). Sőt — a rokonság kétségtelen — a materializmus és idealizmus antinómiájában is lényegében a mechanikus materializmus és idealizmus konfliktusát látja. A történelmileg hamissá lett alternatíva fölé azután — pl. *A Lét és a Semmi*ben — csak a premarxizmus szintjére, tehát lényegében szintén elavult — XIX. századi — pozícióba tud „emelkedni", és így véli indeterminizmusát is a konfliktus meghaladásának, a régi koncepciók tagadásának, a tőlük való elszakadásnak. Indeterminizmusával azonban tulajdonképpen csak a XIX. századi „tökéletes" rendet tagadja, azt, amelyben mint gyermek nem találta meg a helyét. Ugyanakkor viszont e rend tagadása éppen arra a szélesebb, általánosabb alapra épül, amelyen ez a rendkoncepció maga nyugszik. Tagadása tehát nem lehet több, mint csupán visszájára fordított állítás. Így azután érthető, hogy csupán sikertelen kísérletek hosszú sorának lehetünk tanúi.

Sartre mind az indeterminizmussal, mind az önmegalapozással (azaz mind a múlt nem determináló, mind a jövő nem determinált jellegének tételezésével) egyaránt a múlt tagadását akarta elméletileg megalapozni. Ez a múlt pedig a saját múlt — a család, a gyermekkor és az ezekből fakadó eszmevilág —, ettől szeretett volna elszakadni. Saját múltjáról van itt tehát tulajdonképpen szó, arról, amely felett hatalma már nem volt, amely függetlenné vált tőle, s ezzel a világ része lett. Az önmegalapozásnak tehát a világ elleni cselekedetnek is kellett lennie, ezért lett azután „magánteleológiájává", minden művének funkciójává a világ „tagadása". A tagadott világgal való konfliktus végső célja — mint már jeleztük — a befogadás. A tagadott világ azonban tulajdonképpen a polgári világ: Sartre nem akarja, hogy a tagadott polgári világ fogadja őt be. A hamis dilemmákra alapozódó megoldhatatlan antinómiákból eredő „rossz közérzet" megszüli a belső félelmet attól, hogy egyéni sikerei kikényszerítik ugyan a befogadását, de egyben gutgesinnt polgárrá szentelik őt fel. Ez a félelem a világ avantgard tagadásának egyik komponense. (És hogy ez a tagadás, amely első nyomtatásban megjelent írásaiban, pl. a *L'ange du morbide* c. novellájában még természetes megvetés-

nek látszott, mennyire görcsös nála, és mennyire megmaradt benne — talán mindmáig —, azt a Nobel-díj nem rég történt visszautasítása is mutatja.)

A konfliktusok kibogozhatatlan csomója következtében vált Sartre számára a jövő (melynek apológiája jelen van a halhatatlanság-gondolatában éppúgy, mint abban, hogy számára az írás, az irodalom sokban a valláshoz hasonló lélektani szerepet játszik) mindennél centrálisabb problémává. A múlt és jövő említett szembeállításával, szétszakításával a jövő olyan jövő lett, amelynek nem szabad jelenné válnia, hiszen bekövetkezte — a befogadás — a múlt győzelme lenne.

Az pedig, hogy a dilemmában nem látott pozitív, elfogadható alternatívát, abból is ered, hogy a marxizmus ekkor idegen, vagy még inkább ismeretlen volt előtte — a szocializmus sem képezett számára reális perspektívát. Ez a perspektívátlanság is hozzájárult ahhoz, hogy reális radikalizmus helyett a túlhajtott tagadás látszat-radikalizmusát vallja.

Mivel a polgári eszmevilággal alapjában véve sohasem szakított ténylegesen, a szakítás állandósul benne. Ez a folyamatos szakítás is a látszatradikalizmus egyik fajtája, éppen a tényleges szakítás pótléka, látszatforradalmiság a tényleges forradalmiság helyett. Sartre maga erről így vall: „Belegyömöszöltem lelkembe a folytonos fejlődés polgári hitét, de robbanómotorrá alakítottam át; leszállítottam a múltat a jelenhez, a jelent a jövőhöz képest, a nyugodt és fokozatos fejlődés tanából szakadozott, forradalmi katasztrófaelméletet csináltam." És másutt: „Tíz éves koromban volt az az érzésem, hogy hajóorrként hasítom a jelent, és kiszakadok belőle; azóta csak rohantam, s rohanok ma is. Az én szememben nem is az adott időegység alatt befutott távolság mutatja legjobban a sebességet, hanem inkább az elszakító erő." A beteljesülhetetlen folyamatos szakítás vágya azután egy kiteljesülhetetlen jövő felé való képzeletbeli kivetítődéshez vezet: a jövő kritériummá lesz, saját valójának egyetlen mércéjévé, s azért válik fontossá a számára, mert még *nem* létezik. A jövő így megközelítően hasonló szerepet játszik, mint a képzelet világa, alapvetően tagadólagos kategória, ugyancsak a realitás, a létező tagadásának — csak éppen hajlékonyabb — alapja s egyben formája. (Minthogy sohasem szabad jelenné válnia, nem is lehet a problémák tényleges megoldása sem.)

Így az egyetlen jövő, melynek realizálódnia szabad, amelynek jelenné válása számára elfogadható, csak a nemlét, vagyis a halál lehet. Ebből eredően viszont a befogadás egyetlen akceptálható formája csak az a jövő lehet, amely nem válik saját jelenévé: a halhatatlanság örökös jövője. Ezt a konstrukciót azonban minden siker megrendíti. *A szavak*ban mondja is: első sikerei megzavarták őt, és alapvető magatartását a továbbiakban a befogadásban feloldható-feloldódó *fel nem ismertség* helyett a befogadás ellenére is fenntartható *félreismertségre* alapozza.

Így válik azután érthetővé, hogy bár minden művét az önmegalapozás igényével, de egyben a lehetetlenségének a tudatával is írja. Minden mű az önmegalapozásnak csak újabb és újabb kísérlete lehet — mindhalálig. Minden mű csak önmagát, illetve csak a pillanatot igazolhatja. Mivel pedig a mű múlttá válik, és a világban való objektív létet nyer, Sartre-nak, akárcsak egész múltját, a munkáit is tagadnia kell, mégpedig úgy, hogy „semmivé" teszi, idegen tárgyként hagyja maga mögött őket. És Sartre így is tesz. Írásaiban gyakran cáfolja régebbi nézeteit, ellentétbe kerül velük, mégpedig mindig úgy, mintha nem is a sajátjairól lenne szó. Szép számmal sorolhatnánk

erre példákat, de csak a két legjellemzőbbet említjük meg: *Az egzisztencializmus* c. előadásban úgy fejti ki *A Lét és a Semmi*beli szabadságelmélettel ellentétes nézeteit, mintha ezeket nem is ő írta volna le, s *A dialektikus ész kritikájá*ban úgy bírálja régebbi elméleteit, mintha csupán sztoikus és keresztény felfogásokat cáfolna.

Az elmondottak figyelembevételével Sartre-nak a saját múltjával kapcsolatos magatartását többé-kevésbé neurotikusnak kell tekinteni. Az a sajátos amnézia, amellyel elfeledi önmaga előtt saját múltját, a „semmitės", az „eltemetés" tulajdonképpen csak sajátos formájú elfojtás — és egyértelműen arra utal, hogy olyasvalaminek a „tagadásáról" van szó, ami nagyon is jelen van. A tagadás folyamatossága, bár pillanatnyi feloldása a neurózisnak, ugyanakkor — és lényegében — az elmélyülő jelenlétét tanúsítja.

Az elmondottakkal összefüggésben a determinizmus tagadása is új értelmet nyer: szintén a kitörés, a menekülés vágyát kifejező szakítási kísérletsorozat formája, amely éppen azért olyan heves, mert sikertelen. Sikertelen, hiszen a determinációk kötelékeiből nem lehet kitörni, főként pedig úgy nem, hogy a társadalmi küzdelmet vállaló magatartást jórészt a szóbeliség, mégpedig ennek valamiféle mágikus, varázslatszerű fantáziával felruházott formája képviseli. Sartre megemlíti, hogy Nizannal szemben ő nem érezte kötelékeinek a súlyát. Ez azonban nem igaz. Sartre is érezte a súlyukat, mégpedig nagyon is, csak nála ez más módon nyilvánult meg: az elfojtásban és a tagadásban. Azért tagadja őket oly hevesen (az indeterminizmust hirdetve) szavakban, mert nem tudja őket eltépni a valóságban.

Sartre alkotói magatartásában jelenlevő mély gyökerű neurózisát — s egyben ennek megjelenésének módját — az alapvető tényezőkön kívül — egyúttal a folyamatos szakítást is kialakítva — más közvetítések is konkretizálják és szilárdítják. Közöttük legjelentősebb az ideológia.

Mint ismeretes, amikor Sartre szakítani akart a múlttal és a családi világgal, akkor egy ideológiával is szakítani akart — mégpedig ugyanennek az ideológiának az alapján. Azok a konkrét munkák tehát, amelyek a szakítás lépései akartak lenni, szükségképpen tartalmazták azt a polgári ideológiát, amelytől meg akart szabadulni. Így azonban a szakítás természetesen ebben a vonatkozásban sem lehet gyökeres, ezért is szükség volt a szakítás folyamatos megújítására —, de minden kísérletnek itt is eleve meg kellett hiúsulnia. Ezért is válik minden munkája belső kudarccá, ezért is kell minden újabb és újabb munkáját sorra-rendre megtagadnia. Mégpedig nemcsak a jövő nevében — mint erről már szóltunk —, hanem az írás folytonossága okán is. Így azután minden munkájának már a megírásakor érzi azt a lehetőséget, sőt mi több, bizonyosságot, hogy a jövőben meg fogja tagadni. Mint *A szavak*ban mondja: „Már a szenvedély kellős közepén elárulom magam, mert boldogan előre érzem jövendő árulásomat." Ebből a helyzetből ered azután, hogy a saját írói tevékenységét folyamatos fejlődésnek fogja fel, amely során minden későbbi mű tökéletesebb az előzőnél. A klasszikus polgári evolúcióelmélet formailag meg van mentve — ezzel azonban éppen az jelenik meg ismét, amit tagad! De a konfliktusok konkrét formái és eredményei szintén polgári ideológiát szülnek (mint *A Lét és a Semmi*ben), s polgári jellegű az a görcsös akarás és vízió is, ahogy Sartre a jövőt elképzeli. Olyan társadalom szavát hallatja ekkor, amely azért hajszolja az illuzórikus jövőt, mert a saját tényleges jövője elveszett — a jövő a proletariátusé, a szocializmusé.

Sartre-nak a jövő oldaláról kiinduló kísérletei tehát szintén nem győz-

hették le a tegnapot, sőt éppen ellenkezőleg: mindig újratermelték. Első alkotói korszakában ez még nem tudatosult benne. Amikor viszont (az 50-es évek elején) a polgári ideológiával és a polgári világgal való szakítása reálissá — s a szakítás akarata is komollyá — kezd válni, éppen a tegnap vállalásából indul ki: a múltja felé fordul, kiássa, és önéletírásába fog, ebből születik meg később *A szavak*.

2. *Napló mint filozófia és irodalom*

Sartre nyomtatásban megjelent második írása, a *La légende de la verité* című töredék, esszé formában megírt filozófia. Első műve, amelyben kiforrott és érett alkotó áll előttünk, s amely első sikere is volt, a *La Nausée*. Ezt is előbb esszének írta meg, és csak azután öntötte abba a formába, amelyben ismerjük. Ebben is filozófiát fejteget, de ez összefonódik az egyéni élménnyel — ennyiben prefigurálja Sartre egész írói œuvre-jét, amelyben végig párhuzamosan fut, összefonódik a filozófia és a szépirodalom. Erre *A legyek*kel záruló első alkotói korszakára, amelyet teljes joggal egzisztencialistának nevezhetünk, ez a két szál a jellemző: a másodikban, amelyet leginkább avantgard időszaknak nevezhetünk, megjelenik a tágabb értelemben vett publicisztika is. Ezek a műfajok élnek tovább a harmadik, marxizáló korszakban, amely kb. *Az ördög és a jóisten*nel kezdődik. A publicisztikában — amely a társadalomhoz, a forradalmi harchoz való új viszonyának kialakulása következtében jelenik meg — szintén bizonyos mértékig összefonódik a szépirodalom és a filozófia, a politikum pedig minduntalan esszévé szélesedő formákban jelenik meg. Ahhoz tehát, hogy Sartre írói tevékenységét megérthessük, előbb a sartre-i filozófia és a szépirodalom viszonyát kell tisztáznunk.

A filozófia és irodalom párhuzamosságát és összefonódását sok kritikus kihasználta Sartre ellen, mondván, hogy Sartre jó filozófus, de rossz író, szépirodalmi tevékenységében csak elméleti nézeteit népszerűsíti, vagy fordítva. Így sorolják például színdarabjait a tételdrámák közé (de hasonló értékeléssel találkozunk az ún. egzisztencialista szépirodalomra vonatkozólag általában is). Érvül azt hozzák fel, hogy Sartre egyes művei igen pregnánsan fejeznek ki filozófiai nézeteket. Ez kétségtelenül igaz, de nem szabad egy „is" szócskáról megfeledkeznünk, mert nem ez az egyetlen jellemzőjük. Igen sok írónál találkozunk hasonló jelenségekkel, mégsem mondják róluk, hogy műveikkel filozófiai tételt illusztrálnak. Ki gondolna arra, hogy ilyen ítéletet mondjon pl. Aragon *Nagyhét* c. regényére?

Az ilyen sommás, általában negatív értékítéletek azonban legtöbbször nem visznek messzire a dolgok megértésében. Általában — valamiféle l'art pour l'art esztétika ürügyén — egy meghatározott elvet akarnak kiparancsolni a művészetből. Persze lehetnek jogosak is, ti. akkor, ha az ellen emelnek kifogást, hogy az elvek megjelenítése a művet mesterkéltté és kényszeredetté, illusztráció jellegűvé teszi. Sartre írásművészetére azonban ez semmiképpen sem áll, az ő munkássága nem ilyen „egyszerű", nem is lehet ilyen leegyszerűsítve tárgyalni. Ezt bizonyítja már az is, amit a belső ellentmondásairól elmondottunk. De lássuk Sartre néhány konkrét írását.

Emeljük ki azt a darabot, amely *A Lét és a Semmi* tőszomszédságában született, a *Zárt ajtók*at. Kezdjük — a skolasztika szabályai szerint — a concedóval. Kétségtelen, hogy *A Lét és a Semmi*ben megjelenő egzisztencializmus leginkább ebben a darabban ölt testet: az egyik szereplőnek azt a meg-

állapítását, hogy „a pokol az a többiek", sokan joggal tekintik a darab mottójának. Sartre ebben a darabban valóban a minden ember közötti abszolút konfliktus elméletét viszi színre, mégpedig abban a formában, ahogy az az egzisztencialista filozófia szabadság-elméletében oly jelentős szerepet játszott. E mögött az abszolút konfliktusosság mögött a sartre-i egzisztencializmusnak megfelelően a tekintet hatásának tételezése húzódik meg, a tekinteté, amely megfoszt önmagunktól, amely sértően — persze nem morális értelemben véve a szót — betör a szubjektív világába. A darabban a tekintet lemeztelenítő ereje kérdésessé teszi a figurák önmagukról alkotott ítéleteit. Ezzel azonban a probléma már másképpen jelenik meg, mint *A Lét és a Semmi*ben, ahol a tekintet tárggyá változtatja a másikat. *A Zárt ajtók*ban nem azért kell vállalnom a másvalaki tekintetét, mely tetszőleges, mert egyszerűen van — itt a tekintet már egy ténylegesen létező felé tör. Megváltozott a hangsúly, eltolódtak az arányok: a tekintet kölcsönösen tárggyá tevő sértő jellege halványabb lett —, és megerősödött a feltáró jellege. Kétségtelenül lényeges kérdéseket érintő fejlődésről van szó. Sartre klasszikus tekintet-elméletétől eltérően itt a tekintet tulajdonképpen már a világ tekintete. Mikor menekülni akar előle, tulajdonképpen a saját maga objektivitása, a világ elől akar szökni. A *Zárt ajtók* zárt ajtója ennek a szökésnek a lehetetlenségét tükrözi, s ezzel tulajdonképpen azt, hogy nem is akar igazából szökni. Sartre a világ tagadását a legyőzése érdekében akarta — az ajtó zárt, a kilépés puszta lehetősége a koncepció megtagadása-feladása lett volna. Az, hogy a darab végén már nyitott az ajtó, de senki sem akar vagy tud kilépni rajta — azaz a kinyílott ajtó, s ugyanakkor a kilépés elutasítása —, az eredeti koncepció bizonyos értelmű megtorpanását tükrözi. Ugyanolyan jellegű „visszavétel" ez, mint amilyennel a legtöbb darabjában (például *Az ördög és a Jóisten*ben és *A legyek*ben) találkozhatunk.

Miről van alapjában szó? Sartre részben újra éli azokat a problémákat, amelyekkel *A Lét és a Semmi*ben viaskodott, éppen ezzel is jelezve, hogy ott megoldatlanok maradtak. A különbségek azonban bizonyítják, hogy nem beszélhetünk „tételek" puszta átviteléről. Ez a helyzet a darab közvetlen filozófiai tartalmával — ámde ez csak az egyik réteg. A másik a közvetlen társadalmi-történelmi élményanyag — gondoljunk arra, hogy a véletlenszerűnek tűnő összekerülés és visszavonhatatlan összezártság abban az időben, amikor Sartre a darabot írta, igen gyakori volt: Párizs fasiszta megszállás alatt állt. Bizonyítékul hadd idézzem Beauvoirt, aki a darab születéséről írva elmondja, hogy Sartre, amikor felkérték egy könnyen előadható darab írására, „rögtön arra gondolt, hogy valami kényszerűen zárt környezetet választ: a dráma szereplőit egy hosszú bombázás pincébe kényszeríti; aztán úgy döntött, hogy hőseit a pokolba zárja". Az emberek összezártsága ellentétek sorát robbantja ki, illetve lappangó konfliktusokat a tűrhetetlenségig fokozhat. (Millió példát lehetne erre hozni, de én megelégednék eggyel, azzal, amelyik talán a leggyakoribb. Számtalan művész ábrázolta már a felbonthatatlan házasságban élő emberek konfliktusát — gondoljunk csak Goya híres művére, a Caprichos sorozat „Hát senki sem szabadít meg minket?" című 75-ös számú metszetére, amely döbbenetesen fejezi ki ezt a helyzetet.) Sartre tehát egy reális jelenséget, problémát fogott meg, amelyet filozófiai szinten sajátosan abszolutizált. Vagy gondoljunk a pacifista menekülésre, amelyet hőstettnek állít be, holott gyávaság húzódik meg mögötte. Nem vagyunk-e ezzel az adott pillanat legfontosabb kérdésénél — a háborúnál, illetve a vele kapcsolatos

állásfoglalás problémájánál? Mivel ebben a darabban kezd kialakulni Sartrenak a világhoz való új viszonya, mivel éppen ez az a pont, ahol az egzisztencializmusból való kibontakozása megkezdődik — megjelenik a cselekedet értékelésének jelentősége —, ezért még az a halvány forma is, ahogyan a darabban megjelenik, jelentőségre tesz szert.

Minthogy az elmondottaknak megfelelően szerintem a tételdráma elméletet el kell vetnünk, a filozófia és a szépirodalom közötti viszony kérdése nyitott. Lehetne azt mondani, hogy Sartre művei egy elképzelt sorban foglalnak helyet. A sor egyik végén lenne a filozófia, a másikon a gyakorlati tevékenység (publicisztika és közvetlen politikai akciók). A filozófia lenne a legkonzervatívabb — részben explicit ideológiai jellege miatt —, hiszen a polgári ideológia itt jelenik meg a legtisztábban. A balszárnyat a gyakorlat alkotná, mégpedig azért, mert Sartre itt kerül legközvetlenebb kapcsolatba a társadalmi küzdelmekkel. A két szélső pont felől induló hatások metszésének és összecsapásának pontján jelennék meg az irodalom, különösen pedig a dráma — lévén a színdarab műfajánál fogva is konfliktusos jellegű. Ebben az értelmezésben a filozófia egyúttal a képzeletbeli világa lenne, vagy legalábbis annak legtisztább kifejeződése — az a világ tehát, amelyet Sartre a valósággal szembehelyez, az, amelybe mint egy kalitkába visszavonul.

Egy ilyesféle magyarázat sokban igaz, de mivel csak részigazság, sőt ennek is csak szkematizált formája, egymagában tévútra vinne. Ne feledjük, hogy vannak Sartre fejlődésének olyan szakaszai is, amelyekben, szemben a publicisztikával, a filozófia az előbbre vivő, a pozitívabb pólus. Más oldalról kell tehát elindulnunk, és mélyebbre kell ásnunk.

Sartre filozófiai írásainak leíró volta szembeszökő. Ha azonban csupán csak ennyit állapítunk meg — s ennek alapján egyszerűen rokonítjuk a klaszszikus típusú polgári filozófiákkal —, akkor még mindig csak a szkematizmus felszínességében maradunk. A fontos ugyanis éppen az, hogy milyen ez a leíró jelleg, mi a funkcionális szerepe. Ezt a funkcionális szerepet pedig a mögötte meghúzódó állásfoglalás, illetve, pontosabban, a benne megjelenő magatartás árulja el legkönnyebben. Itt nincs mód arra, hogy Sartre filozófiájának egészéről, vagy akárcsak első szakaszáról átfogó képet nyújtsunk, meg kell elégednünk néhány releváns vonatkozással.

Sartre filozófiai művei, mint maga is elmondja, fokozatosan öltenek testet, egyes gondolatok kikristályosodnak, szétszórtan megjelennek, majd szintézisbe ötvöződnek. Ez a módszer önmagában nem lenne meglepő, hiszen egy filozófiai koncepció kiformálódása általában meglehetős időt igényel, itt azonban mégis érdekes, mert egyben azzal függ össze, hogy Sartre filozófiai művei nem alkotnak rendszert, és inkább valamiféle esszéisztikus jelleg érvényesül bennük. Elemzésükkor tehát figyelembe kell vennünk a filozófia és irodalom egy fontos különbségét. A filozófia a jellegéből eredően általánosabb, elvontabb, és ez magában foglalja az elszakadás, a spekulativitás lehetőségét, veszélyét is. Az irodalom kétségtelenül nehezebben viseli el a spekulativitást, és még nehezebben a valósággal szembeforduló magatartást: az irodalom a valóság tagadását is csak a valóságra építve valósíthatja meg.

Sartre egész egzisztencialista korabeli filozófiája alapjában véve egy nagy kérdés körül forog: mi a lélek, mi a viszonya a világhoz? Pályája kezdetén a *Psziché* című művéből publikál néhány töredéket. Egyikük a képzelettel foglalkozik, és talán leglényegesebb vonása az, hogy a képzelet világát abszolutizálja, elválasztja a reálistól, és a kettőt szembeállítja egymással.

Egy másik művében az érzelmeket és a tudatos magatartást — egy megelőző és megalapozó választásra vezetve vissza — egy szintre helyezi, és szintén szembeállítja egymással. Azzal, hogy a képzeletet izolálja, a saját „kalitkába" zártságát s ezzel egyben azt a szembenállást fejezi ki, amely a világhoz való viszonyának az alapja. Azzal pedig, hogy az érzelmeket a választásra vezeti vissza, fel szeretné bomlasztani az érzelmi folyamatokat, hogy a mögöttük meghúzódó és bennük megjelenő — az alapstruktúrákból fakadó — determináltságot semmisnek tekinthesse. Ha az előbbi koncepció inkább magatartása indoklásának tekinthető, az utóbbi inkább a múlttal való szembenállásának kifejeződése és egyben óhajszerű kivetítődése.

Hasonló gondolatokkal találkozunk e korszakának legjelentősebb művében, *A Lét és a Semmi*ben. Ebben, hogy egy részletmomentumot ragadjunk ki, világosan kibontakozik a freudizmussal való szembenállása. Két érvet hoz fel ellene: az egyik, hogy a pszichés folyamatokban elismeri a determinációk létét, a másik, hogy elismeri a tudattalant. Sartre a kettőt tulajdonképpen azonos okból tagadja. A tudattalan tagadásában olyasvalami ellen akar tiltakozni, ami kicsúszik a kezei közül, olyasmit tagad, ami saját magán belül nem vagy nem egykönnyen engedelmeskedik a tudatnak, sőt maga is jelentős szerepet játszik a tudati folyamatok kialakulásában és mozgásában. Mindezt pedig nemcsak azért teszi, hogy a determinációt és a múltat tagadja, hanem azért is, mert minden olyan kapu létét tagadnia kell, amelyen keresztül a világ ellenőrizhetetlenül, vagyis a tudat óhajától függetlenül belopakodhat a lélekbe. (És ezzel már ott is vagyunk a világ tagadásánál, amely a képzelet világát oly mereven elzárta.) A világ elleni küzdelem jelentkezik a fenomenológia elfogadásában is: a fenomenológiában a világhoz fűződő ontológiai viszont az ismeretelméleti-szellemire építi, sőt mi több, bizonyos mértékig erre korlátozza. Kétségtelen, hogy itt az elzárkózáson túl a szellemi tevékenység túlértékelésének idealista koncepciója is megjelenik: a szellemi tevékenység az aktivitással azonosul.

Nézzük azonban az egész filozófiai koncepciót. *A Lét és a Semmi*ben található azon nézet, hogy a tudat a Semmi, a Lét pedig a világ, megint csak a világgal való sajátos szembenállásának apológiája. Amikor azt az ismert elméleti viszonyt, amelyben a tudat saját magát a világtól különállónak látja és ilyennek is tételezi, átviszi az ontológia szintjére, és ezzel egyszersmind a tudat struktúrájává teszi, akkor megint csak a világgal való negatív-avantgardista szembenállást abszolutizálja és teszi meg az emberi lét lényegévé. Tulajdonképpen az egész Lét és Semmi koncepció, különösen pedig a semmítés elmélete ilyen jellegű abszolutizálás és mitizálás, amivel Sartre saját konfliktusait emeli oltárra. Egyúttal egy vágy, óhaj megtestesítése is: a mélyben (saját léte valóságában) meghúzódó realitások tagadása szeretne lenni.

Sartre egzisztencialista filozófiájának lényege a psziché és a való világ dualizmusának fenntartása. Ez az idealizmusnak nemcsak a fenntartása, hanem tulajdonképpen a közvetlen védelme is. Az idea és matéria dualizmusának fenntartása szubjektíve csupán Sartre világgal szembeni magatartásának kifejeződése, a filozófia szintjén azonban ez az idealizmus harca a materializmus ellen. Sartre azt mondja egzisztencializmusáról, hogy az idealista harc az idealizmus ellen. Ez azonban csak részigazság, mert — amellett, hogy bizonyos idealizmus-formák meghaladását jelenti — a másik, a lényegesebb oldal a materializmus elleni védekezés. Ez kiderül a *La transcendence de l'Ego* c. korai tanulmányából. Ebben elveti a lélek szubsztancialista felfogását, de

nem tudja elfogadni a materialista magyarázatot sem. Ebből a dilemmából kiút a Semmi fogalma, illetve a tudatnak a Semmivel való azonosítása. Sartre a tudatot azért azonosítja a Semmivel, mert nem tudja (és nem akarja) az anyaggal összekapcsolni, ennek mozgásából magyarázni. A koncepció kettőssége nyilvánvaló. Fontosak azonban az okok is. Az idealizmus elleni álláspont része annak a már említett lázadásnak, amellyel Sartre szembefordul a XIX. századi radikális polgári koncepciókkal. Ez a tiltakozás kettős, egyaránt irányul az idealizmus és a vulgármaterializmus ellen. E kettős irányú tagadás azonban a már ismert hamis alternatívára épül, melynek elfogadásával Sartre tulajdonképpen nemcsak hogy megmarad a kispolgári szemléleten belül, hanem álláspontjának alapja sem több tulajdonképpen, mint a XIX. századi polgári ideológia maga. Ez vezet az alapvető filozófiai kettősséghez, és ebből fakad, hogy Sartre a kiutat spekulatív megoldásokban keresi. Korábbi platónizmusa, az, hogy az eszmék felől közeledett a dolgokhoz, jó alapul szolgál a spekulativitáshoz. És így korábbi magatartása nemcsak az idealizmusban, hanem a spekulativitásban is tovább él.

Sartre-nál tehát a saját létének alapvető kérdései, az alapvető kettősségek jelennek meg és fejeződnek ki a filozófia szintjén, írásaiban tulajdonképpen azok a kérdések foglalják el a központi helyet, *amelyek számára megoldatlanok* — és az adott konfliktuson belül megoldhatatlanok. Ebből a szemszögből a filozófiai alkotás célja, funkcionális értelme tulajdonképpen az, hogy elfedje a megoldatlanságot. Az elfedés azonban egyúttal kompenzálás is: Sartre a saját konfliktusait vetíti ki általános és örök emberi, megoldhatatlan problémákká. A felnagyítás egyben konzerválja is az ellentmondást, és végső fokon a megoldatlanság tényét abszolutizálja. Lényegében egy olyan konzervatív magatartásról van szó, amely az egzisztencializmust az egyéni elzárkózás filozófiai megalapozásává teszi. Amikor Sartre az általánosítással saját helyzetét mitizálja, akkor ebben tartalmilag is megjelenik az önmegalapozás törekvése. Mindent összevetve arra a konklúzióra kell jutnunk, hogy Sartre filozófiájában szükségszerűen jut döntő szerephez a spekulativitás — a filozófiai tevékenység ugyanis csak így „oldhatja" meg a sartre-i problémákat, azaz csak így töltheti be a funkcionális szerepét.

A későbbi korszakokban Sartre világgal kapcsolatos magatartása megváltozik. A metafizikus-mitikus jellegű, csak szellemi tevékenység mellett fokozatosan megjelenik a társadalmi aktivitás igénye, fontosságának elismerése és a társadalmi küzdelemben való tudatos részvétel. Ennek sokrétű következményei vannak. Így a szubjektivitás fokozatosan csökken, az ideális (irreális) jövő mellett mind nagyobb szerephez jut a reális jövő, valamint a társadalom problémája általában és konkrétan. Ennek következtében — *A dialektikus ész kritikájá*ban — a szubjektív belső konfliktus kompenzációs kivetítése háttérbe szorul, és a centrumba a reális társadalomhoz való viszony megoldási kísérlete kerül. Egy dolog azonban megmarad: Sartre-nál ekkor is az válik filozófiai problémává, amit az adott szinten nem tud megoldani. Ezért megmarad bizonyos kompenzáció is, de ez már nem a korábbi abszolutizált formájú kivetítődés. Így például a *Kritiká*ban az egyén és társadalom viszonya már explicit probléma lesz, és ezen belül éppen az elszigetelt egyén tehetetlensége áll előtérben. A társadalmi determinációk viszonya az egyéni cselekvéshez itt is fontos kérdés. (A fejlődés egyik terméke az egzisztencializmus és marxizmus összekapcsolásának óhaja, amely sajátos módon éppen akkor jelenik meg újra, amikor Sartre az egzisztencializmust tartalmilag tulajdonképpen

már meghaladta.) A változás tehát abból ered, hogy Sartre problémái tolódtak el, kerültek a valósághoz közelebb. A megoldatlanság következtében azonban a problémák tárgyalása ismét csak elvonttá válik, és megint megjelenik a spekuláció.

Érthető, ha az elmondottak alapján — még ha a *Kritika* nagy értékeit el is ismerjük — azt kell mondanunk, hogy Sartre minden filozófiai munkája eredendően magában hordozza a saját kudarcát. Mégpedig éppen a filozófia funkcionális szerepéből eredően. Így aztán érthető, ha Sartre minden filozófiai munkája tulajdonképpen befejezetlen — és ilyennek is kell lennie. (Mindaddig legalábbis, amíg az említett funkcionális szerep maga is nem változik meg.)

Az irodalommal egészen más a helyzet. Ez, mint már említettük, részben abból is fakad, hogy az irodalom konkrétabban kapcsolódik a társadalmi valósághoz. De nemcsak erről van szó.

Sartre az egzisztencialista korszakában lényegében csak prózát írt — az avantgardista korszakban (és azután is) a színműírás áll előtérben — a próza korszakában a termés néhány novella és két regény, amelyek egyike befejezetlen. Mi sem lenne tévesebb, mint ezeket a műveket a filozófiai írásainak a kategóriájába gyömöszölni. Jellegük, mondanivalójuk — a mögöttük meghúzódó problémákról nem is beszélve — eltérőbb annál, semhogy ilyen egyszerűsítés megengedhető lenne. Gondoljunk például — hogy csupán a novelláknál maradjunk — *A fal*ra vagy *A szobá*ra. *A fal*ban tulajdonképpen már felvetődik a cselekvés problémája — bár a válasz még negatív, s eredmény és szándék élesen elválik egymástól. (Ezzel tulajdonképpen *A Lét és a Semmi*beli koncepció egyik vonatkozása prefigurálódik.) Novelláiban gyakori téma az emberek közötti viszony, de valahogy mindegyik befelé forduló és magába zárkózó írás (ilyen *A szoba* is, külön kiemelném az *Erostratest*). Ez a novella tulajdonképpen Sartre-nak a világgal kapcsolatos heves érzelmeit fejezi ki — tanulsága viszont éppen az, hogy az érzelmi magatartást nem szabad a cselekvés terére átvinni. A főhős éppen azért válik nevetségessé, mert a metafizikai mágikus szintű magatartást a reális világgal szemben való konkrét cselekvés tagadásával akarja igazolni. A novellák, minden irodalmi értékük mellett, tulajdonképpen pillanatnyi jellegű írások, az olvasó is megérzi a kiforratlanságukat, azt, hogy kísérletekkel és tapogatódzásokkal van dolga. *(A fal* témáját Sartre egy színdarabjában később újra megírja, de egészen másképpen.) Kivétel az *Egy vezér gyermekkora*, amely sajátos viaskodás a determinizmussal. Benne ugyanis tulajdonképpen éppen a determinált kiformálódás domborodik ki — azaz Sartre az elveiben kudarcot vall benne. Ha értékelni akarjuk a novellákat, azt kell mondanunk, hogy éppen az a kettő *(A fal* és az *Egy vezér gyermekkora)* a legjobb, ahol a problémák világosan megfogalmazódtak, sőt a megoldás kísérlete is megjelenik. És ez már lényeges különbség a filozófiai írásaival szemben.

Egészen más a helyzet a két regénnyel.

Az elsőben, *A csömör*ben sajátos keveredést állapíthatunk meg. Egyrészről egy határozott és társadalmilag konkretizálódó magatartás fejeződik ki benne, amennyiben a világgal való szembenállás itt egyúttal a polgári világ elleni lázadást is jelenti. Egyéni élmények és konfliktusok egész sora jut szóhoz a legközvetlenebb módon. (Sartre *A csömör*ről később így ír: „Harmincéves koromban sikerült azt a szép teljesítményt véghez vinnem, hogy megírtam *A csömör*ben — méghozzá nagyon őszintén, elhihetik — embertársaim semmivel sem indokolható vegetálását, a magamét pedig teljesen elválasztottam

ettől. Roquetin *én voltam*, saját életem szövetét mutattam meg benne, kíméletlenül; de ugyanakkor *én* voltam a kiválasztott, a poklok krónikása is.") A roueni tanár mindennapi élményei és a platónista gondolkodó eszméi beleütköznek a valóság ellenálló sűrűségébe és individualitásába. Jellemző különben, hogy a világ sajátosságának éppen azt tekinti, ami a *mechanikus* szemlélet szerint az anyagnak a kritériuma: a tehetetlenséget, az ellenállást (a tömeget) és az individuális létet (a korpuszkulát). Ez az élmény azonban csak az egyik oldal. A másik oldalon megjelenik az az egész problémavilág, amely a maga megoldatlanságában a filozófiában jut szóhoz. Tulajdonképpen formálódásnak vagyunk tanúi: annak a fázisnak, amikor a formálódó filozófia még nem szakadt el az élményanyagtól, hanem még sajátos konfliktusos egységben van vele. Ezért mozog a könyv a filozófia és a regény határán, és ezért is alakul át a megírás során esszéből regénnyé. De éppen az átformálódás által nemcsak a konkrétabbá, hanem erőteljesebben lázadóvá is válik.

A második regényét, *A szabadság útjait*, *A Lét és a Semmi* után írta. Problémája a szabadság, és ennyiben *A Lét és a Semmi*re utal. Akkor fog hozzá, amikor úgy látja, hogy a szabadság problémáját megoldotta. A kérdést azonban — és ezt egész későbbi fejlődéséből mi is tudjuk — nem oldotta meg.

A regény így belső vívódás terméke és tükre. Szövete a történelem és a társadalmi valóság feletti elmélkedés — konklúziója azonban már elmaradt, a negyedik kötet nem születik meg. Sartre valójában azért írta, hogy egy sor dolgot újra átgondoljon, főként a háború alatti tevékenység problémáit. Így a cselekvés tolódik előtérbe, és a könyv részben ítéletté válik önmaga felett. Az első kötet, amely a háború előtti korszakkal foglalkozik, megmarad az előkészítő leírásnál, de átcsúszásokkal terhes. A második kötet szerintem Sartre legteljesebb írói félrefogása. Ebben ugyanis a valóságot szeretné ábrázolni, a társadalmi helyzetet. Az a szimultaneitás azonban, amellyel a belső (egyéni) és (külső) társadalmi jelenségeket összekapcsolja, sehol és soha nem létezik. Tulajdonképpen a szubjektív és objektív összekeveréséről van szó, s ebből csak zűrzavar támad. Ez azonban egyúttal az átmenet zűrzavara is. Tiszta a kép az első kötetben, újra tisztul a harmadikban. De ez a tisztulás már magatartásbeli is, és a végén megjelenik a düh és a kompenzáció. *A legyek*beli Oresztész után Mathieu is öl, de másképpen. Az a dühös géppuskatűz, amellyel Mathieu a németeket fogadja, Sartre saját maga elleni dühe, amiért ő nem feküdt a géppuska mögé, amiért *A legyek* tanulsága csak elméleti maradt. A regényben Sartre a darab végén megjelenő „visszavételt" akarja újra visszavenni, dühösen tagadni. A regényben foglalt elméleti probléma „megoldása" azonban az lesz, hogy Sartre nem fejezi be a regényt. A kudarc valójában siker: mert az a megoldás, amelyet a regény megírásának kezdetén megtaláltnak vélt, írás közben széthullott — Sartre meghaladta régi nézetét.

Tulajdonképpen arról van szó, hogy Sartre felfogásának a könyv megírása alatt bekövetkezett változásai átformálták a magatartását is. Ennek következménye az is, hogy a regényt már nem tekinthette megfelelő kifejezési formának. A konfliktusok közelebbi kapcsolatba kerültek a társadalmi harcok valóságával, reálisabbakká s így élesebbekké váltak, a keresés helyét kezdi elfoglalni a részleges, fokozatos megtalálás. Ezt az új problematikát sokkal inkább kifejezheti a dráma, amely részleges, de megoldást találó konfliktusokhoz kapcsolódik. Alapvető szerepet játszik, hogy Sartre közben eljutott a társadalmi küzdelem szükségességének felismeréséhez. A küzdelembe való bekapcsolódás pedig nemcsak a konfliktusok új formáit eredményezte, hanem

olyan tartalom felé vezetett, amelynek konfliktusaiban — éppen a valósághoz való pozitív viszony következtében — megoldások is lehetségesek.

Fontos kiemelni, hogy Sartre írói tevékenységében leginkább a drámák jelölnek fordulópontot. *A legyek* az egzisztencialista és a szűkebben vett avantgardista korszak határát jelenti. Még jelen van benne az egzisztencialista szabadságelmélet, a teljes befelé fordulás, de már a cselekvés követeléseként született, sőt maga is cselekvés volt, és ami új benne, az éppen egy megoldás. *Az Ördög és a Jóisten* — amely az avantgardista és a marxizáló korszak határán született — már a meglevő társadalmi erőkhöz való csatlakozás szükségességét mondja ki, és maga is lépés efelé. Ugyanakkor viszont mindkét írásban szóhoz jut a kompenzáció is. A két dráma tehát Sartre színdarabjainak két lényeges vonását fedi fel. Egyrészt azt, hogy nem elvont, hanem konkrét vívódás, gyakorlattal összekapcsolódó belső küzdelem termékei, másrészt azt, hogy belső kettősségek miatt a konklúziójuk nem teljesül ki következetesen — emiatt is kompenzáció mind a kettő. De hasonló jellegű a sartre-i drámák többsége. *A szennyes kezek*ben a kompenzáció halványabb, annál szembeszökőbb a belső vívódás. A darab sokban *Az Ördög és a Jóisten* előjátéka. Abban mindenesetre, hogy benne is a forradalmi mozgalomhoz való viszonyról és részben a csatlakozásról van szó. Itt még erőteljesebbek az értelmiségi individualista és kispolgári anarchista vonások, ugyanakkor azonban a darab explicitebb is, mert nyíltan a kommunisták és az értelmiség viszonyáról szól. És ebben még a moralizálás is megtalálja a maga helyét. A Goetzről szóló darab éppen itt lép előre, mert a moralizálás és abszolút morál éles tagadását mondja ki, s ehhez kapcsolódik a csatlakozás követelményének megfogalmazása. A megoldatlanság éppen az utóbbi kérdéssel függ össze. Sartre ugyanis, bár belátja a csatlakozás szükségességét, de visszarettenve a saját konklúzióitól, nem tudja őket a valóságba — saját életébe — átvinni, ezért nemcsak a visszavétellel veszi bizonyos fokig vissza őket, hanem azzal is, hogy a problémákat kosztümbe öltözteti és a paraszthábórúk korába, a múltba helyezi.

Nézzünk azonban más darabokat is. Sartre egyik legkülönösebb színdarabja *Az altonai foglyok*. A kritikák általában utalnak arra, hogy itt a fasizmus és a talaját-támaszát képező burzsoázia igen éles kritikájával van dolgunk. Ugyanakkor viszont tény, hogy Sartre tagadhatatlanul rokonszenvez Franzcal. És itt nemcsak arról van szó, hogy Franzot végső soron áldozatnak tekinti. Ez még nem lenne baj, mert azzal, hogy a fasizmusellenességet a lealjasításon és a bűnössé tételen keresztül exponálja, esetleg még élesebben és nagyobb átütő erővel tudná ábrázolni. Aztán még gondoljunk a 60-as évek eleji algériai háborúra és az ezzel kapcsolatosan kibontakozó fasiszta veszélyre — ebben a helyzetben is pozitív lehetőséget tartalmazna a cinkosság szintjéről, az „áldozat" felől való megközelítés. A darabban azonban többről van szó: Sartre Franzban kissé saját magát viszi színre, róla szólva önmagáról és saját vívódásairól is ír. A világtól elzárkózó és az eljövendő századokkal társalkodó Franz figurájáról az ember önkéntelenül is *A szavak* gyermek Sartre-jára asszociál. Pontosabban arra, amit Sartre a gyermek tükrében önmagáról és a világgal kapcsolatos magatartásáról mond. De még többre utaló, közvetlenebb kapcsolatok is vannak. Ahogy Sartre a Gerlachokat bírálja, abban benne van az az elszakadási vágy, az a tagadás, amely Sartre-nak a saját családjához való viszonyát jellemzi. Saját polgári eredete elleni gyűlölet izzik fel benne, és éppen abban, hogy a polgárt a fasizmus bűnében és századunk meggyalázásában marasztalja el. (A személyes kapcsolatra utal többek között

Franz és Leni szerelme, amelyet Sartre *A szavak* egy lábjegyzetében, gyermekkori olvasmányok hatására utalva, a gyermekkori élményeihez kapcsol. Nincs kizárva azonban, hogy ennél többről van szó. Lehetséges, hogy a testvérszerelem travesztált ödipuszi helyzetet rejt. Az anyja azért lehetne a testvér, mert a nagyapának éppúgy ki volt szolgáltatva, mint az unoka. Karl előtt testvérek ők, és testvéri volt az is, ahogy Jean-Paul az anyjának védelméről és az ennek során véghez vitt hőstettekről álmodozik. Vajon ezekben a hőstettekben nem a nagyapa a burkolt ellenfél?)

A darabban tulajdonképpen három szintet különböztethetünk meg. Van egy közvetlen, amely a konkrét eseményeket érinti — gondoljunk az elévülés problémájára, a megbúvó fasisztákra, akik közül nem egy éppúgy bujkált, mint Franz. Van egy ugyancsak aktuális, de általánosabb politikai szint, amely az antifasizmust az adott francia helyzettel kapcsolja össze, és így egyben közvetlen politikai magatartás és cselekedet. Van végül egy harmadik, mélyen szubjektív szint, amelyben a saját múltjával való harca, a családdal és a világgal, az elzárkózással szembeni magatartása jut kifejezéshez.

Vagy vegyük *A temetetlen holtak*at, amelyben Sartre bizonyos mértékig újra *A fal* témájához nyúl. Persze egészen más értelemben. Ez a darab is több szintre bontható, Sartre a közvetlen események, az ellenállás története és problémái mögött az emberi szemben állás kérdéseit vizsgálja. *A Lét és a Semmi*beli filozófiai koncepcióval való összefüggés tagadhatatlan — ez a hóhér és az áldozat viszonyában mutatkozik meg —, a darab mégis egészen mást mond: az emberi szembenállás itt már nem az önmegalapozáshoz vagy hasonlóan spekulatív dolgokhoz kapcsolódik. A szemben álló felek az emberi méltóságért, a megtöréséért, illetve a megvédéséért harcolnak, s Sartre itt tulajdonképpen a közvetlen emberi szemben állást az antifasiszta ellenállással kapcsolja össze. A szemben álló felek közvetlen célja a vallomástétel, illetve a hallgatás, az eszköz az emberi méltóság megtörése, illetve a megvédése. Sartre a sajátos szemlélete következtében így az ellenállásról magáról is többet mond, mint a szokványos irodalom. A darab antifasiszta jellege így mélyebbé válik, általánosabbá: ugyanis a közvetlen akción túl a lényeg kerül előtérbe. A közvetlen akció sikere részletkérdéssé válik, a centrumba az kerül, hogy a fasizmus az emberi méltóság megtörésére törekszik, az antifasizmus pedig az emberi méltóság védelmét szolgálja. *A temetetlen holtak* azzal válik Sartre egyik legjobb darabjává, hogy a konkrét helyzeten keresztül nemcsak emberi problémához férkőzik közel, hanem az antifasiszta harcnak is igazabb, lényegibb képét tudja nyújtani. Érdekes, hogy ez azért sikerül Sartre-nak, mert az egzisztencializmus felől közeledve keresi az általános emberit. Csakhogy az általános emberi itt már nem azonos *A Lét és a Semmi*beli egzisztencialista emberivel. Már nem örök konfliktusról van szó, hanem az emberi méltóság konkrét követelményéről. Tehát éppen ott, ahol kapcsolatot találhatunk az egzisztencialista előzményekkel, ott bukkanunk a különbségekre.

A humanizmus új formája különben egy más jellegű változásra is utal. *A csömör*ben szóhoz jutó negatív-avantgardista, tagadó jellegű humanizmus az antifasiszta ellenállási küzdelemben egy tartalmasabb humanizmussá formálódott át. Hadd említsem meg, hogy Sartre ugyanebben az időszakban — *Az egzisztencializmus* c. előadásában — nyíltan is hitet tesz e pozitív humanizmus mellett. *A temetetlen holtak*, bár nem explicit, hanem csak implicit formában, de ennek a fejlődésnek a konklúzióit formálja ki.

Sartre eddig említett darabjaiban, közéjük sorolva a *Kean*-adaptációt

is, azon túl, hogy bennük a szubjektív problémák centrális szerepet játszanak, és amellett, hogy többé-kevésbé mindig saját magáról van bennük szó, mindig egy probléma *megoldását* vagy legalábbis a megoldás kibontakozási folyamatát figyelhetjük meg. Értékük éppen a megoldás felé haladó vívódásból fakadó tűz, valamint a sokrétűségből eredő sajátos — bár nem mindig egyértelmű — gazdagság.

Sartre drámáinak másik — kisebbik — csoportja az említettektől részben eltérő jellegű. *A tisztességtudó utcalány* sokkal inkább csak eszmei küzdelem a fajgyűlölet ellen, mint belső vívódás. *A főbelövendők klubja* még egyszintűbb és egyértelműbb, hasonló jellegű *A trójai nők* átdolgozása is. Ezek is jó darabok, és kétségtelen, hogy áttekinthetőbbek, mint a többiek. A bonyolultabb darabok értékét azonban mégsem érik el (kivétel *A trójai nők*, ahol Euripidész tüze és Sartre gyűlölete ötvöződik össze), az egyértelműség nem tudja az emberi mélységet pótolni. A sziporkázó *Főbelövendők klubja* közelebb is áll a publicisztikához, mint a drámához, funkcionális szerepe is tulajdonképpen ugyanaz, mint a sartre-i publicisztikának és esszének.

Sartre esszéi és publicisztikája a második és harmadik alkotói korszak jellegzetesen új műfajai. Közvetlen termékei a társadalmi küzdelembe való aktív, tudatosan elkötelezett bekapcsolódásának. Ez a feladatvállalás tulajdonképpen kétféle formában valósult meg. A második korszakban egyenrangúan a publicisztikában és a közvetlen politikai tevékenységi kísérletekben. A harmadik korszakban pedig, amikor a harmadikutas típusú megoldási kísérletek kudarcával a közvetlen politikai cselekvés háttérbe szorult, a publicisztika lépett előtérbe. Publicisztikáról szólva: gyakran feltűnik, hogy ilyen jellegű írásai egymással ellentétben állnak. Ez abból ered, hogy Sartre ezekben mindig egyetlen gondolatmenetét, belső ellentmondásainak gyakran csak egyik oldalát vagy momentumát viszi végig, mégpedig — sokszor függetlenül más nézeteitől, írásaitól — olyan mértékig, hogy eljut a saját ellentmondásai másik pólusát kifejező írásainak ellentétes konklúzióihoz is. Ebben a belső szenvedélyesség is szerepet játszik, ez azonban nemcsak alkati eredetű, hanem abból is fakad, hogy minden írásában tétként saját magát teszi fel. Ez ugyanakkor az írásaiban fellelhető felelősségérzetnek a forrása is.

Mint látjuk, Sartre egész írói tevékenységében jelen van néhány általános sajátosság és vissza-visszatérő jellemvonás. Legáltalánosabban: Sartre minden írásában tulajdonképpen önmagáról vall, minden írását szubjektív elkötelezettség hatja át, minden írásában egyéni problémáját vetíti ki — gyakran abszolutizálva — az egész világra. Ez az abszolutizálás Sartre tevékenységének sajátos polgári jellegéből eredően a baloldali polgári értelmiség problematikáját mitizálja. A szubjektív kötöttség nyomán minden írásában saját arcképét festi meg: a legelvontabb filozófiai spekulációk mögött is saját problémái vannak jelen. Minden műve sajátos implicit memoár, napló — tulajdonképpen folyamatosan írja emlékiratait. Csodálkozhatunk-e akkor, ha legjobb írásai éppen *A szavak*, kifejezetten önéletírása, ha éppen ebben áll a francia irodalom legnagyobbjainak a szintjén?

ВЗАИМОСВЯЗЬ ЛИТЕРАТУРЫ И ФИЛОСОФИИ У САРТРА

З. Тордаи

Автор исследует взаимосвязь между философией и литературой у Сартра. Он устанавливает, что каждая философская работа Сартра содержит существенные, но не разрешенные проблемы. Внутренняя индивидуальная функция сартровской философии в целом заключается в сглаживании этих противоречий — одним из средств для этого является спекуляция. Его литературные произведения — в первую очередь пьесы — содержат разрешение той или иной проблемы. Таким образом, можно понять, что в узловые моменты его развития всегда появляется пьеса.

CONNECTION OF LITERATURE AND PHILOSOPHY IN SARTRE'S WORKS

Z. Tordai

The author examines how is the philosophy connected with literature in the works of Sartre. He states that all philosophical works of Sartre contain essential problems but they remain unsolved. The inner individual function of Sartre's philosophy is generally the surmounting of these contradictions-for example by speculations. His literary works, especially his plays generally contain the solution of a certain problem. It can be easily understood that at the central points of Sartre's development always appears the drama.

A negatív dialektika pozitivitása

BARLAY LÁSZLÓ

A dialektika *alapvető* kérdéseit illetően Hegel és a marxizmus-leninizmus klasszikusai óta, de kiváltképp Lenin óta, aligha hoztak létre korszakalkotóan újat a filozófiai gondolkodásban. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne születtek volna jelentős kísérletek e kérdések felülvizsgálatára és további kidolgozására. A különböző szaktudományokban, valamint az egyes filozófiai diszciplinákban ekképp elért eredmények nagy mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy tartalmasan tovább lehessen konkretizálni, kiegészíteni és korrigálni a dialektika legáltalánosabb meghatározásait.[1]

Ezzel szemben viszonylag ritkábban fordulnak elő olyan kísérletek, amelyek a radikális felülvizsgálás igényével ugyan, de végül is elutasító kritikával irányulnak a dialektika általános természetére.

A jelen tanulmány egy ilyen gondolatmenet — vázlatos — kritikáját adja, megmutatván egyúttal e gondolatmenet valóságos helyét és funkcióját a dialektika általános összefüggéseiben, valamint ontikus megalapozottságát abban a társadalmi folyamatban, melyben a termelés, s nevezetesen az ideológiák termelése, végbemegy.

Theodor Wiesengrund-Adorno, akinek nézeteiről a továbbiakban szó lesz, több mint két évtizeden át[2] fejlesztette ki Hegellel szembeni polémiájából kinövő elméletét, melyet — itt csupán utalások erejéig érinthető — esztétikai tárgyú vizsgálódásaiban is érvényesít. Ennek az elméletnek a kidolgozása Adorno szerint a „dialektika megváltozott fogalmát"[3] eredményezi.

[1] Jelentősek e téren Nicolai Hartmann — igaz, végül is antinómiákhoz vezető — ontológiai vizsgálódásai (vö. *Zur Grundlegung der Ontologie.* Berlin 1935.; *Möglichkeit und Wirklichkeit.* Berlin 1938.; *Der Aufbau der realen Welt.* Berlin 1939.; *Philosophie der Natur.* Berlin 1950.; *Teleologisches Denken.* Berlin 1952.; *Das Problem des geistigen Seins.* Berlin 1933.), hasonlóképp Mario Bunge (Az okság. Bp. 1967), Arnold Gehlen *(Der Mensch.* [1940] Frankfurt 1962[7]; *Die Seele im technischen Zeitalter.* Tübingen 1949.; *Studien zur Anthropologie und Soziologie.* Neuwied-Berlin 1963), L. Sz. Vigotszkij *(Gondolkodás és beszéd.* Bp. 1967.), Sz. Meljuhin *(A szervetlen természet fejlődési dialektikája.* Bp. 1963.), G. Stiehler *(Der dialektische Widerspruch. Formen und Funktion.* Berlin 1966.), Georg Klaus *(Spezielle Erkenntnistheorie.* Berlin 1964.; *Kybernetik und Erkenntnistheorie.* Berlin 1966.) kutatásai, vagy Robert Heiss *(Logik des Widerspruchs.* Berlin 1932), Erdei László *(A megismerés kezdete.* Bp. 1957.; *Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában.* Magyar Filozófiai Szemle, VII. évf. [1963] 4. sz. 565—614. o.), Tamás György *(A tudományos meghatározás.* Bp. 1961.), L. S. Rogowski *(A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme.* Magyar Filozófiai Szemle, XI. évf. [1967] 2. sz. 274—307. o.) eredményei a dialektikus logika területén, hogy csupán néhány reprezentáns kísérletet említsünk.

[2] Vö. Th. W. Adorno: *Minima moralia.* Frankfurt a. M. 1951., ill. M. Horkheimer-Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Amsterdam 1947.

[3] Th. W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel.* Frankfurt a. M. 1963. 8. o.

Az esztétikai tevékenységet, tárgyát s a művészeti ágak valóságos összefüggéseit e különös esetekben merev antinómiákra bontó gondolati beállítottság általános módszertani elvét Adorno „negatív dialektikának"[4] nevezi. Hogy mit ért ezen, az világosan kiderül — Hegel egyik passzusából, melyet Adorno a negatív dialektika elleni elfogultság példájául említ:[5] „Ha egyébként a szkepticizmust még manapság is úgy tekintik, mint ellenállhatatlan ellenségét minden pozitív tudásnak egyáltalán, s így a filozófiának is, amennyiben ennél pozitív megismerésről van szó, ezzel szemben meg kell jegyezni, hogy valójában csak a véges, elvont értelmi gondolkodásnak van oka félni a szkepticizmustól, s csak az nem tud neki ellenállni, a filozófia ellenben magában foglalja a szkeptikust mint mozzanatot, tudniillik mint a dialektikust. A filozófia azonban nem áll meg a dialektika negatív eredményénél, amint azt a szkepticizmus teszi. Ez félreismeri eredményét, amennyiben azt puszta, azaz elvont negációként rögzíti. Miközben a dialektika a negatívat eredményezi, úgy ez, éppen mint eredmény, egyúttal a pozitív is, mert tartalmazza magában megszűntetve-megőrizetten azt, amiből eredményként adódik s nincs enélkül. Ez azonban a logikai harmadik formájának alapmeghatározása, tudniillik a *spekulatívnak* vagy pozitívan-ésszerűnek."[6]

A megismerés folyamatában feltáruló fenti három hegeli szint közül a középső alkotja a negatíve dialektikus gondolkodás tulajdonképpeni terrénumát. A szubjektív megközelítés itt ugyan már túlhaladt az érzéki közvetlenséget jellemző értelemszerű gondolkodás közvetlen pozitivitásán, ha tetszik, a formális azonosság vagy nem-ellentmondás szféráján, ám nem ragadta meg még tárgyát a maga ellentmondásos egységében, totalitásában.

E tárgy itt sokkal inkább unalmasan váltogató, ellentmondó meghatározásai közt hánykódik, rá nézve tehát megmutatkozott, hogy — elvontan — ezen meghatározások mindegyike épp oly igaz, mint ellenkezőjük, s éppen ezért a gondolkodás a maga tárgyát e szinten csupán elvont negativitásában ragadhatja meg. A továbbhaladás a negatív dialektika e szükségszerű közbülső fokáról magából a megismerés tárgyából adódik, amely most már nem puszta érzéki közvetlenségében pozitíve „elvont"-ként, s nem is elvont negativitásában, szétszakítottságában jelenik meg, hanem mindkét fokot magában megszüntetve-megőrizettként tartalmazva, ellentétes mozzanatainak konkrétan meghatározott egységeként.

A hegeli logika érdeme volt, hogy felmutatta e minden tartalmilag helyes megismerési aktusra érvényes struktúrát, amelynek speciális funkcióját a mindenkori objektív tartalom természete határozza meg. Így tárgyalja Hegel például véges és végtelen kategóriáinak dialektikáját: a végtelen először egyszerűen affirmatíve, a számunkra közvetlenül adódó véges negációjaként áll előttünk, ám épp ezért véges és végtelen egymással kölcsönös meghatározásban, egymást felváltva negáló viszonyban vannak. Ezért a végtelen itt elvont, egyoldalú, Hegellel szólva: „rossz". A véges és végtelen megszüntetve-megőrződése mint egyetlen folyamat adja az igazság szerinti végtelent, amely így a benne „megszüntetett" véges által konkrét tartalmat nyert, s amelyben e véges

[4] Vö. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik.* Frankfurt a. M. 1966.
[5] Vö. uo. 25. o.
[6] G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik) — Sämtliche Werke,* VIII. Bd. Stuttgart 1929. 194. o.

magáértvalóként integráns mozzanata a végtelennek.[7] De ugyanez a funkcionális struktúra jelenik meg számtalan más esetben is, így pl. az asszertorikus ítélettől — a problematikuson át — az apodiktikus ítéletig haladó mozgásban (amely a közvetítő különös feltétel folytán már következtetést tartalmaz),[8] vagy az igazi azonosság „az azonosság és nem-azonosság azonossága" formulájában[9] stb. Ez azonban aligha véletlen. Hegel említett struktúrájában ugyanis a dialektikus gondolkodás egyik legáltalánosabb sajátosságát ragadta meg.

Ami itt számunkra mármost Adorno negatív dialektikája kapcsán döntő, az az, hogy rámutassunk egyfelől e struktúra rendkívüli általánosságára — hogy ti. a mindennapi és a tudományos gondolkodás folyamán e struktúra minduntalan fellép s konkrét funkciója szerint reprodukálódik a megismerés egymásra következő szakaszaiban; az egyszer megismert konkrét totalitást a következő lépésben már egy számunkra egyelőre csupán elvontan jelenlevő totalitás érzéki közvetlenségének tüntetve fel —, másfelől e struktúra egymást követő szintjeinek szükségszerű szerepére, ám a tartalomból fakadóan éppoly szükségszerű eltűnésükre a rákövetkező szintben.

Ismeretes továbbá, hogy Hegel — legalábbis logikájának globális tagolódását tekintve — addig ontologizálta az ismeretelméletet, amíg az az illúziója támadt, „hogy a realitást mint az önmagában összefoglaló, önmagában elmélyülő és önmagából kiindulva mozgó gondolkodás eredményét fogja fel, holott az a módszer, amellyel az elvonttól a konkrétig emelkedünk, éppen az a módszer, amelynek segítségével a gondolkodás a konkrétumot elsajátíthatja, azt mint szellemileg konkrétat újraalkothatja. De semmi esetre sem magának a konkrétumnak a keletkezési folyamata."[10] Ilyen módon azonban az objektivitással azonosnak tételezett fogalom, melyet a teleologikus munkatevékenység közvetít igazságának objektív alapjához, s amely az abszolút tudásban, azaz a tudomány rendszeres összefüggésének extenzitásában éri el tartalmi teljességét,[11] rendkívül termékeny ellentmondást hordoz magában. Olyan ellentmondást, melynek pólusait, úgy tűnik, Hegel csupán differenciálatlan egységükben volt képes megpillantani, nem pedig — történetileg csakúgy, mint az egyes megismerési aktusra nézve — különböző mértékben meghatározott, ellentmondásos egységükben. Annak ellenére, hogy a differenciálatlan egységben tartalmilag benne rejlő ellentmondás — épp a szakadatlanul hatékony objektív dialektika alapján — a logikai továbbhaladás demiurgoszává válhatott nála.

A fogalom említett önellentmondása ezek szerint abban van, hogy míg egyfelől a gyakorlati — tegyük hozzá: társadalmi — teleologikus tevékenység közvetítése által objektumával azonosként tételeződik, addig másfelől e fogalom ideális léte, magáértvalósága: végtelen lét. Világosan kiderül ez a következőkből: „A lényeg középként áll lét és fogalom között, s mozgása adja az *átmenetet* a léttől a fogalomba. A lényeg a magán- és magáértvaló-lét, de a magánvaló lét meghatározásában; mert általános meghatározása az, hogy a létből ered, vagyis a *lét első negációja*. Mozgása abban van, hogy tételezi rajta a negációt vagy meghatározást, ezáltal *létezést* ad magának s végtelen magáért-

[7] Vö. G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik, I.* Leipzig 1951. (Meiner) 125—146. o.
[8] Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik, II.* 303—308. o.
[9] Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik, I.* 59. o.
[10] Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Rohentwurf). Berlin 1953. 22. o.
[11] Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik, I.* 29—31. o.

való-létként lesz azzá, ami magánvalósága szerint. Így megadja magának *létezését*, amely azonos magánvaló-létével és a *fogalommá* lesz. Mert a fogalom az abszolútum, ahogyan létezésében abszolúte, vagyis magán- és magáértvalóan van."[12]

Ha azonban a fogalom egyfelől azonosul objektumával, másfelől viszont végtelen léttel kell bírnia ahhoz, hogy elérje tökéletességét, teljességét — akkor itt kétségtelenül ellentmondásról van szó. Nyilvánvalóan ellentmondásos ez a fogalom már akkor is, ha pusztán az objektív dialektika álláspontjáról tekintjük a helyzetet, s villanásnyira eltekintünk Hegel munkahipotézisének idealizmusától: legalábbis annyira ellentmondásos, mint amennyire a tartalmas, igazság szerinti végtelen is az, amikor megszüntetve-megőrizetten magában foglalja az egymásnak ellentmondó közvetlen végest és rossz-végtelent.

Még kézzelfoghatóbb ez az ellentmondás, ha a megismerés aspektusából vizsgáljuk meg. Mert itt végül is nem a tökéletes fogalomból, a végtelen lét konkrét totalitásából, hanem az immár megkettőződött fogalom másik pólusából, a megismert objektum fogalmából, helyesebben e fogalom keletkezéséből indulunk ki. Így most már azt látjuk, hogy míg egyfelől éppen a teleologikus munkafolyamatból kinőve, ennek szakadatlan közvetítése és kontrollja által, létrejönnek a megismerésben relatív totalitások, azaz objektumok — megközelítően helyes — és a gyakorlatban a tárgyi világ emberi alakítására nézve optimális fogalmi megismerései — addig másfelől e fogalmi megismerés csupán szakadatlanul approximálja a végtelen lét kimeríthetetlen extenzitását, az objektív dialektika előrehajtó ellentmondásosságát oly módon érvényesítve, hogy a végtelen approximáción belül újabb és újabb relatív totalitások megismerését kényszeríti ki. A fogalmi gondolkodásnak ezt a termékeny ellentmondását Lenin tárta fel a visszatükröződés elvének a dialektikára való alkalmazásával.[13]

Mindamellett belátható, hogy a fogalom csupán emez ellentmondó tendenciák egységeként, az azonosság és nem-azonosság objektív tartalmak által meghatározott azonosságaként töltheti be tulajdonképpeni szerepét az emberi tevékenység folyamán, ti. oly módon, hogy noha minden egyes esetben optimálisan meg kell felelnie tárgyának, egyúttal szintézisbe hozhatónak kell lennie a megismerés valamennyi addig elért eredményével, ezen eredmények közegével. A fogalmi megismerés és általában valamely dolog fogalma persze nem azonos közvetlenül az általános logikai kategóriájával, noha felveszi magába ezt is, hanem éppenséggel az egyes, különös és általános kategóriáinak mozgása folytán feltáruló tartalmakat magában mintegy összpontosítva, ha — mégoly ellentmondásosan is — megfelel tárgyának, úgy konkrét általánosként lép elénk, hogy mint ilyen azután, a megismerés tárgya által közvetlenül negálva, tartalma szerint tovább konkretizálódhasson a fogalom rákövetkező alakjában.

Hogyan jár el mármost Adorno? Hegel-interpretációjában, amely prolegomenonként készült *Negatív dialektikája* elé, a totalitás hegeli kategóriájának vizsgálatából indul ki. Itt korrektül elismeri: a hegeli totalitás csupán mozzanatai által tételeződik, és nem közömbös e mozzanatai iránt, általános tartalmiságában nem valami más egyéb, mint ami éppen benne mozzanatnyi tartalom-

[12] Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik, II.* 5—6. o.
[13] Vö. V. I. Lenin: *Filozófiai füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961., 164. o.

ként tételezve van, és ezt a tartalmat foglalja össze lényegi (ellentmondó) meghatározásainak egységeként, konkrét „mértékviszonyainak csomóvonalaként". Mégis külön hangsúlyozza: „Az ő (Hegel — B. L.) egésze (Ganzes) csupán az önmagukon mindenkor túlutaló, magukat egymásból létrehozó részmozzanatok összefoglalásaként *van*."[14]

Abból a tényből azonban, hogy Hegel — legfeltűnőbben talán jogfilozófiájában — a kapitalista társadalom mozgástörvényei közül nem egyet megsejtett, s hogy objektív idealista dialektikáját épp a kapitalizmus által kitermelt élettények nyomása alatt alakította ki, Adorno azt a triviális következtetést vonja le, hogy a hegeli totalitás megfelel a kapitalizmus antagonisztikus mozzanatokat egyesítő irracionalitásának: „. . . a totalitássá való összezárulás ésszerűsége maga az ésszerűtlenség, a negatív (das Negative) totalitása."[15] Miközben tehát elvonatkoztat a totalitás mozzanatnyi tartalmától és egyúttal e mozzanatok egymást tagadó „mértékviszonyainak csomóvonalától", a mozzanatok negatív kölcsönviszonyának elvét emeli formális totalitássá. Az itt ontológiailag megalapozott gondolatmenetet Adorno a *Negatív dialektiká*ban fejleszti ki módszeres rendszertelenséggé.

Itt mindenekelőtt kiragadja a fogalmat a megismerés — objektivitás által diktált — folyamatosságából, s minthogy a megismerésnek épp az a szakasza nem nyerte meg tetszését, melyben a fogalom időlegesen és gyakorlatilag optimálisan megfelel tárgyának, ezért a fogalmat olyan tragikus helyzetben mutatja be, mintha azt — tartalmatlanként — tárgya oly abszolút mértékben negálná szakadatlanul, hogy képtelen lenne — mégoly időlegesen és ellentmondásosan is — megadni a tárgy relatíve konkrét szintézisét. Adorno ezt oly módon viszi véghez, hogy az egyesnek vett konkrétumot szembeállítja az itt eleve elvontnak feltételezett fogalommal: „a negatív dialektikát . . . antirendszernek nevezhetnők. Ez a következetesség logikai eszközeivel kívánja az egység elvének s a fölérendelt fogalom egyeduralmának helyére tolni annak az eszméjét, ami kívülesnék az efféle egység tilalmán."[16]

Adorno itt rendkívüli tömörséggel foglalja össze szándékát, amelyet azután a dialektika számtalan kategoriális összefüggésén kísérel meg érvényesíteni.[17]

Ami a fogalom fent kifejtett ellentmondásosságát illeti, Adorno ebben a fogalom egyértelmű ellehetetlenülését látja: „Az ellentmondás totalitása (itt: totális érvénye — *B. L.)* nem más, mint a totális azonosítás igaztalansága"[18] — írja, miután úgy véli, tetten érte az itt persze valójában csak érzékien közvetlen, formálisan pozitív fogalmat: „A gondolkodás azonosítást jelent"[19] — hangzik mindezek premisszája. Ami viszont, épp a megállapítás elvontsága folytán, antinómiához vezet, mert az azért minden további nélkül belátható, hogy a fogalmi megismerés felbomlását Adorno — jobb híján — a klasszikus német idealizmus terminológiáján nevelkedett fogalmisággal fejtegeti.

Adorno tehát izolálja a megismerés egyetlen fokát, s az itt a tárgyon

[14] Adorno: *Drei Studien zu Hegel.* 16. o.
[15] Uo. 104. o.
[16] Adorno: *Negative Dialektik.* 8. o.
[17] Vö. uo. 135—191. o.
[18] Uo. 16. o.
[19] Uo. 15. o.

megjelenő — tartalmilag egyelőre elvont — ellentmondást ontikus tényszerűségében rögzíti. Ám éppen a tárgy objektivitására s a megismerés tartalmiságára nézve ezen antitétika éppoly szükségszerűnek bizonyul, mint továbbhaladó eltűnése a relatív totalitás — persze magánvalóan ellentmondó — fogalmának szintézisében. Ám ha közelebbről megtekintjük azt a fogalmat, amely ellen Adorno megfoghatatlan jelenségvilága lázad, úgy tűnik, az nem az emberi gyakorlat közegében valóságosan használatos fogalom általában, amely szükségképp terhes fent kifejtett ellentmondásától, hanem sokkal inkább az érzéki közvetlenség hagyományosan pozitív, formális Schulbegriffje, amelyet Adorno persze könnyűszerrel addig bomlaszt principium individuationisa alapján, amíg az, épp tartalmilag, még az elvontan-antinomikusan megadott szintnél is elvontabb lesz; pontosan ezek az antinómiák lehetetlenítik el a merev, pozitív fogalmat.

Különösen antinomikus Adorno álláspontja a fogalom széthullását tekintve, ha meggondoljuk, hogy másutt — felismerve lényeg és jelenség objektív dialektikájának a jelenségtől a lényeg felé való előrenyomulás szubjektív dialektikájával való egybekapcsoltságát — kénytelen elismerni a szubjektív szintézis-fogalom objektív tartalmiságát: „. . . mert semmilyen objektum sem határozható meg ama meghatározás nélkül, mellyé a szubjektum teszi, s mert semmiféle szubjektum sem tud olyasvalamit gondolni, ami ne lenne valami vele szembenálló, magát a szubjektumot sem tekintve ez alól kivételnek: a gondolkodás a léttel bíróhoz van láncolva."[20]

Miközben tehát Adorno a pozitív, érzéki közvetlenségében vett fogalmat tolja a fogalmiság helyére általában, lévén számára a visszatükröződés elve ismeretlen, e fogalom uralmát a maga egyoldalú egységében és hamis szubjektum-objektum azonosságában most már könnyűszerrel rombolja szét a közvetlenül pozitív fogalom uralma alá sorolt jelenségek immanens antitétikájának felismerésekor.

A megerőszakolt jelenségek magánvaló repulziója persze empirikus eredmény s ráadásul a tárgy tartalmához mérten elvont, ahogyan empirikusnak és elvontnak bizonyul a fogalom is, melynek lezárt rendjét bomlasztják. Mégis a fogalom elvont negativitása közelebb visz — a megismerés következő fokán — létrejövő konkrét, de egyúttal relatív totalitáshoz, sőt úgyszólván nélkülözhetetlen, szükségszerű szakasza a tartalmas továbbhaladásnak. Így — az elméleti természettudományok fejlődéséből vett példával élve — a végtelen kis mennyiségek Newtontól és Leibniztől származó felfogása, amely az egyszerű véges mennyiségek közvetlen negációjaként jött létre, jó ideig jelentős szerepet játszott a matematikai analízisben. E végtelen kis mennyiségek önmagukban ellentmondásosak, antinomikusan egyesítenek magukban két ellentétes tulajdonságot: egyfelől azonosak a nullával, másfelől különböznek tőle. Ám a matematikai analízis, Bolzano és Couchy kutatásait követően, továbblépett a végtelen kis mennyiségek hagyományos fogalmának antinomiáin: amennyiben ma a végtelen kis mennyiségek fogalma egyáltalán alkalmazást nyer, úgy valamilyen függvény értelmében használják, amely folyamatként a nulla felé mozog.[21] Világosan látható ebből is, hogy — persze a mennyi-

[20] Uo. 108. o.

[21] Vö. Adam Schaff: *A logika kérdéseiről.* Deutsche Zeitschrift für Philosophie IV. évf. (1956) 3. sz. 350. o.

ségi formalizáció közegén belül[22] — a tudományfejlődés az egyszerű véges mennyiségek fogalmánál jóval dialektikusabb, de önmagukban antinomikus ellentmondást hordozó végtelen kis mennyiségek fogalma helyére az ellentmondást magában dialektikusan tartalmazó, az azonosság és ellentmondás azonosságaként megjelenő, nulla felé tartó mozgás konkrétabb totalitásainak fogalmát helyezte. Ami természetszerűleg nem csökkenti Newton vagy Leibniz tudománytörténeti jelentőségét.

Ugyanakkor a negatív dialektika antinómiáiban változatlanul elvontként jelenik meg a vizsgált tárgy tulajdonképpeni tartalma. Olyan bonyolult társadalmi-történeti, ráadásul speciálisan objektiválódó tevékenységek vizsgálatakor, mint pl. az esztétikai tevékenység, ez az elvontság, méghozzá végső eredményként prezentálva, azonnal szembeszökő.[23]

A társadalmi életfolyamat a maga genezisében és speciális, ám összefüggő tényeiben elvont árnyként lebeg az antinómiákra bomló tevékenység, a mereven szétszakított, létalapjától megfosztott műalkotás pusztán divergáló vagy épp konvergáló pólusai között, s az egymást negáló vonatkozások önkényes, ám kizárólagosnak vett halmazából eltűnik a tartalmi közvetítés, a tulajdonképpeni esztétikai tárgy tartalmas formavilágának különössége — egyáltalán a belső és külső formálás, a kompozíció, tipizáció, technika stb. társadalmi funkciója és teljes tartalma. E negatív beállítottság láttán az sem meglepő, hogy az esztétikai tevékenység homogén közegei, a különböző művészeti ágak formanyelve és valóságos történeti vonulatai nem a társadalmi-történeti életfolyamattal való szakadatlan kölcsönhatásukban tűnnek elő Adorno fejtegetéseiből: a valóságos szintézisnek akárcsak a kísérletét is a puszta negativitás antinómiáinak tartalmi elvontsága helyettesíti itt.

Különösen szembeszökő ennek az eljárásnak *kettős arculata* és sajátossága konkrét esztétikai tények esetében. Ha megvizsgáljuk pl., mit tud ma Adorno Brechtről mondani, kiderül: drámáit elvont l'art pour l'art tendenciák kifejeződésével azonosítja.[24] Itt már tisztán módszertanilag is nyilvánvaló tévedéssel van dolgunk. Adorno figyelemre sem méltatja a brechti művészet formáinak, eleve a drámának, s közelebbről az érett Brecht drámai kompozíciós és tipizáló elveinek, az „elidegenítés" színpadi technikájának társadalmi tartalmasságát — ami egyébként a szerkezetileg külső formálás tekintetében is megkülönbözteti Brechtet pl. Georgétól vagy Cocteau-tól. Ehelyett elvonatkoztat Brecht egész tevékenységétől, továbbá „tandrámáinak" formai tökéletlenségük ellenére is nyilvánvaló szociális tartalmától és intenciójától, eleve ennek az intenciónak a tartalmától, s így egyenlőségjelet tesz a szociális fundamentumától szintén eloldott l'art pour l'art és a „tandrámák" korai epikus színháza közé, amely épp a l'art pour l'art leleplezett üzletisége ellen tiltakozott. A félreértés nyilvánvaló, mégis egyetlen vonatkozásban van ennek a megállapításnak valami igazsága is: nevezetesen az, hogy egyik esetben

[22] Megjegyzendő, hogy (Spinoza és Lagrange nyomán) már Hegel is felvetette a végtelen kis mennyiségekkel kapcsolatos ellentmondásokkal összefüggésben a mozgás (eltűnés), ill. a függvény problémáját (Vö. *Wissenschaft der Logik*, I. 91., ill. 239—278. o.), és egyúttal felismerte a végtelen mennyiségekben rejlő ellentmondás minőségi természetét (Vö. uo. 236—239. és 322—324. o.)

[23] Vö. kiváltképp Th. W. Adorno: *Ohne Leitbild*. Parva Aesthetica, Frankfurt a. M., 1967.

[24] Vö. Th. W. Adorno: *Zur Dialektik des Engagements*. Die neue Rundschau 73. évf. (1962) 1. sz. 101. o.

sem jön létre igazán tartalmas művészi forma; a l'art pour l'art tartalmatlanul kering anyagának kalkulált alakítása körül, a „tandrámában" nem talál adekvát kifejezést a maga részéről túlontúl elvont, a formálás anyagával szemben külsődleges szellemi tartalom. Ez az artikulációk hiányosságain alapuló analógia azonban nemcsak hogy végső bölcsességként nem elegendő, valóságos tartalommá emelve az elvontságot, de már tisztán, raisonnement-szerű alakjában sem veszi figyelembe azt a tartalmilag az esztétika számára egyáltalán nem közömbös funkciót, amelyet a később kompozíciós, technikai stb. mozzanatként a drámai formálás eszköztárába felvett „tandráma" Brecht egész művészi fejlődésében töltött be.

Mindez szorosan összefügg Adorno történetfilozófiai és szociológiai konstrukcióinak tartalmi elvontságával. Még inkább összefügg azonban a negatív dialektika e felettébb problematikus természete ama társadalmi és személyes pozíciókkal, ahonnan nolens volens ideológiai termékként származik. Adorno azt írja Max Horkheimerrel közösen kiadott művében, a *Dialektik der Aufklärung*ban, hogy „a szubjektum távolsága az objektumtól, amely az absztrakció feltétele, azon a távolságon alapszik, melyet az úr az alávetettek révén nyer",[25] majd valamivel odébb megkockáztatja azt az állítást, hogy a dedukció az uralomból nő ki.

E gondolat — egyben inverze a polgári technika racionalitásához megértően viszonyuló Hegelének, aki az emberi cselekvést mint a logikai alakzat máslétét koncipiálta[26] —, noha gyökerei az azonos szubjektum-objektum visszatükrözésmentes illuziójáig nyúlnak vissza, olyan korban, a XIX. sz. végén került a szociológiai gondolkodás érdeklődésének körébe, amikor az imperialista korszak kibontakozásával s a proletariátus nemzetközi felléptével az elméleti megközelítések a polgári tudományos gondolkodásban is növekvő érdeklődéssel fordultak a szociális kérdések felé. Durkheim pl., ignorálva az objektivitás mindenkori tartalmiságát s a munkatevékenység szerepét, a megismerés teljes tartalma helyére egyoldalúan csupán a primitív interperszonális kommunikáció közegét iktatta s ezzel óhajtotta magyarázni a fogalmi gondolkodás kialakulását.[27] Az efféle archaikus antropomorfizmus ma is hatékony normája Adorno elméleti beállítottságának.

Ha tehát Adorno a *Negatív dialektiká*jában látja megvalósítottnak a „felbomlás logikáját"[28], melynek megírására egyébként már diákkora óta készült — akkor itt nem pusztán a polgári miliő klasszikus felbomlásáról van szó, amely ragyogó kifejezést kapott egyebek közt Hebbelnél, a *Maria Magdalene* Anton mesterének szavaiban: „Nem értem többé a világot!"

Itt, legalábbis Adorno személyes esetében, egyúttal a történelemformálás racionális lehetőségeiből, egyáltalán a történelmi totalitás fogalmából való kiábrándulással van dolgunk. Nem véletlen tehát, ha a *Negatív dialektika* antinómiáinak kusza szövedéke előtt az alábbi premissza áll: „A filozófia, amely egykor túlhaladottnak tűnt, életben maradt, mert megvalósításának pillanatát elmulasztották."[29]

[25] Horkheimer—Adorno: *Dialektik der Aufklärung.* 1947.
[26] Vö. Lenin, id. m. 201. o.
[27] Vö. E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le systeme totemique en Australie,* Paris 1912.
[28] Adorno: *Negative Dialektik,* 407. o.
[29] Uo. 13. o.

A marxizmusra való ki nem mondott hivatkozás nyilvánvaló itt.[30] Az utóbbi félszáz esztendő történelme mindenesetre mélyen dialektikus cáfolatot ad Adorno elvont aggodalmára. Ám ha most Adorno mégis a filozófia önkritikáját írja meg, ezt nem utolsó sorban a történelem totalitásáról alkotott saját, túlontúl pozitív, ellentmondásmentes fogalmának kényszerű felbomlása teszi szükségessé. Márpedig, hogy miféle elvont fogalomról, sőt inkább homályos elképzelésekről és predilekciókról volt itt szó, arról egyedülállóan árulkodik a ma is reménykedő Ernst Bloch fiatalkori emfatikus opusa, a *Thomas Münzer als Theologie der Revolution*.[31] A marxizmushoz érzelmileg közelítő ilyen elképzelések a történelem totalitását illetően olyan mindennapi pozitivitású fogalmakban jelentek meg itt, hogy hozzájuk mérten nemcsak a totalitás dialektikus ellentmondást magában foglaló hegeli fogalma — a marxizmusról nem is szólva —, hanem még a kantiánus antinómiák is valóságos dialektikát képviseltek: ehhez járult továbbá az a körülmény, hogy a marxizmus felé orientálódó jónéhány gondolkodó kezdetben a kantianizmus hatása alatt állt (Adorno, H. Marcuse stb.). Az a pozitivitás viszont, amely a történelem totalitását, közvetítetlennek, valamiféle elvontan egyértelmű vezérfonalnak veszi, Hegeltől éppoly idegen, mint a marxizmustól. Ám mindjobban világosabbá válik egyúttal Adorno „objektív antinómiáinak"[32] ontikus megalapozottsága, az, hogy ezek az antinómiák modern élettények polgári oldalról való kifejeződései.

A Nyugaton ma kétségkívül mértékadó Herbert Marcuse, Adorno kollégája, a negatív dialektikában — vagy, ahogy ő mondja: „a tiltakozás legyőzött logikájában"[33] — szintén az elmulasztott forradalom fogalmi impulzusát látja, a továbbhaladást pedig egyedül a pozitív fogalomba, vagyis egyértelműen a „kalkuláló racionalitás és az uralom logikájába"[34] való átmenetben pillantja meg, amely azután az „egydimenziójú filozófia"[35] győzelméhez vezet. Marcuse a jelenkor társadalmi összképét azután — differenciálatlanul — az „előrehaladott ipari társadalom" (advanced industrial society) fogalma alá szubszummálja, noha a szocializmus és kapitalizmus közötti bizonyos különbségeket, pl. a háborús agresszió és a békeharc gazdasági alapjait tekintve, kénytelen elismerni.[36] Álláspontja azonban egészében véve nyíltan antinomikus: az ipari társadalmon belül lesznek erők és lehetőségek a radikális változásra — és nem lesznek.[37]

Mármost Adorno kétségkívül mélyebbre lát Marcusénál. Ám ha Adorno találóan rá is mutat, hogy az ipari társadalom túlontúl tág fogalma „eltekint a társadalom termelési viszonyaitól" — s egyedül a „technikai termelőerőket" veszi figyelembe, „mintha kizárólag ezek állapota döntene a társadalmi formáról"[38], s ha fel is ismeri továbbá, hogy az efféle érvelések polgári oldalról

[30] Vö. Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.* In: Karl Marx: *Der historische Materialismus. Die Frühschriften, I.* Leipzig 1932. 270—271. o.

[31] Berlin, 1921.

[32] Vö. Adorno: *Negative Dialektik.* 236—237. o.

[33] H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch (One-Dimensional Man).* Neuwied—Berlin 1967. 139—158. o.

[34] Uo. 159—183. o.

[35] Uo. 184—213. o.

[36] Vö. *Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? — Herbert Marcuse antwortet auf vier Fragen.* In: *Kursbuch,* 9. — Frankfurt a. M. 1967. 1—4. o.

[37] Vö. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch.* 17. o.

[38] Adorno: *Negative Dialektik.* 153. o.

általában a munkamegosztás differenciálódására, valamint a bürokratikus apparátusok térnyerésére hivatkozva lényeges erővonalak elmosását szolgálják kapitalizmus és szocializmus ellentétére nézve, miközben osztályok *helyett* rétegekre tagolódó társadalmi formációk kelet-nyugati konvergenciájáról beszélnek —, úgy tűnik, a kapitalizmuson belüli immanens kritika illúzióját osztja Marcuseval. S noha tudja, hogy elméletének mintegy belső szükséglete, hogy a fennálló viszonyok kritikája felé mutasson, ami összeegyeztethetetlen a weberi „értékmentesség" posztulátumával,[39] egyúttal tudomásul kell vennie, hogy e kritika reális társadalmi szubsztrátum nélkül hatástalan és elvont marad. A kritika fegyverei ugyanis nem helyettesíthetik kizárólag a fegyverek kritikáját.[40]

De tudomásul kell vennie azt is, hogy szkeptikus kritikáját rendíthetetlen nyugalommal árusítják és fogyasztják a kultúr-ipar — általa oly annyira kritizált — piacán: „Semmiféle elmélet sem kerüli el többé a piacot: valamennyit lehetséges elméletként ajánlják a konkurrens vélemények között, bármelyiket lehet választani, lenyelni."[41] Ezáltal azonban még konkrétabb meghatározást nyer a negatív dialektika ontikus alapja, társadalmi tartalma és nyilvánvalóan ideológiai funkciója. A negatív dialektika antinómiái révén elénk táruló — valójában persze konkrét — társadalmi tartalmak elvontsága, az, hogy a puszta negativitás antinómiái e tartalmakat történetietlenül és dinamikátlanul pusztán formálissá, közömbösen szembenállóvá nivellálják, miközben elvont, hamis alternatívákat állítanak fel — mindez kitűnően megfelel a fogyasztási cikkek szektorát kapitalizáló és indusztrializáló, s ezért a fogyasztásban közvetlenül érdekelt és azt szervező tőke minden szellemiséget áruvá változtató piaci igényeinek. Erről a piacról, s méginkább az egész társadalmi jelenségről, melynek a piac szerves része, Adorno maga is tudja, hogy határozottan kapitalista természetű, noha ellentmondásos, konkrétum, melyet ugyan valóságos osztályviszonyai határoznak meg, de amelynek ellentmondásai között egyúttal létrejött a „történelem valóságos ellenállása", a szocializmus.

Ám Adorno kultúrkritikája és negatív dialektikája éppen lényegében és funkciójában kísérli meg igazolni azt a kapitalista kultúripart, amelyet kritikával illet. S ebben van éppen a negatív dialektika — jóllehet ellentmondásos — „pozitivitása", konkrét tartalma, s valójában nem hiányzó, csupán hamis szintézise.

Hatását tekintve ugyanakkor Adorno negatív dialektikája, éppen ellentmondásossága miatt, bonyolultabb képet mutat. Egyfelől kétségtelen tény, hogy Adorno rendkívül szellemes kultúrkritikája, kellő kritikai feldolgozás esetén, használható nézőpontokat nyújthat a marxista társadalomtudomány számára. Másfelől viszont éppily kétségtelen, hogy e kizárólagos érvényűvé emelt negatív dialektika nem csupán egyszerűen a „felbomlás logikáját" vázolja fel, hanem egyúttal a felbomlasztás eszközéül is szolgál: az abszolutizált negatív dialektika tudatosan lép fel a proletariátus (először Hegelnél megragadott) forradalmi dialektikájával szemben, s finanszírozóinak alig titkolt célja a marxista pozíciók fellazítása, szkepsziskeltés a marxisták soraiban.

Thomas Mann beépített egy mondatot Adorno akkortájt még csupán a végiggondolás lázában forrongó negatív dialektikájából *Dr. Faustus*ába.

[39] Vö. Adorno: *Ohne Leitbild.* 100. o.
[40] Vö. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* 272. o.
[41] Adorno: *Negative Dialektik.* 14. o.

Serenus Zeitbloom mondja, a modern művészet perspektíváját védelmezve: „Ami felhagyott avval, hogy megegyezzen definíciójával, az még nem szűnik meg egyáltalán!" — Thomas Mann regényének különös világában ez a mondat konkrét, művészileg megjelenített igazságok kifjezését tette lehetővé, nem közvetlenül művészi hitvallásként, hanem a forma által közvetítve a konfrontált vélemények lehetséges egyikeként. Ebben is kifejeződik a nagy epikus evokatív erejének nyugalmas fölénye az antinómiái folytán tartalmilag elvont, esszéisztikusan zilált elméletekkel szemben.

ПОЗИТИВНОСТЬ НЕГАТИВНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Л. Барлаи

Автор статьи — опираясь на Гегеля — анализирует прежде всего место и функцию негативно диалектического мышления в процессе познания объекта: в отношении предмета этот уровень познания — отвлеченный, так что последующий уровень исходящего из самого предмета продвижения вперед в снятой форме содержит в себе чувственную «позитивность» предмета и негативность его отвлеченных определений в качестве более конкретно определенного единства противоположных моментов предмета. Излюженная в гегелевской диалектике понятийность содержит в себе плодотворное противоречие: с одной стороны, в нем инвольвируется оптимальная познаваемость релятивных тотальностей, с другой стороны, — принцип аппроксимации абсолютной тотальности, и осуществляется таким образом объективная содержательность познания.

Негативная диалектика Адорно с ее репульсией моментов полагает категорию тотальности не противоречиво и не согласно моментальному содержанию, а в качестве отвлеченной негативности. В отношении понятия это проявляется в качестве противопонятийности: Адорно произвольно изолирует отвлеченно негативный диалектический руовень от процесса познания объекта, представляя понятие в роли отвлеченно отрицаемой, но в той же мере отвлеченной позитивности, в то время как (в действительности, отвлеченная) полнота негативного противоставляется (и у него это — понятие) отвлеченности позитивного. В эстетике, например, негативная диалектика приводит к такому отвлеченному результату, согласно которому, Брехт должен быть художником искусства для искусства.

Искажение действительной диалектики у Адорно очевидно: соответственно ее непосредственно идеологическому содержанию эта негативная диалектика вполне «позитивна», поскольку — несмотря на ее ценность в критике культуры (заметим здесь, что результаты ее могут и должны быть переработаны) — по своему существу и своей функции она оправдывает тот самый капитализм, который желала критиковать. Эта диалектика нивелирует действительные противоположности до безразличных друг другу сторон, выставляя в то же время ложные альтернативы. Так негативная диалектика Адорно объективно представляет собой одно из средств ослабления марксизма, порождения скепсиса.

THE POSITIVITY OF NEGATIVE DIALECTICS

L. Barlay

Relying on Hegel, the paper examines first of all the place and function of the negative dialectic thinking in the process of the cognition of the object: with respect to the object, this level of cognition is abstract and the next level of further progress arising out of the object contains in a suppressed-conserved way the sensorial „positivity" of the object as a more concretely defined unit of the contrasting moments of the object. The conceptualism set forth in the Hegelian dialectics contains creative contradiction: it involves the optimal cognizability of relative totalities on the one hand, the principle of the approximation of the absolute totality on the other, validating in such a way the objective sunbstantialness of the cognition.

The negative dialectics of Adorno suppose by the repulsion of the moments the category of the totality not according to its content in moments and contradictorily, but as an abstract negativity. For the concept this appears as an anti-concept: Adorno arbitrarily isolates the abstractly negative dialectic level from the process of the cognition of the object and makes the concept appear in the role of the abstractly negated, yet as much abstract positivity, while he contrasts its (truly abstract) negative fullness with its positive (for him this is the concept) abstractness. Negative dialectics in aesthetics may result for instance in such an abstract consequence which would make out of Brecht a „l'art pour l'art" artist.

The distortion of genuine dialectics by Adorno is obvious: in conformity with their direct ideological contents these negative dialectics are only too „positive" as far as, notwithstanding all their performances in the field of criticism of culture — liable and subject to critical remodelling — they justify both in its substance and function the same capitalism which they are about to criticize. They reduce existing contradictions to an indifferent level and set up false alternatives. So the negative dialectics of Adorno are but one of the means striving after the relaxation of Marxism and incitation to scepticism.

A marxizmus klasszikusai a hegeli tartalmi logikáról

SZIGETVÁRI SÁNDOR

A marxista filozófusok között valamelyest elterjedt, de *megalapozatlan* vélemény, hogy Hegel elvetette a formális logikát, lebecsülte a matematikai logika előzményeit, s általában a matematikát.[1] Sőt újra meg újra felüti a fejét egy olyan nézet is, hogy Marx és Engels csupán Hegel dialektikáját tartották érdemesnek „a talpára állítani", logikai nézeteit viszont figyelemre sem méltatták, mivel, mint Bagradze szovjet logikus írja: „Hegel tanítása az ítéletekről és a következtetésekről nem ad és nem is adhat semmi pozitívat."[2]

Ha ezeket az álláspontokat, amelyek néha explicite, de gyakran „csupán" implicite tulajdonképpen a dialektikus logika létezését, a Hegel logikai tanításait tovobbfejleszteni kívánó kutatások jelentőségét tagadják, ellenőrizni kívánjuk, legelőször is a marxizmus klasszikusainak a leginkább idevágó forrásról, *A fogalom tana* első szakaszáról alkotott véleményét kell közelebbről megvizsgálnunk. Ez különben már csak azért is fontos, mert az eredmény mind a jelenlegi logikai vitákat, mind, logikai problémáin keresztül, a marxista filozófia továbbfejlesztését egyaránt közelről érinti.

1. A hegeli és a formális logika

A logikai tanítások mindenkor igen szorosan összefonódtak a konkrét filozófiai, világnézeti álláspontokkal; az utóbbiak a logikai összefüggések tudatosításában, az előbbiek pedig a filozófiai érvelésben nyertek felhasználást. Így pl.: Arisztotelész logikai tanításainak kimunkálásában, az azonosság törvénye megfogalmazásában döntő szerepet játszott a szofisták elleni polémia; az azonosság törvénye hosszú időn keresztül a metafizikus módszerrel fonódott össze; a marxista filozófia tette lehetővé az azonosság törvénye valódi jelentőségének felismerését és i. t. Vagy az ellenkező oldalról: az agnosztikusok gyakran hivatkoztak a szillogizmus circulusára, az indukció problémájára stb.

Ha tehát Hegel logikai nézeteit meg akarjuk érteni, ill. el akarjuk oszlatni azt a tévhitet, hogy nihilista módon viszonyult a formális logikához, akkor *a filozófia és a logika előbb jelzett viszonyát ugyancsak figyelembe kell vennünk.* Mint G. Klaus írja: „Ha azokat a korlátozó, ill. leértékelő ítéleteket helyesen akarjuk értékelni, amelyeket Hegel, Engels és később Lenin adtak a hagyo-

[1] А. Жожа: *Логические исследования.* Moszkva 1964. 431. o. S. M. Saljutyin: *A kibernetika alkalmazási köre. (A kibernetika filozófiai problémái.* Gondolat, 1963. 59. o.)

[2] К. С. Бакрадзе: *Система и метод философии Гегеля.* Tbiliszi 1958. 325. o.

mányos formális logikáról, akkor mindig figyelembe kell vennünk, hogy a formális logikának mely alakja volt előttük."[3] Megállapíthatjuk, hogy Hegel különösen Arisztotelész és Kant logikai nézeteit bírálta, s joggal, hisz Arisztotelész az azonosság, az ellentmondás, valamint a kizárt harmadik elvét nem csupán a gondolkodás, hanem a lét törvényeinek is tekintette; Kant pedig a kategóriákat, az ítéletek főbb típusait csupán mint megmerevedett, megkövült képződményeket volt képes leírni.

A formális logika korabeli különös formája és a hegeli dialektikus logika összevetésénél azonban nem elegendő a metafizika és a dialektika ellentétére figyelemmel lenni, hanem a formális és a dialektikus logika viszonyát is szem előtt kell tartanunk. *A hegeli logikát ugyanis nem csupán a dialektikája különbözteti meg a formális logikától, hanem az is, hogy a gondolkodás formáit mint a gondolkodás tartalmának általánosításait vizsgálja.* Míg a formális logika a gondolkodás formáit elvonatkoztatja a konkréttól, közelebbről a konkrét tartalomtól, addig Hegel az ehhez való felemelkedés szintjén mutatja be őket. A formának mint *tartalmas* formának felfogására mutatnak már a gondolkodás formái fő csoportjainak új elnevezései is (létezési, reflexiós, szükségszerűségi ítéletek és következtetések), továbbá mind a fő-, mind az altípusok formalizálása az egyes (E), a különös (K) és az általános (Á) segítségével. Már ez a különbség is élesen jelzi a formális és a hegeli logika közötti nyilvánvaló eltérést, amin természetesen Hegelnek a formális logika iránti — az altípusok hagyományos elnevezéseinek megtartásában jelentkező — hódolatának „túlértékelése" sem változtat.[4] Hegel azonban csak azért fogadja el az értelem logikáját, hogy meghaladhassa, azért azonosul vele logikai nézeteiben, hogy az ész logikáját kifejthesse: „Ha a logikai formákban tovább sem látnánk egyebet, mint a gondolkodás formális funkcióit, már azért is méltók volnának a vizsgálatra, mert magáért-valóságuk szerint megfelelnek az *igazságnak*. Az olyan logika, amely ezt nem teljesíti, legfeljebb a gondolkodás tényleges jelenségei természetrajzi leírásának értékére tarthat igényt. *Arisztotelész* végtelenül nagy érdeme, amelynek a legnagyobb csodálattal kell bennünket eltöltenie e szellem ereje iránt, hogy először vállalkozott erre a leírásra. De tovább kell mennünk ennél, és részint a rendszeres összefüggést, részint pedig a formák értékét kell megismernünk."[5]

Ugyanakkor sehol sem említi, hogy dialektikus logikája mellett a formális logikát feleslegesnek tartja. Ő maga szigorúan megtartja a formális logika követelményeit. Sőt a tartalmas formákat a külsőkkel összeegyeztethetőknek tartja. Ezt támasztják alá például a kategorikus szillogizmus és a létezési következtetés első alakzatának azonos vonásai,[6] amelyeket abszoluti-

[3] G. Klaus: *Bevezetés a formális logikába.* Gondolat, 1963. 29. o.

[4] Az ítéletek és a következtetések elnevezései a hegeli logikában: létezési ítéletek: pozitív, negatív, végtelen; reflexiós ítéletek: szinguláris, partikuláris, univerzális; szükségszerű ítéletek: kategorikus, hipotetikus, diszjunktív; fogalmi ítéletek: asszertorikus, problematikus, apodiktikus; létezési következtetések: első, második, harmadik, negyedik alakzat; reflexiós következtetések: univerzális, indukciós, analógiás; szükségszerű következtetések: kategorikus, hipotetikus, diszjunktív.

[5] Hegel: *A logika tudománya.* II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 204. o.

[6] A kategorikus szillogizmus, valamint a létezési következtetés első alakzata a következő:

M—P	K—A
S—M	E—K
S—P	E—Á

zálva egyesek eljutnak olyan téves felfogáshoz, hogy a hegeli dialektikus logika nem más, mint az Arisztotelész által feltárt formákba kényszerített idealista dialektika. A tudományos igényességre való törekvés azonban megköveteli a különbségek feltárását is. Ezek a következők: a kategorikus szillogizmus első alakzata, szemben az első létezési következtetéssel, nem tükrözi a megismerés fejlődését, a premisszák sorrendjét, közvetlen, illetve levezetett voltukat, a zárótétele sem utal a megismerés fejlődésében soron következő alakzatra, jellemzői tehát vonatkoztathatók még az univerzális és az első szükségszerűségi következtetésre is, amelyeket úgyszintén nem az említett hasonlóság, hanem a különbség teszi más-más dialektikus logikai következtetésekké. Továbbá: a létezési következtetésekben a közvetítő különös még a közvetlen szemléleten alapul; az univerzális következtetésekben pedig már a tapasztalat által nyeri el megalapozását. Végül: a szükségszerűségi következtetésekben az alany a szubsztanciája szerint kapcsolódik az állítmányhoz.

Hegel tehát a formális logika absztrakciós szintjéről indult ki — innen a hasonlóság; ellenben nem ugyanazon a fokon mutatja be a gondolkodás formáit — innen a különbség.

Vessük egybe a következtetések hegeli fő típusainak a hagyományos, ill. a szimbolikus logika jelölésével felírt formáit.

Létezési következtetés:

Azok a tárgyak, amelyek ráznak — elektromos vezetők
A rézhuzal ráz

Tehát a rézhuzal elektromos vezető

Reflexiós következtetés:

Minden fém elektromos vezető
A rézhuzal fém

Tehát a rézhuzal elektromos vezető

Szükségszerűségi következtetés:

A szabad elektromos töltést tartalmazó tárgyak elektromos vezetők
A rézhuzal szabad elektromos töltéseket tartalmaz

Tehát a rézhuzal elektromos vezető

A függvénykalkulusban mind e három következtetést azonos módon írjuk le:

$$\frac{\begin{array}{l}\forall x\,(Q\,(x) \rightarrow R\,(x)) \\ \forall x\,(P\,(x) \rightarrow Q\,(x))\end{array}}{\forall x\,(P\,(x) \rightarrow R\,(x))}$$

Az utóbbi kifejezési mód a következtetés alakzatainak és módozatainak extenzionális vonatkozása szempontjából kétségkívül szisztematikusabb, egzaktabb, korszerűbb, érvényességi köre sokkalta szélesebb, mint a szillogizmusról szóló elméleté. A következtetés azonban, mivel intenzionális kapcsolatokat is magában foglal, amelyeket a matematikai logika eszközeivel csupán elna-

gyoltan (egyesek szerint pedig egyáltalán nem) ragadhatunk meg, a maga totalitásában nem fejezhető ki csupán kalkulusokkal. A fenti formula is elsősorban (ill. egyesek szerint kizárólag) a kvantitás szempontjait érvényesíti, figyelmen kívül hagyva, hogy ezek a létezési következtetésekben *még nem*, a szükségszerűségiekben pedig *már nem* állnak a központi helyen. Legfőképpen azonban nem fejezi ki a középfogalom fent példázott tartalmi különbségeit, amelyek következtében alany és állítmány összefüggése az első két következtetésben (a harmadik felé haladva egyre kevésbé ugyan, de) *esetleges*, a harmadikban viszont már *szükségszerű viszony*.

Hegelnek a gondolkodás törvényeiről szóló tanítása sem érthető meg kizárólag az extenzionális viszonyok alapján, s aki ezt próbálná, az a gondolkodás formális és dialektikus logikai törvényei közötti alapvető különbséget máris tagadni kényszerülne. Hegel viszont nem ezt tette, hanem megfogalmazta a dialektikus logika intenzionális tartalmú törvényeit, amelyek nincsenek abszolút ellentétben a formális logikaiakkal, legfeljebb a köréjük fonódó metafizikus felfogással; vagyis a konkrét azonosság a metafizikusan kiélezett azonossági elvvel, nem pedig a helyesen értelmezett gondolkodási törvénnyel áll szemben. E gondolatok figyelembevétele esetén egyes marxista filozófusok nem formálhatnának olyan véleményt, mint amilyent Joja is képvisel, aki szerint „A formális logika elveinek a hegeli idealista logikában történő tárgyalása — pontosabban részletezése — a szofisztikához nyit utat."[7] Nyilván azért juthatott erre az álláspontra, mert figyelmen kívül hagyta az értelem és az ész törvényeinek szintkülönbségét, s nem a fejlettebb fokról kiindulva vizsgálta a fejletlenebbet, hanem fordítva, az értelem fokán megmaradva elemezte az ész törvényeit.

Mások — egyes matematikai logikusok — Hegelnek a Leibniz-féle egyetemes karakterisztikát bíráló nézete állítólagos helytelenségét tartják a tartalmi logika tagadására alkalmasnak. Valójában Hegel csupán a következőket állította: „A kombinatorikus kalkulusnak ez a leibnizi alkalmazása a következtetésre és más fogalmak kapcsolatára csak abban különbözött a hirhedt *lullusi művészettől*, hogy a *számosság* szempontjából módszeresebb volt, de egyébként éppolyan képtelen, mint az."[8] Fel kell azonban hívnunk a figyelmet arra, hogy Hegel tulajdonképpen nem a kalkulust, hanem azt az eljárást hibáztatja, amely abszolutizálta a formai levezetést. Raymondus Lullus ugyanis úgy vélekedett, hogy bizonyos logikai alapfogalmak tartalmának ismeretében egyszerű logikai operációk szkémáinak mechanikus felhasználásával bármely igazság megkonstruálható. Leibniz elgondolása alapjában megegyezett a lullusival, az eltérés csupán az, hogy módszeresebb, megalapozottabb, rendszeresebb analízis segítségével akarta felkutatni azokat az alapkategóriákat, amelyek jelölésére a *charachteristica universalis* szolgál. Felfogása alapján — kiindulva az alapfogalmakból — a *calculus ratiocinator* (a matematikai operációkkal analóg szabályok összessége) bármely igazság levezetésére alkalmas lenne. Hegel tulajdonképpen zseniálisan megsejtette, hogy képtelenség bizonyos alapkategóriákból pusztán formális úton minden más fogalmat megkonstruálni és így a rájuk vonatkozó igaz tételeket kiszámítani. De ettől függetlenül is megállapíthatjuk, hogy a charachteristica universalis hegeli bírálata nem a matematikai logikához vezető utat, hanem a tartalmi levezetés formaival

[7] А Жожа: *id. mű* 428. o.
[8] Hegel: *id. mű* 288. o.

való helyettesítését, e formai levezetés korlátainak észre nem vételét nyilvánította rossznak. Fontosnak tartjuk továbbá annak szem előtt tartását, hogy Hegel a *calculus ratiocinatort*, amely a Boole-féle algebrán keresztül a mai szimbolikus logikához elvezetett — bár nem is dícsérte — nem vetette el. Szolgáljon azonban mentségére, hogy a matematikai logikának csupán leibnizi, embrionális szakaszát ismerhette.[9]

2. A marxizmus és a formális logika

A marxizmus klasszikusai — fokozottabban érvényesítve a dialektikus tagadást — továbbfejlesztik a formális logika Hegel által elkezdett kritikáját. A formális logikával összefonódott metafizikus módszert határozottabban elutasítva, tudatosabban mutatnak rá e logika valódi értékeire. Mindezeket szemlélteti például a mechanikus értelemben vett azonossági tétel írásaikban több helyen megtalálható közismert bírálata, amelyben a hangsúly az értékes vonások figyelembevétele alapján a megőrzésre tolódott át. Ez fejeződik ki Engels azon megállapításában is, amelyben a formális logikát a régi filozófiából önállóként megmaradó diszciplínák közé sorolta. Lenin is hangsúlyozta a formális logika alapvető törvényei fontosságát: „»Logikai ellentmondásnak« — persze, helyes logikus gondolkodás esetén — *sem* a gazdasági, *sem* a politikai elemzésben nem szabad lennie."[10]

Bármennyire nélkülözhetetlennek is tartották azonban a gondolkodás formáinak, törvényeinek e tudományát, nagyon is óvakodtak abszolutizálásától, érvényességi területét a dialektikus logika által korlátozták. Engels például azt írta: „Maga a formális logika is Arisztotelésztől mindmáig heves vita területe maradt. A dialektikát pedig mostanáig csak két gondolkodó vizsgálta tüzetesebben, Arisztotelész és Hegel. Márpedig éppen a dialektika a mai természettudomány számára a legfontosabb gondolkodási forma, mert egyedül ő nyújtja az analógiát és ezzel a magyarázati módszert a természetben előforduló fejlődési folyamatokhoz, a nagyban és egészben való összefüggésekhez, az egyik vizsgálati területről a másikra való átmenetekhez."[11] Engels munkáiban a dialektika nem csupán itt, hanem másutt is szerepel logikai értelemben a formális logikával párhuzamba állítva: „. . .a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika".[12] Másutt expressis verbis a dialektikus logika kifejezést használta: „A dialektikus logika, a régi, pusztán formális logikával ellentétben, nem éri be azzal, hogy — mint amaz — a gondolkodás mozgásának formáit, azaz a különböző ítélet- és következtetésformákat felsorolja és összefüggéstelenül egymás mellé állítsa."[13]

A formális logika elégséges voltát — azaz kizárólagosságát — Lenin is tagadja: „Buharin elvtárs »logikai« alapokról beszél. Egész gondolatmenete

[9] Hegel 1831-ben halt meg, viszont a matematikai logika önálló tudományágként a XIX. század derekán alakult ki G. Boole, (1815—1864) a logikai algebra megalapozójának munkássága nyomán. A matematikai logika másik irányzata, a kijelentéskalkulus, még később, a XIX. század végén, G. Frege (1848—1925) vizsgálódásai eredményeképpen jött létre.

[10] Lenin: *A marxizmus karikatúrájáról. Művei* 23. köt. Szikra, 1951. 33. o.

[11] Engels: *A természet dialektikája.* MEM 20. köt. Bp. 1963. 343. o.

[12] Engels: *Anti-Dühring. Uo.* 26. o.

[13] Engels: *A természet dialektikája.* Id. kiad. 497. o.

azt mutatja, hogy ő — talán öntudatlanul — ebben a kérdésben a formális vagy skolasztikus logika, nem pedig a dialektikus vagy marxista logika álláspontján áll."[14]

Napjaink egyes matematikai logikusainak az arisztotelészi logika elvetését és a szimbolikus logika túlbecsülését célzó megállapításai különösen időszerűvé teszik azt a kérdést, hogy a matematikai logika kidolgozása és sikeres technikai alkalmazása következtében megváltozott-e, esetleg alapvetően, a marxizmus viszonya a formális logikához. A logikát a szimbolikus logikával azonosítók szerint a tradicionális logika teljesen elveszítette létjogosultságát. Tarski például azt állítja, hogy „a hagyományos logika az újnak csupán egy töredéke, igen, olyan töredéke, amely a szaktudományok igényelte követelmények szempontjából, különösen a matematikáéból, tökéletesen elveszítette a jelentőségét".[15] Hasonló felfogással találkozhatunk népszerűsítő munkákban is. Egy kezdők számára írt matematikai logikakönyv a hagyományos logikai tanításokat az alkimia eszméihez és a ptolemaioszi világképhez hasonlítja.[16]

Az igazság kedvéért meg kell említeni, hogy a szimbolikus logikát megalapozói, Leibniz, De Morgan, G. Boole, nem becsülték ennyire túl, sőt Arisztotelész *Organon*jának időtálló voltát és igazi jelentőségét belátták. De az utódok egy részénél is találunk az arisztotelészi logikát méltóbban értékelő álláspontot. Lukasiewicz pl. joggal állapította meg, hogy: „A változók bevezetése a logikába Arisztotelész legnagyobb felfedezései közül az egyik."[17]

Először is le kell szögeznünk, hogy a hagyományosnak és modernnek nevezett formális logikákat közös törvényeik, a *principium identitatis* és a *principium contradictionis*, oly szorosan kapcsolják össze, hogy különbözőségeikről csupán azonosságuk előtérbe helyezése alapján beszélhetünk. Ennek megfelelően néhány matematikai logikus azt is állítja, hogy a klasszikus formális és a szimbolikus logika alapvető különbségét nem annyira a tárgyukban, mint inkább ennek kifejtésében kell keresni.[18]

Valóban, tárgyuk nem sokban különbözik, hisz mindegyik a gondolkodás formáit, törvényeit, műveleteit vizsgálja, persze a gondolati tartalomtól való elvonatkoztatás különböző szintjein. A különbség ott kezdődik, hogy a matematikai még a hagyományos logikánál is messzebbmenően absztrahál, s így fokozottabban alkalmazhatja a szimbólumokat, sokkal tökéletesebben formalizálhat és axiomatizálhat. Jelentős különbség az is, hogy az arisztotelészi logikában a logikai gondolkodás tartalmas formáit nem a kalkulusokkal való ábrázolás útján vizsgálták, s természetesen a logikai kalkulusok formális felépítését sem tanulmányozták. Alkalmazásra talált viszont a formális logika a tárgya kifejtésében felhasznált matematikai módszerek segítségével az elektrotechnikában a relékontaktusos és elektronikus sémák kutatásában, a számítógépek technikájában a programozásban, a kibernetikában, az auto-

[14] Lenin: *Mégegyszer a szakszervezetekről. Művei* 32. köt. Szikra, 1953. 85. o.

[15] А. Тарский: *Введение в логику. Издательство иностранной литературы.* Moszkva 1948. 48. o.

[16] Varga Tamás: *Matematikai logika.* Tankönyvkiadó, 1966. 208. o.

[17] Я. Лукасевич: *Аристотелевская симмогистика с точки зрения современной формальной логики.* Moszkva 1959. 42. o.

[18] А. Чери: *Введение в математическую логику.* Изд. иностранной литературы Moszkva 1960. 55. o.

maták elméletében, a neurofiziológiában a neuronhálók modellezésében, a nyelvtudományban a strukturális lingvisztikában és a szemiotikában.

Ugyanakkor a tradicionális logika, mivel a gondolati tartalmakkal viszonylag közelebbi kapcsolatban vizsgálta a gondolkodás formáit, implicite olyan ontológiai és gnoszeológiai álláspontokat is tartalmazott, amelyek a szimbolikus logikából szinte teljesen hiányoznak, s amelyek ellen a neopozitivisták harcolnak. Mint ismeretes, a matematikai logikában az S—P szerkezetű ítéletek felcserélése a $\forall x F(x)$ formájúakra a tartalmi vonatkozásoktól való fokozottabb, de jogos elvonatkoztatás révén valósul meg. Az S—P szerkezet ugyanis nem csupán azt fejezte ki, hogy az S osztály minden eleme P osztálynak is eleme, hanem tükrözte az objektív tárgyak tulajdonságai közötti általános összefüggéseket is. Ez a felcserélés persze nem annyira az ítéletek intenzionális kapcsolatát is kifejező forma feleslegessé válását, mint inkább a neopozitivizmus nominalizmusának az általános realitását feltételező állásponttal való összeütközését jelezte.

A neopozitivisták nem fogadhatják el az általános megismerésének lehetőségét s a vele összefüggő problematika logikai jellegét sem. A hagyományos logika, de még inkább a dialektikus logika az induktív következtetést mint a megismerő gondolkodás logikai eszközét vizsgálta, illetve vizsgálja. Ezzel magyarázható, hogy egyesek, mint pl. R. Carnap, M. Schlick, O. Neurath, K. Popper, tagadják az indukció logikai szerepét. Részben igazuk is van, amennyiben az új gondolati tartalmak tisztán formális eszközökkel, de kiváltképp pusztán induktív következtetések segítségével nem vezethetők le. De tévednek, amikor az új ismeretek levezetésére a racionális eljárásokat alkalmatlannak nyilvánítják.[19] A megismerés folyamatának kutatását lebecsülő álláspont az induktív logikáról alkotott fejlettebb nézetekben is tükröződik, amennyiben az indukciót a dedukcióval együtt csupán a hipotézisek bizonyítása, nem pedig az új absztrakciók megalkotása eszközének tekintik.[20]

Ugyanakkor a neopozitivista logikusok, nominalizmusuktól indítva, nem csupán az arisztotelészi logika szükségességét tagadják, hanem azokat a dialektikus logikai eredményeket is, amelyekhez az út a tradicionális logikán keresztül vezetett el. Így például Russell a maga logikai atomizmusát azoknak a nézeteivel is szembeállítja, akik többé-kevésbé Hegel nyomdokain haladnak.[21]

Az elmondottak alapján megállapíthatjuk: hogy az emberi gondolkodásnak mint konkrét totalitásnak leírásában a dialektikus logika mellett a korszerűsített arisztotelészi logikának változatlanul nagy a szerepe — a matematika logikája ugyanis adhat olyan eredményeket, amelyek a gondolkodás formái, műveletei vizsgálatát pontosabbá és rendszeresebbé teszik. A fogalomról szóló logikai tanítás az osztálykalkulus, az ítélet és a következtetés elmélete a kijelentés-, valamint a függvénykalkulus megfelelő részeinek felhasználásával tökéletesíthető, de állandóan szem előtt kell tartani, hogy a gondolkodás, amelynek intenzionális oldala is van, nem matematika. Ez utóbbit bizonyítják a hagyományos logikai tanításokat modernizáló formális logikusok munkái is.

[19] B. Russel: *Logic and Knowledge*. A. Allan and Humin Ltf., London 1956. 323. o.
[20] Popper: *Logic of Scientific Discovery*. London, 1959. 32. o.
[21] Az indukcióról mint a hipotézisek bizonyításának egyik eszközéről lásd: H. Reichenbach: *Theory of Probability*. Berkeley 1949. és R. Carnap: *Logical Foundations of Probability*. Chicago 1950.

Ezek közé sorolhatjuk G. Klaus *Bevezetés a formális logikába* c. monográfiáját, amelyben a gondolkodás formáinak tudományát nem azonosítja a különböző kalkulusokkal, ellenben megvizsgálja, hogyan alkalmazható az implikáció a logikai következtetésekre, hogyan kapcsolódik a kijelentéslogika általában a hagyományos logikához, mennyiben használható fel az osztálykalkulus a szillogizmusok elméletében stb. Hasonló módon fogja fel a hagyományos logikát, a fogalom kérdéseit vizsgáló legutóbbi munkájában Vojsvillo is.[22] Abból kiindulva, hogy a modern logikai irányzatok a fogalom problematikáját nem elemzik a tudományos gondolkodás által támasztott követelményeknek megfelelően, a fogalom elméletének ismert területeire — a fogalom fogalma, tartalma és terjedelme, főbb fajtái és viszonyai stb. — alkalmazza mind a szemantika, mind a predikátum-logika vitathatatlan eredményeit.

Mindezek alapján megállapíthatjuk: a marxizmus klasszikusainak a hagyományos formális logikáról alkotott pozitív véleménye a logika tudományában napjainkban lejátszódó fejlődés közepette is követhető tudományos álláspont, nem ellenkezik a korszerűsítéssel, ugyanakkor viszont kizárja az egyoldalúságot. A tudományban a vízválasztó nem az új és a régi, hanem az igaz és a hamis ismeretek között húzódik.

3. A marxizmus klasszikusai Hegel logikai tanításairól

Marx, Engels, Lenin a dialektikus logikát a marxizmus logikai alapjának tekintették, a hegeli logikai tanítások felhasználásával, a mindig sürgető gyakorlati feladatok közepette különböző alkalmazott formákban fejlesztették tovább. E gondolataik elemzése — már itt megmondhatjuk — semmiképpen sem igazolja a Bakradzééhoz hasonló felfogásokat. Márcsak azért sem, mert Engels a gondolkodás formáinak éppen a hegeli vizsgálatát tartotta igen fontosnak: „. . . .a gondolkodási *formák*, a gondolkodási meghatározások vizsgálata igen kifizetődő és szükséges, s ennek rendszeres elvégzésére, Arisztotelész után, csak Hegel vállalkozott".[23]

Mint ismeretes, Hegel az ítéletek és a következtetések különböző formáit úgy vizsgálja, hogy: „. . . .az egyiket a másikból . . . levezeti, egymás alá rendeli őket és nem egymás mellé rendezi, a magasabb formákat kifejleszti az alacsonyabbakból".[24] E jellemzés után Engels a hegeli ítéletcsoportosítást ismerteti, s végül, mintha csak előre látta volna, hogy lesznek, akik felületesen ítélik meg Hegel szóban forgó tevékenységét, ezt írja: „Bármilyen száraz is ez így elolvasva, és bármilyen önkényesnek jelenhetik is meg itt-ott első pillantásra az ítéleteknek ez az osztályozása, e csoportosítás belső igazsága és szükségszerűsége mindenki előtt világossá lesz, aki a zseniális kifejtést Hegel »Nagy Logiká«-jában . . . áttanulmányozza."[25]

Akik, mint például G. Klaus, a gondolkodás formáit csupán a külső forma oldaláról vizsgálják, szükségképpen nem érthetik meg azt, hogy a fenti megállapítást követő engelsi osztályozásban szereplő ítéletek *tartalmi logikai struktúrájuk* szerint különböznek egymástól, s ez az értetlenség az egymásból való tartalmi levezetésük felismerését is megakadályozza. Bár Klaus helye-

[23] Engels: *A természet dialektikája*. Id. kiad. 512. o.
[22] Э. К. Войвилло: *Понятие* Изд. Московского Университета, 1967.
[24] *Uo.* 497. o.
[25] *Uo.* 498. o.

sen látja meg, hogy az ítéletek kvantitás szerinti kanti felosztása, rendszertelensége és nem teljes volta miatt, alkalmatlan az Engels által kitűzött cél — az ítéletek egymásból való levezetése — realizálására, saját maga sem képes megfelelő felosztást adni. Osztályozása a következő: 1. egyedi ítéletek egy vagy több tárgyról; 2. részleges ítéletek egy vagy több egzisztenciális kvantorral; 3. vegyes részleges-általános ítéletek több egzisztenciális, illetve általános kvantorral; 4. általános ítéletek egy vagy több általános kvantorral.

Csoportosításának alapja a terjedelmük szerint különböző ítéletek eszerint eltérő propozícionális funkciója. Felosztása azonban teljességben is elmarad Hegelé és Engelsé mögött, mivel ezekben az ítéleteknek — terjedelmi alapon való felosztásuk mellett — egyéb csoportjait is megtalálhatjuk. Klaus kiindulópontjából nem is következhet más, mivel a kanti ítéletosztályozástól a hegelihez s ettől az engelsihez csak akkor lehet gondolatilag felemelkedni, ha nem zárjuk ki az ítéletek logikai szerkezetéből a dialektikus logikus struktúrát, azaz ha nem azonosítjuk a kijelentések logikai szerkezetét az extenzionális viszonyokkal.

Az új ismeretek céltudatos megszerzése tehát, az ítéletek — egymás mellé rendelésükön túlmenően — egymásból való — s intenzionális viszonyaikon alapuló — levezetését is megkívánja, vagyis az új ismeretek szerzése tartalmi szempontból ösztönös jellegének megváltoztatását. A gondolati folyamatok spontaneitását vallja az a felfogás is, amely a megismerés folyamata folytonos és diszkrét oldalát különállónak tekinti, s ezen az alapon próbál határt vonni a dialektikus és a formális logika között, mondván, hogy az előbbi a megismerés folyamatának, az utóbbi pedig az eredményének gondolkodási formáit kutatná. E nézet nem számol azzal, hogy a megismerés folyamata egyúttal az eredménye is, mint ahogy az eredménye is, mint ahogy az eredménye a folyamata is. Következésképpen mindkettő azonos természetű gondolkodási formákban tükröződik vissza, s így a szóban forgó logikák tárgya egyaránt a megismerés folyamatát és eredményét egyaránt tükröző gondolatok formái: a formális logikáé a *külső*, a puszta, a dialektikus logikáé pedig a *belső*, a tartalmas forma. A gondolatok újszerűségét viszont mindig a külső forma mögött rejlő tartalmuk — amely maga is egyféle forma — határozza meg. Marx „Hegel-utánzását" a *Tőke* I. kötetében semmiképpen sem lehet megérteni csupán a külső forma elemezése alapján; az itt található gondolatmenet[26] pusztán konjunkciók, diszjunkciók, implikációk stb. alapján nem vezethető le; a szimbolikus logika kizárólagosságának feltételezése a marxi gondolatok belső logikájának tagadásával jár együtt, ezeket egyaránt a létezési ítéletek, ill. következtetések szintjére helyezi. Marx ezzel szemben — a létezési, reflexiós stb. ítéletek és következtetések meghaladásával — szükségszerűségi következtetések levonására törekedett. Ezért is írhatta saját tevékenységéről: „Ami újat én cselekedtem, az az volt, hogy bebizonyítottam: 1. hogy az *osztályok létezése* csak *a termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszaihoz* van kötve; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a *proletáriátus diktatúrájához* vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet *valamennyi osztály megszüntetéséhez* és az *osztálynélküli társadalomhoz*."[27]

[26] „Áru — pénz — tőke — értéktöbblet — tőkefelhalmozódás (akkumuláció) — ez a tőke útja és *A tőke* útja, *A tőke* első kötetének tartalma." (Fogarasi Béla: *Marxizmus és logika*. Szikra, 1946. 40. o.)

[27] *Marx 1852. márc. 5-i levele J. Weydemeyerhez.* Marx—Engels: *Válogatott levelek*. Szikra, 1950. 76. o.

A tartalmi levezetésben megnyilvánuló „Hegel-utánzás" persze a *Tőke* mindhárom kötetén végigvonul. Lenin éppen ezért jogosan jegyezte meg a következőket: „Marx »Tőké«-jét és különösen a »Tőke« I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját. Következésképpen egy marxista sem értette meg Marxot fél évszázad leforgása alatt!!"[28] Lenin viszont tanulmányozta Hegel *Logikáját*, megértette és továbbfejlesztette Marxot, bizonyítva, hogy a marxista filozófia tételei — s így az alapjukul szolgáló logikai elvek is — a szaktudományok korabeli rohamos fejlődése közepette is igazak maradtak.

Leninnek *A fogalom tana* első szakaszához fűződő tudományos magatartása szintén Hegel továbbfejlesztett logikai nézeteinek a marxizmusban való alkalmazásában nyilvánul meg elsősorban. Például ennek megfelelően, a deduktív, az induktív és az analogikus következtetések egyesítésével, vezette le azt a szükségszerűségi következtetést — amelyhez pusztán a formális logika eszközeivel nem juthatott volna el —, hogy az 1905-ös forradalom vezető osztálya nem a burzsoázia, mint a klasszikus polgári forradalmakban volt, hanem a proletariátus. Ez az eljárás kimondottan *A szubjektivitás* c. fejezet tanulságait hasznosította.[29]

Lenin a fogalmak és az ítéletek átmeneteire — azaz a logikaira — mint Hegel egyik lényeges tanítására különösen nagy hangsúlyt helyezett: „Láthatólag itt is a legfőbb Hegel számára az *átmenetek jelzése*. Bizonyos nézőpontból, bizonyos feltételek mellett az általános: egyes, az egyes: általános. Nemcsak (1) valamennyi fogalom és ítélet *összefüggése*, mégpedig elszakíthatatlan összefüggése, hanem (2) az egyiknek a másikba való *átmenetei* is, és nemcsak átmenetek, hanem (3) az *ellentétek azonossága* is — ez a legfőbb Hegel számára."[30] E gondolatok hangsúlyozásának oka — véleményünk szerint — annak belátása, hogy a marxizmus kidolgozásához, továbbfejlesztéséhez szükséges tartalmi levezetés nem nélkülözheti a hegeli tanításokat meghaladó dialektikus logikát.

*

Mint tehát láthatjuk, a tények nem igazolják azt az álláspontot, hogy a marxizmus klasszikusai Hegel logikai nézeteit elvetették volna. Sőt ennek éppen az ellenkezőjéről, a szóban forgó tanítások értékeinek elfogadásáról tanúskodnak.

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy a matematikai logikát abszolutizáló és ugyanakkor a marxizmust elfogadó logikusok álláspontja következetlen. Figyelmen kívül hagyják egyrészt azt, hogy a logika történetében nem csupán egy vonalat, a matematika igényeit kielégítő formális apparátus fejlődését találjuk meg — az arisztotelészi szillogisztikától a sztoikus logikán, Lullus, Leibniz logikai nézetein keresztül napjaink szimbolikus logikájáig

[28] Lenin: *Filozófiai füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 164. o.

[29] E fejezetről Lenin a következőket jegyezte fel: „Az *átmenet* az analógiás (analógiáról való) következtetéstől a szükségszerűségről való következtetéshez, — az indukciós következtetéstől az analógiás következtetéshez, az általánosról a részlegesre való következtetéstől a részlegesről az általánosra való következtetéshez — az *összefüggés* és az *átmenetek* kifejtése (az összefüggés éppen az átmenetek), ez Hegel feladata." *(Uo.* 164. o.)

[30] *Uo.* 161. o.

—, hanem egy másikat is, a tartalmi logikáét, amely szintén Arisztotelésztől ered, s Hegelen keresztül vezet a marxizmus logikájához.

Továbbá azt sem tartják szem előtt, hogy a szimbolikus logika abszolutizálása azt a hamis feltételezést vonja maga után, hogy a tudományok közül közvetlen logikai igényei egyedül a matematikának lehettek és lehetnek, s minden más tudománynak tulajdonképpen a matematika logikájára kell támaszkodnia. Az igazság, ellenkezőleg, éppen az, hogy minden egyes tudománynak, így a marxizmusnak is, önálló arculata, természetének megfelelő logikai sajátosságai vannak, amelyek semmiképpen sem szűnnek meg csak azért, mert matematikai módszerekkel próbálják őket vizsgálni. Valamint nem figyelnek arra sem, hogy többé-kevésbé minden tudomány bizonyos logikai sajátosságai általánosodnak, s így természetes, hogy közöttük a matematikában is felhasználható intenzionális logikai kapcsolatok is találhatók.

Következetlenségeik közé tartozik még, hogy a dialektikát és a logikát szoros kapcsolatuk hirdetése ellenére sem képesek valódi egységükben felfogni, s ezért a formális logika abszolutizálása következtében a gondolkodás formái, törvényei területéről a dialektikát kénytelenek kizárni, aminek következtében ez utóbbit szükségképpen saját formával nem rendelkező gondolati tartalomnak kell értelmezniök.

A fenti gondolatok mögött legtöbbször nem is annyira a marxizmus logikájának tagadása, mint inkább figyelmen kívül hagyása húzódik meg. Hiszen nyilvánvaló, hogy a marxizmusnak is, mint más tudományoknak — köztük a matematikának — megvoltak és megvannak természetének megfelelő logikai szükségletei, amelyeket a marxizmus klasszikusai egy adott szinten képesek voltak kielégíteni. Ezt tulajdonképpen azért tehették meg, mert a logika több mint kétezer éves fejlődése során kimunkált s Hegel által szintézisbe hozott tartalmi logikai eredményeket magukévá tették, meghaladták, s a leginkább megfelelő területre alkalmazták. Ahogyan a logika formális apparátusa leginkább a matematikában való felhasználás következtében fejlődött, úgy a tartalmi logikai vonal kiteljesítése számára problémáinak a marxizmusban való alkalmazása volt a legkedvezőbb. Tehát nem csupán a szaktudományok fejlődése igényli a megfelelő logikai apparátust, hanem a logikai irányzatok fejlődése is megköveteli a legmegfelelőbb tudományos diszciplínában megvalósuló alkalmazást. Mindezek nem jelentik azt, hogy egy-egy tudomány sajátos logikai tanulságait ne lehetne felhasználni más területeken is.

Nincs összhangban a marxizmus klasszikusainak a hegeli dialektikus logikáról alkotott véleményével az a felfogás sem, amely a tartalmi logikát ugyan elismeri, „csupán" azt nem fogadja el belőle, ami egyáltalán logikává teszi: azt ti., hogy a gondolkodás tartalmasnak tekintett formáival foglalkozik.[31]

Hasonló az a nézet is, amely a dialektikus logikát mint a gondolkodásnak a formáktól metafizikusan elszigetelt tartalmát vizsgálja (E. K. Vojsvilló). A fenti felfogásokban közös annak a tagadása, hogy a dialektikus logika a gondolkodás formáinak, törvényeinek, műveleteinek a vizsgálata. E tagadás elkerülhetetlenül ahhoz az ellentmondáshoz vezet, hogy a logika egyrészt

[31] Bakradze szerint pl. a dialektikus logika nem más, mint a gondolkodásban levő dialektika, az utóbbi viszont ismeretelmélet. К. С. Бакрадзе: *Логика.* Tbiliszi 1954. 72. o.

foglalkozik a gondolkodás formáival (formális *logika)*, másrészt, hogy nem foglalkozik velük *(dialektikus* logika). E logikai ellentmondást csak úgy lehet elkerülni, ha beismerik, hogy a *dialektikus logika* kifejezésben a logika tudományának fogalmát felcserélték az ismeretelmélet, a dialektika stb. fogalmával. Ez persze a tartalmi logikának már nem burkolt, hanem nyílt elvetése lenne, ami most már elkerülhetetlenné tenné ugyanilyen nyíltan bizonyos filozófiai konzekvenciák levonását is.

Azok sem jutnak jobb megoldáshoz, akik szerint — részben helyesen — a formális logikai gondolkodási formákon kívül léteznek még más logikai formák is. Mert világos: ha valaki elfogadja azt, hogy a dialektikus logika a gondolkodás tartalmas formáival foglalkozik, akkor el kell ismernie tárgyának a formális logikától való különbségét. Alexejev például kifejti, hogy vannak olyan, kizárólag a dialektikus logika által vizsgált gondolkodási formák, mint az absztrakttól a konkréthoz való haladás, a logikai és a történeti egysége, az indukció és a dedukció kapcsolata. Ez a fenti álláspontól tulajdonképpen csupán szavakban tér el, hiszen valójában a dialektika és az ismeretelmélet egyes kategóriáit nevezi logikai formának.[32]

Az sem jobb megközelítés, amely a dialektikus logikai gondolkodási formákat a formális logika által leírt külső formák egyesítésének tekinti.

Mindegyik álláspont mögött tulajdonképpen a gondolatok tartalmi levezetésének ösztönös felfogása húzódik meg. Így a formai levezetés tudatosságának és a tartalmi kibontás folyamata ösztönségének felfogása között ellentmondás keletkezik, amelyet a szimbolikus logika kizárólagosságának a feltételezése — ismerve a matematikai logikának szinte teljes közömbösségét a tartalom iránt — nemhogy feloldana, hanem csak még inkább felfokoz.

A megoldás ily módon csak az lehet, hogy a formális logikák alkalmazásának szféráját jól körülhatárolva, helyet hagyunk a dialektikus logikai eljárások részére. Ellenkező esetben a marxizmus tanításait illetően messzemenően hamis és ezért káros végkövetkeztetésekhez juthatunk. Például azok, akik a formális logikák abszolút érvényességét vallják, még következetesek is, amikor a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb fejlődéstörvényeit tükröző marxista filozófiai tételek levezetését és bizonyítását lehetetlennek tartják. Sartre *A dialektikus ész kritikája* c. munkájában tagadja a dialektika törvényeinek általános érvényét, bizonyíthatóságát; álláspontját éppen arra alapozza, hogy az indukció alkalmatlan az általános tételek bizonyítására. Az extenzionális viszonyokat előtérbe állító logika kizárólagosságának elfogadása tehát elzárja az utat a dialektikus, logikai eljárások megértése, azaz jelen esetben annak megértése előtt, hogy az induktív és a deduktív következtetések összekapcsolása útján logikai következményként lehet levezetni az általános ítéleteket. (Nem véletlen, hogy a marxizmus klasszikusai megkülönböztetett figyelmet fordítottak az indukció és a dedukció egységét tudatosító hegeli tartalmi logikai gondolatokra.)

A dialektikus és történelmi materializmus korszerűsítése nagy mértékben a marxizmus logikai alapjainak tudatosítási fokától függ. Kétségtelen, hogy a marxista filozófiában, márcsak a szembenálló polgári filozófiák, így elsősorban a modern empirizmus különböző irányzataival szembeni eredményes vita érdekében mind a természet-, mind a társadalomtudományok legújabb eredményeit általánosítani kell. A modernizálás módja, formája a bel-

[32] М. К. Алексеев: Диалектическая логика. Изд. «Высшая Школа«, Moszkva 1960.

sőnek, jelen esetben a marxizmus logikájának a függvénye. Ha tehát a szimbolikus logika eredményeit felhasználjuk, nem árt felfigyelnünk arra, hogy bizonyos neopozitivisták végül is az abszolutizált matematikai logikát használják fel a materializmus elleni fellépésükben. A szimbolikus logika elfogadása ma még a marxista szerzők munkáiban is inkább csupán tendencia — szemben az abszolutizálása elleni fellépéssel. Természetesen egyetértünk G. Klausnak a *Spezielle Erkenntnistheorie*[33] c. könyvében kifejtett eljárásokkal, a materialista képmásreláció szemantikai elemzésével, a szemantikai igazságfogalom, az elmélet és a metaelmélet, a szemantika és a módszertan, a marxista visszatükrözési és az információelmélet kérdéseinek vizsgálatával. Hiányoljuk azonban belőle az ismeretelméleti problémák elemzésének tartalmi logikai eljárásait, a megismerés formáinak egymásból való levezetését, a gyakorlat logikai aspektusból való vizsgálatát, egyáltalán a dialektikának a kifejtés folyamatában való alkalmazását. Ez utóbbit különösen azért, mert mind Hegel, mind a marxizmus klasszikusai a dialektika kategóriáit a dialektika és az ismeretelmélet kérdései kifejtésében egyaránt felhasználták, így például a tagadás tagadásának törvényét a mennyiség, minőség, mérték levezetésében stb.

Befejezésül: a marxizmus klasszikusainak *A fogalom tana* első szakaszához való pozitív viszonyulásából levonhatjuk azt a tanulságot, hogy a marxisták számára mind a hegeli logika, mind a formális logika elfogadása kölcsönösen feltételezi egymást. A szimbolikus logika pozitív értékelése azonban nem azonos kizárólagosságának elfogadásával, mint ahogy a dialektikus logika jogosultságának állítása sem egyértelmű a matematikai, általában a formális logika nihilista elvetésével.

КЛАССИКИ МАРКСИЗМА О ГЕГЕЛЕВСКОЙ СОДЕРЖАТЕЛЬНОЙ ЛОГИКЕ

Ш. Сигетвари

В статье анализируется отношение классиков марксизма к первой части «Учения о понятии». Маркс, Энгельс, Ленин, подобно Гегелю, отказались лишь от метафизического метода традиционной логики, противопоставив ему диалектику, но не отвергая, а преодолевая формальную логику и разработывая важнейшие положения диалектической логики, которые и в настоящее время представляют логические основы марксизма. Их значение не уменьшилось и при современных успехах технического использования символической логики. Упомянутые логики не могут быть противопоставлены друг другу. Противопоставление возможно, пожалуй, лишь в отношении номинализма позитивизма и идеалистической или материалистической диалектики. Для марксистов взаимообусловлено принятие гегелевской логики и логики формальной. Положительная оценка математической логики не означает утверждения ее исключительности, как не означает нигилистического отрицания формальных логик принятие диалектической логики.

THE CLASSICS OF MARXISM ON THE HEGELIAN LOGIC OF CONTENTS

S. Szigetvári

The paper deals with the approach of the Marxist classics to the first phase of „The doctrine of concept". Marx, Engels and Lenin had, like Hegel, repudiated from the traditional logic only the metaphysical method, by contrasting it with the dialectics

[33] Georg Klaus: Spezielle Erkenntnistheorie. Deutsche Verlag der Wissenschaften. Berlin 1965.

while they had at the same time, not by repudiating but by transcending the formal logic, worked out the most important theses of the dialectical logic. Even in our times these theses are the logical bases of Marxism. Theur importance was by no means reduced by the recent achievements of the technical applications of the symbolic logic. The logics in question should not be contrasted with each other, at the very most only the nominalism of neo-positivism with the idealist or materialist dialectics. For Marxists, the acceptance of Hegelian logic and that of formal logic presuppose each other. The positive judgment of the mathematical logic does not mean the affirmation of its exclusiveness, nor is the acceptance of the dialectical logic equivalent to the nihilistic negation of the formal logics.

A MARXISTA FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Kritikai jegyzetek egy *Népszerű szociológiai kézikönyv* kísérletéhez[1]

ANTONIO GRAMSCI

Bevezetés

Egy olyan munkának, mint a *Népszerű kézikönyv*, melyet lényegében véve nem értelmiségi foglalkozásúakból álló olvasóközönségnek szántak, a közgondolkodás filozófiájának kritikai elemzéséből kellett volna kiindulnia, amely filozófia a „nem filozófusok filozófiája", hanem az azokban a különböző társadalmi és kulturális környezetekben kritikátlanul felszívódott világnézet, amelyekben az átlagember morális egyénisége fejlődik. A közgondolkodás nem egy kizárólagos, térben és időben azonos szemlélet: a filozófia „folklórja", és mint ilyen számtalan formában nyilvánul meg: alapvető és igen jellegzetes vonása, (hogy még az egyes elmékben is) egy szétszórt, összefüggéstelen, következetlen szemlélet, s azon tömegek társadalmi és kulturális helyzetének felel meg, melyeknek filozófiája. Amikor a történelemben egy homogén társadalmi csoport alakul ki, ugyanakkor a közgondolkodással szemben kialakul egy homogén, azaz összefüggő és rendszeres filozófia is.

A *Népszerű kézikönyv* téved, amikor (implicite) abból a feltételezésből indul ki, hogy a néptömegek eredeti filozófiájának ilyenfajta kialakulásával a hagyományos filozófiák nagy rendszerei és a felső klérus vallása, tehát az értelmiség és a magas kultúra világnézete szemben állnak. Valójában ezek a rendszerek ismeretlenek a tömegek számára, és nincs közvetlen hatásuk cselekvés- és gondolkodásmódjukra. Ez persze nem azt jelenti, mintha híján volnának minden történelmi hatékonyságnak: de a hatékonyságuk más természetű. Ezek a rendszerek mint külső politikai erő, mint az uralkodó osztályok összetartó erejének eleme hatnak a népi tömegekre, tehát mint egy külső hegemóniának való alárendeltség eleme, mely a néptömegek eredeti gondolkodását hátrányosan korlátozza, minden előnyös befolyás nélkül, mint annak a belső átalakulásnak a vitális fermentuma, mely a néptömegeknek a világról és az életről való kezdetleges és zavaros gondolkodásában végbemegy. A közgondolkodás fő elemeit a vallások adják, tehát a közgondolkodás és a vallás között sokkal bensőségesebb a viszony, mint a közgondolkodás és az értelmiségiek filozófiai rendszerei között. De a vallás szempontjából is kritikai megkülönböztetéseket kell tennünk. Minden vallás, még a katolikus is (sőt, különösen a katolikus, éppen, mert erőfeszítéseket tesz, hogy a „felszí-

[1] N. Buharin *A történelmi materializmus elmélete — a marxista szociológia népszerű kézikönyve* c. könyvéről van szó, mely először 1921-ben Moszkvában jelent meg. Francia nyelvű kiadása (1927) — Gramsci valószínűleg ezt használta fel munkájához — a 4. orosz nyelvű kiadás alapján készült. (A magyar fordítás alapjául szolgáló olasz kiadás — *Opere di Antonio Gramsci. 2. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce.* Giulio Einaudi Editore, 1953. *III. Note critiche su un tentativo di „Saggio* popolare di sociologia". 117—168. o. — szerkesztőségének megjegyzése.)

nen" egységes maradjon, s ne forgácsolódjék szét nemzeti egyházak és társadalmi rétegződések szerint) valójában különböző és gyakran ellentmondásos vallások sokfélesége: létezik a parasztok katolicizmusa, a kispolgárok és a városi munkások katolicizmusa, az asszonyok katolicizmusa és az értelmiség katolicizmusa, amely maga is tarka és összefüggéstelen. De a közgondolkodásra nemcsak a jelenleg létező különböző katolicizmusok nyersebb és kevéssé kidolgozott formái gyakorolnak hatást: befolyásolták, és ma is összetevői a jelenlegi közgondolkodásnak, a megelőző vallások, a jelenlegi katolicizmus korábbi formái, a népi eretnek mozgalmak, a múlt vallásaihoz kapcsolódó tudományos babonák stb. A közgondolkodásban túlsúlyban vannak a „realisztikus", materialisztikus elemek, azaz a nyers benyomás közvetlen terméke, ami másrészt nincs ellentmondásban a vallásos elemmel, éppen ellenkezőleg; de ezek az elemek „babonásak", kritikátlanok. Íme tehát a „*Népszerű Kézikönyv*" egyik veszélye: az, hogy gyakran megerősíti ezeket a kritikátlan elemeket, amelyek miatt a közgondolkodás máig is ptolemaioszi, antropomorf, antropocentrikus maradt, ahelyett, hogy tudományosan bírálná őket.

Amint fentebb a *Népszerű kézikönyvvel* kapcsolatban mondtunk, mely a rendszeres filozófiákat bírálja, ahelyett, hogy a közgondolkodás bírálatából indulna ki, azt éppen módszertanilag kell érteni, és csak bizonyos határok között. Ez bizonyára nem azt jelenti, hogy az értelmiségiek rendszeres filozófiáinak bírálatát el lehetne hanyagolni. Amikor a tömeg egy eleme egyénileg kritikusan túlhaladja a közgondolkodást, éppen ennek a ténynek a következtében egy új filozófiát is elfogad: íme tehát a szükségszerűsége, a gyakorlat filozófiájának[2] bemutatása során, a hagyományos filozófiákkal folytatott vitának. Sőt, a gyakorlat filozófiáját, tendenciózus tömegfilozófiai jellege miatt, nem is foghatjuk fel másként, mint vita formájában folyó örökös harcot. Mindazonáltal a kiindulási pont mindig a közgondolkodás kell, hogy legyen, amely ösztönös filozófiája az ideológiailag egységessé alakítandó tömegeknek.

A francia filozófiai irodalomban gyakrabban esik szó a közgondolkodásról, mint más nemzeti irodalmakban: ez a francia kultúra határozottabb „népi-nemzeti" jellegének köszönhető, vagyis annak a ténynek, hogy az értelmiségiek, meghatározott hagyományos feltételek miatt, erősebben közelednek a néphez, mint máshol, hogy ideológiailag irányítsák és az uralkodó csoporthoz kössék. A francia irodalomban tehát sok felhasználható és feldolgozható anyagot találhatunk a közgondolkodással kapcsolatban; sőt, a francia filozófiai kultúra közgondolkodással kapcsolatos magatartása egy uralmi ideológiai konstrukció modelljéül szolgálhat. Az angol és amerikai kultúra is sok támponttal szolgálhat, de nem olyan teljes és szerves módon, mint a francia. A „közgondolkodást" különbözőképpen vették figyelembe: közvetlenül mint a filozófia bázisát; vagy egy más filozófia szemszögéből bírálták. Valójában az eredmény minden esetben az lett, hogy egy adott közgondolkodást csak azért győztek le, hogy egy másikat, az uralkodó csoport világnézetének megfelelőbbet állítsanak helyére. A *Nouvelles Littéraires* 1931. okt. 17-i számában Henri Gouhier Léon Brunschvicgról írt cikkében, B[enedetto Croce]. filozófiájáról beszélve, a következőket mondja: „Az átszellemítésnek csak egyféle mozgása

[2] A *praxis filozófiája* kifejezést Gramsci a börtönben írt jegyzeteiben a börtöncenzúra miatt a történelmi materializmus, illetve a marxizmus szavak helyett használta. (Az olasz kiadás szerkesztői megjegyzése alapján.)

van, akár matematikáról, akár fizikáról, biológiáról, filozófiáról vagy erkölcsről legyen szó: ez pedig az az erőfeszítés, amellyel a szellem megszabadul a közgondolkodástól és annak ösztönös metafizikájától, mely reális érzéki dolgokból teremt egy világot, az emberrel ennek a világnak a közepén".[3]

Croce magatartása a közgondolkodást illetően nem tűnik világosnak. Crocénál az a tétel, hogy minden ember egy filozófus, nagyon terheli a közgondolkodásról alkotott ítéletét. Úgy tűnik, Croce gyakran örömét leli abban, hogy meghatározott filozófiai tételek megegyeznek a közgondolkodással, de mit jelenthet ez konkréten? A közgondolkodás különböző elképzelések kaotikus halmaza, s minden megtalálható benne, amit csak akarunk. Másrészt Crocénak ez a magatartása a közgondolkodással kapcsolatban nem vezetett egy népi-nemzeti szempontból vett termékeny kultúra koncepciójához, azaz a filozófia konkrétebben történelmi felfogásához, amely egyébként csak a gyakorlat filozófiájában jöhet létre.

Gentile esetében *A humanista világnézet* című cikkét kell szemügyre vennünk (a *Nuova Antologia* 1931. június 1-i számában). Gentile ezt írja: „A filozófiát úgy határozhatnánk meg, mint a reflektív gondolat által tett nagy erőfeszítést, hogy meghódítsa a közgondolkodás és a naív tudat igazságainak kritikai bizonyosságát, azokét az igazságokét, melyeket minden ember, mondhatnánk, természettől fogva érez, s melyek szilárd szerkezetét alkotják annak a gondolkodásmódnak, melyet használ, hogy élhessen". Úgy tűnik, hogy ez egy újabb példája a gentilei gondolkodás éretlen nyerseségének: ezt az állítását mintha Crocénak abból a megállapításából származtatná, mely a nép gondolkodásmódját úgy tekinti, mint meghatározott filozófiai tételek ellenpróbáját. Később Gentile ezt írja: „Az egészséges ember hisz Istenben és szellemének szabadságában". Így már ebből a két gentilei tételből kitűnik: 1. egy történelmen kívüli „emberi természet", amelyről nem lehet pontosan tudni, micsoda; 2. az egészséges ember emberi természete; 3. az egészséges ember közgondolkodása és ezért a nem-egészséges ember közgondolkodása is. És mit jelenthet az, hogy egészséges ember? Aki fizikailag egészséges, nem őrült? Vagy aki egészségesen gondolkodik, helyesen-gondolkodó, nyárspolgár stb.? És mit jelenthet a „közgondolkodás igazsága"?

Gentile filozófiája például teljességgel szembenáll a közgondolkodással, akár a nép naív filozófiáját nevezzük így, amely irtózik a szubjektív idealizmus minden formájától, akár a józan észt értjük ezen, mint bizonyos tudományos és filozófiai értekezések zavarosságát, mesterkéltségét, homályosságát lenéző magatartást. Gentilének ez a kacérkodása a közgondolkodással nagyon mulatságos dolog. Amit az eddigiekben mondtunk, nem azt jelenti, mintha a közgondolkodásban semmi igazság sem lenne. Azt jelenti, hogy a közgondolkodás kétes, ellentmondásos, többarcú fogalom, és hogy értelmetlenség a közgondolkodásra mint az igazság ellenpróbájára hivatkozni. Pontosabban, azt lehetne mondani, hogy egy bizonyos igazság ezért válik a közgondolkodás sajátjává, hogy az értelmiségi körökön túli elterjedtségét is jelezze, de ebben az esetben nincs szó másról, mint a történelmi jelleg megállapításáról és a történelmi ésszerűség igenléséről; ebben az értelemben, ha mértékletesen élünk

[3] Léon Brunschvicg munkái: *Les étapes de la philosophie mathématique (A matematikai filozófia szakaszai), L'expérience humaine et la causalité physique (Az emberi tapasztalat és a fizikai okság), Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale (A tudat fejlődése a nyugati filozófiában), La connaisance de soi (Az önismeret).*

vele, az érvnek megvan a maga értéke, éspedig éppen azért, mert a közgondolkodás kicsinyesen retteg az újtól és konzervatív, s ha sikerül egy új igazságot belénk plántálnia, akkor ez azt bizonyítja, hogy ennek az igazságnak jelentős expanzív és evidencia-ereje van.

Emlékezzünk Giusti epigrammájára: „A józan ész volt iskolánk feje — s a katedrán ma hiába keresnéd. — Lánya, a tudás végzett vele — hogy megvizsgálja, miből készítették." Ez arra szolgálhat, hogy megmutassa, miként használják a józan ész és közgondolkodás terminust kettős értelemben: mint „filozófiát", mint meghatározott gondolkodásmódot, bizonyos vélekedés- és hiedelem-tartalommal, és mint a spekulatív és mesterkélt iránt érzett megvetésében is jóakaratúan elnéző magatartást. Ezért volt szükséges, hogy a tudomány megöljön egy hagyományos meghatározott józan észt, és egy „új" józan észt teremtsen. Marx gyakran utal a közgondolkodásra és a benne foglalt hiedelmek szilárdságára. De nem az efféle hiedelmek tartalmi érvényességére hivatkozik, hanem éppen formális szilárdságukra, következésképpen parancsoló jellegükre a magatartási normák kialakításánál. Sőt, a hivatkozásokban új népi hiedelmek szükségességének igenlése foglaltatik benne, vagyis egy új közgondolkodásé, tehát egy új kultúráé és új filozófiáé, melyeknek a hagyományos hiedelmek szilárdságával és parancsoló jellegével kell gyökeret verniük a népi tudatban.

I. jegyzet. Gentilének a közgondolkodásra vonatkozó tételeivel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a szerző nyelvezete szándékoltan kétértelmű, egy meglehetősen értéktelen ideológiai opportunizmus miatt. Amikor Gentile ezt írja: „Az egészséges ember hisz Istenben és szelleme szabadságában" mint a közgondolkodás olyan igazságainak egy példáját, melynek kritikai bizonyosságát a reflektív gondolat dolgozza ki, azt akarja elhitetni, hogy filozófiája a katolicizmus igazságai kritikai bizonyosságának meghódítása, de a katolikusok nem kapják be a horgot, és azt tartják, hogy a gentilei idealizmus színtiszta pogányság stb. stb. Gentile ennek ellenére köti magát, s fenntartja a kétértelműséget, hogy olyan demi-monde légkört teremtsen — amely nem marad következmények nélkül —, ahol minden macska szürke, a vallás az ateizmussal ölelkezik, az immanencia a transzcendenciával kacérkodik, és Antonio Bruers végtelenül örvend, mert minél inkább összekuszálódik a gombolyag, elhomályosul a gondolat, annál inkább igaznak véli a maga kevert „szinkretizmusát". Ha Gentile szavai azt jelentenék, amit szó szerint mondanak, a jelenlegi idealizmus „a teológia szolgájává" vált volna.

II. jegyzet. Ha a filozófiai oktatás nem arra törekszik, hogy a növendéket történelmileg tájékoztassa a múltbeli filozófiák alakulásáról, hanem arra, hogy kulturális képzésben részesítse, segítse saját gondolkodásának kritikai kidolgozásában, hogy részese lehessen egy ideológiai és kulturális közösségnek, akkor abból kell kiindulnia, amit a növendék már ismer, tehát az ő filozófiai tapasztalatából (de előbb be kell bizonyítani neki, hogy van ilyen tapasztalata, hogy tudtán kívül ő is „filozófus"). És miután feltételezik a növendékek bizonyos szellemi és kulturális átlagszintjét, olyan növendékekét, akiknek valószínűleg még csak hézagos és töredékes útmutatásokban volt részük, s nincs semmiféle módszertani és kritikai előképzettségük, nem lehet másból kiindulni, mint elsősorban a „közgondolkodásból", másodsorban a vallásból, és csupán harmadsorban a hagyományos intellektuális csoportok által kidolgozott filozófiai rendszerekből.

Általános kérdések

Történelmi materializmus és szociológia. Az előzetes észrevételek egyike az, hogy a cím nem felel meg a könyv tartalmának. „A gyakorlat filozófiája elméletének" azon filozófiai fogalmak logikus és koherens rendszerezését kellene jelentenie, amelyek történelmi materializmus néven

szórványosan ismertek (s amelyek gyakran hamisak, idegen eredetűek és mint ilyenek bírálatra és kiküszöbölésre ítéltek). Az első fejezetekben a következő kérdéseket kellene tárgyalni: mi a filozófia? milyen értelemben nevezhetünk egy világnézetet filozófiának? hogyan értelmezték eddig a filozófiát? vajon a gyakorlat filozófiája megújítja-e ezt a felfogást? mit jelent a „spekulatív" filozófia? lehet-e valaha is a gyakorlat filozófiájának spekulatív formája? milyenek az ideológiák, világnézetek és filozófiák között fennálló kapcsolatok? milyenek vagy milyeneknek kellene lenniük az elmélet és gyakorlat közötti kapcsolatoknak? hogyan fogják fel ezeket a kapcsolatokat a hagyományos filozófiák? stb. Az ezekre és más kérdésekre adott válasz képezi a gyakorlat filozófiájának „elméletét".

A *Népszerű kézikönyv* nem igazolja következetesen azt a premisszát sem — amelyet a szerző a bevezetőben hallgatólagosan elfogad, s helyenként, véletlenszerűen, ki is fejt —, hogy az *igaz* filozófia a filozófiai materializmus, és hogy a gyakorlat filozófiája tiszta „szociológia". Mit jelent valójában ez a megállapítás? Ha igaz, akkor a gyakorlat filozófiájának a filozófiai materializmus az elmélete. De mit jelent ebben az esetben, hogy a gyakorlat filozófiája szociológia? És mi lenne ez a szociológia? A politika és a történetírás egyfajta tudománya? Vagy a politika művészetére vonatkozó tisztán empirikus megfigyeléseknek és a történelemkutatás külső kánonjainak bizonyos módszer alapján rendszerezett és osztályozott gyűjteménye? A könyv nem válaszol ezekre a kérdésekre, noha elméletet csak ezekre lehetne építeni. Ugyanilyen igazolatlan a kapcsolat a főcím — *Elmélet* stb. — és az alcím — *Népszerű kézikönyv* — között. Az alcím lenne a pontosabb, ha a „szociológia" terminus alaposan körülhatárolt jelentést kapna. Valóban felvetődik a kérdés, hogy mi is a „szociológia". Nem a társadalmi tények, azaz a politika és a történelem úgynevezett egzakt (azaz pozitivista) tudományának kísérlete, vagyis a filozófia csírája? A szociológia nem arra törekedett-e, hogy a gyakorlat filozófiájához hasonló valamit hozzon létre? De meg kell értenünk, hogy a gyakorlat filozófiája merő véletlen folytán született, aforizmák és gyakorlati szempontok formájában, mivel megalapítója szellemi erejét más, főleg közgazdasági problémáknak szentelte (rendszeres formában), de ezek a gyakorlati szempontok, ezek az aforizmák egy egész világnézetet, egy egész filozófiát foglalnak magukba. A szociológia kísérlet volt a történelmi-politikai tudomány módszerének megteremtésére, egy már kidolgozott filozófiai rendszer, az evolucionista pozitivizmus alapján, amelyre a szociológia visszahatott, de csak részlegesen. A szociológia tehát önálló irányzattá, a nem-filozófusok filozófiájává, történelmi és politikai tények természettudományos minták szerinti sematikus, leírásának és osztályozásának kísérletévé vált. A szociológia tehát kísérlet az emberi társadalom fejlődéstörvényeinek „kísérleti úton történő" kikövetkeztetésére, hogy ugyanolyan bizonyossággal „lássuk előre" a jövőt, mint ahogyan előre láthatjuk azt, hogy a makkból tölgyfa fejlődik. A vulgáris evolucionizmus képezi annak a szociológiának az alapját, amely nem ismerheti a mennyiségből a minőségbe való átcsapás dialektikus elvét, az átcsapást, amely minden evolúciót és minden, vulgár-evolucionista módon értelmezett egyformasági törvényt megzavar. Minden esetben, minden szociológia feltételez egy filozófiát, egy világnézetet, amelynek alárendelt része. Nem szabad összekeverni az általános elmélettel, azaz a filozófiával, a különböző szociológiák sajátos belső „logikáját" sem, amelynek révén ezek mechanikus következetességre tesznek szert. Ez természetesen nem azt jelenti, mintha

az egyformaság „törvényeinek" kutatása nem lenne hasznos és érdekes, és ne volna létjogosultsága egy értekezésnek, amely a politika művészetére vonatkozó közvetlen megfigyeléseket tartalmaz; de a dolgokat nevükön kell nevezni, s az ilyen jellegű tanulmányokat olyanokként kell bemutatni, amilyenek valójában.

Ezek a voltaképpeni „elméleti" problémák, nem pedig azok, amelyeket a *Kézikönyv* szerzője mint elméletieket vet fel. Azok a kérdések, amelyeket ő feltesz, aktuális jellegű, politikai, ideológiai kérdések, ideológián értve a filozófia és a mindennapi gyakorlat közötti közbeeső fázist — egyes, egymástól független, véletlenszerű történelmi-politikai tényekre vonatkozó elmélkedések. Kezdettől fogva egy elméleti kérdés merül fel a szerző számára, amikor arra a tendenciára utal, amely tagadja a lehetőségét a gyakorlat filozófiájából való szociológia felépíthetőségének, és fenntartja, hogy ez csak konkrét történelmi művekben fejeződhet ki. A nagyfontosságú ellenvetést a szerző csupán szavakban oldja meg. Való igaz, hogy a gyakorlat filozófiája az elmúlt történelem konkrét tanulmányozásában és az új történelem megalkotására irányuló jelenlegi tevékenységben valósul meg. De a történelem és a politika elméletét ki lehet dolgozni, mert bár a tények egyediek és örökösen változnak a történelmi mozgás áramában, a fogalmak azért elméletileg rögzíthetők; másképp még azt sem tudhatnánk, mi a mozgás vagy a dialektika, s visszatérnénk a nominalizmus egy új formájához.[4]

A gyakorlat filozófiájának szociológiára való leszűkítése annak a torz tendenciának a kikristályosodását képviselte, amelyet már Engels megbírált (a *Sozial. Akademiker*ben megjelent, két diákhoz intézett levelében), s amely a világnézetet egy mechanikus formulára zsugorítja, amely azt a látszatot kelti, hogy az egész történelem a zsebében van. Ez adta a legnagyobb ösztönzést a „zseniskedők" könnyű zsurnalisztikai rögtönzéseihez. Az a tapasztalat, amelyen a gyakorlat filozófiája alapszik, nem lehet sematizált; az maga a történelem, a maga végtelen változatosságában és sokféleségében, amelynek tanulmányozása a „filológia" születését mint az erudició módszerét a sajátos tények tisztázásában és a történelem általános módszertanaként értelmezett filozófia születését idézheti elő. Talán ezt akarták mondani azok az írók, akik, mint ahogy a *Kézikönyv* nagyon elhamarkodottan rámutat az első fejezetben — tagadják, hogy a gyakorlat filozófiájából fel lehetne építeni egy szociológiát, és azt állítják, hogy a gyakorlat filozófiája csak az egyes történelmi értekezésekben él (ez az állítás, így meztelenül és kegyetlenül, bizonyára téves, és a nominalizmus és filozófiai szkepticizmus új, érdekes formája lenne).

Ha tagadjuk azt, hogy egy olyan szociológiát lehet felépíteni — társadalomtudományt, azaz történelmi és politikai tudományt értve rajta —, amely nem azonos magával a gyakorlat filozófiájával, ez nem azt jelenti, hogy ne lehetne felépíteni a gyakorlati megfigyelések egy empirikus kompilációját, amely kitágítaná a filológia szféráját hagyományos értelmezésben. Ha a filológia annak a fontosságnak a módszertani kifejeződése, amely szerint a különös tényeket a maguk összetéveszthetetlen „egyediségükben" kell bizonyítani és meghatározni, de nem lehet kizárni bizonyos általánosabb „tendencia-

[4] Miután a szerző nem tette fel világosan azt a kérdést, hogy mi az „elmélet", nem áll módjában megkérdezni, hogy mi a vallás, és reális történelmi értékelést adni a múltbeli filozófiákról, amelyeket egytől-egyig lázálmoknak és őrültségeknek tüntet fel.

törvények" megállapításának gyakorlati hasznát, amelyek a politikában a statisztikai törvényeknek vagy a nagy számok törvényének felelnek meg, amelyek előrelendítettek néhány természettudományt. De a *Kézikönyv* nem emeli ki, hogy a statisztikai törvény csak addig alkalmazható a politika tudományában és művészetében, amíg a lakosság nagy tömegei lényegében véve passzívak maradnak — a történészt és a politikust érdeklő kérdéseket illetően — vagy feltételezzük, hogy passzívak maradnak. Másrészt, a statisztikai törvénynek a politika tudományára és művészetére való kiterjesztése igen súlyos következményekkel járhat, ha perspektívákat és cselekvési programokat építünk rá; míg a természettudományokban ez a törvény csak olyan tévedéseket és baklövéseket idézhet elő, amelyek új kutatások révén könnyen helyrehozhatók, és a legrosszabb esetben is csak azt a tudóst teszik személy szerint nevetségessé, aki ezt a törvényt használta, ugyanakkor a politika tudományában és művészetében igazi katasztrófákat eredményezhet, s helyrehozhatatlan károkat okoz. Valóban, a statisztikai törvénynek mint alapvető, végzetszerűen működő törvénynek az alkalmazása a politikában nemcsak tudományos hiba, hanem azonnal gyakorlati hibává is válik; ezenkívül kedvez a szellemi lustaságnak és a tervszerű felületességnek is. Meg kell jegyeznünk, hogy a politikai tevékenység éppen a tömegek passzivitásból való kimozdítására, vagyis a nagy számok törvényének lerombolására irányul, akkor hát hogy lehetne ezt szociológiai törvénynek tartani? Ha jól meggondoljuk, maga a tervszerű vagy irányított gazdaság követelése is arra irányul, hogy szétzúzza a mechanikusan értelmezett, azaz végtelen számú önkényes egyéni tett véletlenszerű összeütközéséből keletkezett statisztikai törvényt, jóllehet a statisztikán kell alapulnia, ami azonban nem jelenti ugyanazt: valójában az emberi tudatosság helyettesíti a természetes „ösztönösséget". Egy másik elem, amely a politika művészetében a régi naturalisztikus sémák felforgatásához vezet, az, hogy az irányító tevékenységben kollektív szervek (a pártok) lépnek az egyes egyének, az egyéni (vagy, ahogy Michels mondja, karizmatikus) vezetők helyébe. A tömegpártok kiterjedésével és a tömegek benső (gazdasági-termelő) életéhez való szerves kapcsolódásukkal a népi nézetek szabványosításának folyamata mechanikusból és véletlenszerűből (azaz a hasonló feltételek és nyomások környező léte által termeltből) tudatossá és kritikussá válik. Az effajta nézetek megismerése és fontosságuk megítélése ezután már nem a vezetők feladata a statisztikai törvényekre támaszkodó intuíció segítségével, vagyis a túl gyakran hamisnak bizonyuló racionális és intellektuális úton — amelyeket a vezető eszmei erővé, szó-erővé alakít —, hanem a kollektív szerv feladata, „aktív és tudatos együttes részvételen", „együttérzésen", közvetlen részletek megtapasztalásán, egy olyan rendszeren keresztül, melyet „élő filológiának" is nevezhetnénk. Így szoros kapcsolat alakul ki a nagy tömeg, a párt, a vezető csoport között, és az egész jól tagolt komplexum „kollektív emberként" képes mozogni.

Ha Henri De Man könyvének van értéke, akkor ez éppen abban a buzdításban rejlik, hogy elsősorban a csoportok és egyedek reális nézetei felől kell „tájékozódni", nem pedig a szociológiai törvények által feltételezettek felől. De Man azonban semmi újat nem fedezett fel, sem pedig olyan eredeti elvet nem talált, amely meghaladná a gyakorlat filozófiáját, vagy bebizonyíthatná róla, hogy tudományos szempontból téves vagy meddő: a tudományos elv rangjára emelte a politika művészetének egy ismert és alkalmazott, bár talán kellően meg nem határozott és ki nem fejlesztett empirikus kritériumát.

De Man még arra sem volt képes, hogy ezt a kritériumot pontosan körülhatárolja, mert végül is a statisztikának egy új törvényét alkotta meg, s tudtán kívül, más névvel, a társadalmi matematika és a külső osztályozás új módszerét, egy új elvont szociológiát teremtett.

I. jegyzet. Az úgynevezett szociológiai törvényeknek, amelyeket mint okot tekintenek — ez vagy az a tény ilyen vagy olyan törvény következtében történik stb. —, nincs semmilyen oksági jelentőségük; csaknem mindig tautológiák és paralogizmusok. Többnyire csupán magának a megfigyelt ténynek a megkettőződései. A tényt vagy ténysorozatot az elvont általánosítás mechanikus eljárásával leírják, hasonlósági viszonyt állapítanak meg, és ezt nevezik törvénynek, amelynek aztán oksági funkciót tulajdonítanak. De valójában mi újat találtak? Az egyetlen, ami új, az aprócska tények sorozatának kollektív neve, ám a neveket nem illeti meg, hogy újdonságnak tekintsük őket. (Michels értekezéseiben egész lajstromát találhatjuk az efféle tautologikus általánosításoknak: az utolsó és leghíresebb a „karizmatikus vezető" fogalma.) Nem veszik észre, hogy ez visszatérés a platóni idealizmus barokk formájához, hiszen ezek az elvont törvények különösképpen hasonlítanak Platón tiszta eszméihez, amelyek a reális földi tények lényegei.

A gyakorlat filozófiájának alkotórészei. A gyakorlat filozófiájának rendszeres tárgyalása az alapító tanának egyetlen alkotórészét sem hanyagolhatja el. De mit is kell ezen értenünk? Tárgyalni kell az egész általános filozófiai részt, tehát következetesen ki kell fejteni a történelem, a politika, valamint a művészet, a gazdaság, az etika módszertanának összes általános fogalmát, és az általános összefüggésben helyet kell találni a természettudományok elméletének. Nagyon elterjedt felfogás, hogy a gyakorlat filozófiája tiszta filozófia, a dialektika tudománya, és egyéb részei, a közgazdaságtan és a politika miatt mondják, hogy ez a tan három alkotórészből áll, amelyek ugyanakkor megkoronázzák és felülmúlják a tudományban Európa legfejlettebb nemzetei által 1848 körül elért legmagasabb fokot: a klasszikus német filozófiát, a klasszikus angol közgazdaságtant, valamint a francia politikai gyakorlatot és tudományt. Ez a felfogás, amely inkább a történelmi források általános kutatását jelenti, mint a tan lényegéből születő osztályozást, nem állítható szembe döntő sémaként a tan bármely más, a valósághoz szorosabban kapcsolódó rendszerezésével. Arra a kérdésre, hogy vajon a gyakorlat filozófiája nem éppen sajátosan a történelem egy elmélete-e, azt feleljük, hogy igen, de azért a történelemből nem lehet kiszakítani a politikát és a közgazdaságtant, még a politikai tudomány és művészet, valamint a gazdaságpolitika és gazdaságtudomány specializálódott szakaszaiban sem. Azaz: miután az általános filozófiai részben — amely az igazi és voltaképpeni gyakorlat filozófiája, birtokunkban van a dialektika vagy ismeretelmélet tudománya, amelyben a történelem, a politika, a gazdaságtan általános fogalmai szerves egységbe fonódnak össze —, elvégezve a fő feladatot, hasznos, egy népszerű tanulmányban minden alkotórész vagy momentum általános ismeretét adni, úgy is, mint független és megkülönböztetett tudományét. Ha jól megfigyeljük, látjuk, hogy a *Népszerű Kézikönyv* ezeket a pontokat legalábbis érinti, de véletlenszerűen, következetlenül, zavarosan és differenciálatlanul, mivel minden pontos és világos fogalma hiányzik annak, hogy mi is voltaképpen a gyakorlat filozófiája.

Struktúra és történelmi mozgás. A szerző nem tárgyalja azt az alapvető kérdést, hogy miképpen jön létre a struktúrán mint bázison a történelmi mozgás. Mindenesetre Plehanov az *Alapproblémák*ban legalább érinti a kérdést, és ki is fejthette volna. Ez minden, a gyakorlat filozófiájára vonatkozó kérdés metszéspontjában áll, és ennek a megoldása nélkül nem oldható meg az a

másik kapcsolat, mely a társadalom és a „természet" között áll fenn, amelynek a *Kézikönyv* egy külön fejezetet szentel. A *Politikai gazdaságtan bírálata* bevezetőjének két tételét — 1. Az emberiség csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket képes megoldani; . . . maga a feladat csak ott jelentkezik, ahol a megoldás anyagi feltételei már jelen vannak, vagy legalábbis a megvalósulás útján, 2. Egyetlen társadalmi alakulat sem dől meg, mielőtt termelőerőinek teljességét ki ne fejlesztette volna, amelyek számára még megfelelnek, és az új, magasabb szintű termelési viszonyok el ne foglalták volna helyét, mielőtt az új termelési viszonyok létezésének anyagi feltételei a régi társadalom méhében meg nem érlelődtek volna — a maguk horderejének és következményének teljességében kellett volna analizálni. Csak ezen a talajon küszöbölhető ki minden mechanikus szemlélet és a babonás „csoda" minden nyoma, csak itt lehet helye az aktív politikai csoportok kialakulási problémájának, s végső soron a nagy történelmi személyiségek funkciója problémájának is.

Az értelmiségiek. Össze kellene állítani azon tudósok „átgondolt" névsorát, akiknek valamennyire is idézik vagy cáfolják a nézeteit, s minden névhez jegyzeteket kellene fűzni az illető jelentőségéről és tudományos fontosságáról (ez a gyakorlat filozófiájának képviselőire is vonatkozik, akiket aligha idéznek eredetiségük és jelentőségük szerint). Valójában a jelentős értelmiségiekre való utalások csak futólagosak. Felmerül a kérdés: nem az lett volna helyesebb, ha a szerző csak a jelentős értelmiségi ellenfelekre hivatkozik, és mellőzi a másodrendűeket, a kész frázisokon rágódókat? Az a benyomásunk, mintha csak a leggyengébbek ellen akarna harcolni, sőt, csak a leggyengébb (és a leggyengébbek által legsilányabbul védett) álláspontok ellen, hogy könnyű verbális győzelmeket arathasson (miután valódi győzelmekről nem beszélhetünk). Azzal áltat bennünket, hogy van valamelyes hasonlóság (nemcsak formális és metaforikus) az ideológiai front és egy politikai-katonai front között. A politikai és katonai harcban megfelelhet az a taktika, hogy a leggyengébb ellenállási pontokon törünk át, hogy aztán a legerősebb ponton nagy erőkkel támadhassunk, amelyek éppen azért állnak rendelkezésünkre, mert a gyengébb támaszpontokat már felszámoltuk stb. A politikai és katonai győzelmeknek, bizonyos határok között, állandó és egyetemes értékük van, és a stratégiai célt döntő módon mindenkire vonatkozó általános hatásokkal lehet elérni. Az ideológia frontján viszont a segédcsapatok és a kevésbé jelentékeny követők vereségének elhanyagolható a fontossága; ezen a fronton a legkiválóbbak ellen kell harcolni. Másképp összetévesztjük az újságot a könyvvel, a mindennapi apró vitákat a tudományos munkával; a kisebb ellenfeleket át kell engedni az újságbeli polémiák végeérhetetlen kazuisztikájának.

Egy új tudomány hatékonyságának és termékeny életerejének akkor jön el a próbája, amikor bebizonyítja, hogy képes szembeszállni az ellentétes tendenciák nagy bajnokaival, amikor saját eszközeivel oldja meg az általuk feltett létfontosságú kérdéseket, vagy döntően kimutatja, hogy ezek hamis problémák.

Igaz ugyan, hogy egy történelmi korszakot és egy adott társadalmat inkább az átlag-értelmiségiek, tehát a középszerűek képviselnek, de az elterjedt tömeg-ideológiát meg kell különböztetni a tudományos művektől, a nagy filozófiai szintézisektől, amelyek egyébként igazi kulcsai az előbbinek — s egyértelműen le kell küzdeni őket, vagy negatív módon, megalapozatlanságuk kimutatásával, vagy pozitív értelemben, úgy hogy fontosabb és

jelentékenyebb filozófiai szintéziseket állítunk szembe velük. A *Kézikönyv* olvasásakor az a benyomásunk, mintha valaki, aki a holdfény miatt nem tud aludni, igyekeznék minél több szentjánosbogarat elpusztítani, azzal a meggyőződéssel, hogy a holdfény csökkeni fog, vagy eltűnik.

Tudomány és rendszer. Lehet-e alapfokú munkát, kézikönyvet, *Népszerű kézikönyvet* írni egy olyan doktrínáról, amely még a vita, a polémia, a kidolgozás stádiumában van? Egy népszerű kézikönyv nem fogható fel másként, mint egy meghatározott tárgy formailag dogmatikus, stílusában megállapodott, tudományos szempontból világos kifejtése; nem lehet egyéb, mint a tudomány tanulmányozásának bevezetése — nem pedig eredeti tudományos kutatások kifejtése —, amelyet az ifjúságnak szántak, vagy egy olyan közönségnek, amely a tudomány felől nézve az ifjúkornak megfelelő állapotban van, tehát közvetlenül igényel igaz és legalább formailag vitán felül álló „bizonyosságokat", nézeteket. Ha valamely tan nem jutott még el fejlődésének ebbe a „klasszikus" stádiumába, a „kézikönyvesítésére" irányuló összes kísérleteknek szükségképpen kudarcot kell vallaniuk, logikai rendszerezése csupán látszólagos és illuzórikus lesz, s inkább az történik — mint a *Kézikönyv*ben is —, hogy szétszórt elemeket helyeznek mechanikusan egymás mellé, melyek az egyöntetű irodalmi máz ellenére is óhatatlanul nélkülözik a kapcsolatokat és összefüggéseket. Tehát miért nem a maga helyes elméleti és történelmi terminusaiban tesszük fel a kérdést, és miért nem elégszünk meg egy olyan könyvvel, amely monografikusan fejti ki a tan lényeges problémáinak sorát? Ez komolyabb és „tudományosabb" lenne. De sokan vulgárisan úgy gondolják, hogy a tudománynak mindenképpen „rendszert" kell jelentenie, s ezért, mégha építenek is ilyen rendszereket, az csak mechanikus külsőségekkel rendelkezik, nem pedig a rendszer belső és szükségszerű koherenciájával.

A dialektika

A *Kézikönyv* a dialektikát egyáltalán nem tárgyalja. Feltételezi a dialektikát, nagyon felületesen, nem pedig kifejti, ami abszurd dolog egy kézikönyv esetében, amelynek tartalmaznia kellene a tárgyalt tan lényeges elemeit, s bibliográfiai utalásainak a tárgy kiszélesítésére és elmélyítésére irányuló tanulmányokat kellene ösztönözniük, nem pedig magát a kézikönyvet helyettesíteniük. A dialektika tárgyalásának hiánya két okból eredhet; az első annak a feltevésnek a lehetősége, hogy a gyakorlat filozófiája két, egymástól elszakadt részből áll: a történelemnek és a politikának szociológiaként felfogott elméletéből, amelyet a természettudományok módszere szerint kell felépíteni (tapasztalat szerint silány pozitivista értelemben), s egy, a szó szoros értelmében vett filozófiából, amely aztán a filozófiai, vagy metafizikus, vagy mechanikus (vulgáris) materializmus lenne.

Még a mechanicizmus elleni nagy vita után sem tűnik úgy, hogy a *Kézikönyv* szerzője lényegesen megváltoztatta volna a filozófiai probléma felvetését. Mint a londoni Történettudományi Kongresszuson előterjesztett emlékiratából kitűnik, továbbra is fenntartja azt a véleményét, hogy a gyakorlat filozófiája mindig két részre szakad: a történelem és politika doktrinájára, valamint a filozófiára, amelyet azonban a dialektikus materializmussal azonosít, s nem, mint eddig, a régi értelemben vett filozófiai materializmussal. Ha így vetjük fel a kérdést, a továbbiakban nem érthető a jelentése és jelentősége a dialektikának, amely ismeretelméletből és a történelem és a politikai tudo-

mány velejéből a formális logika alfájává, elemi fokú skolasztikává degradálódik. A dialektika funkcióját és jelentését a maga alapvető jelentőségében csak akkor foghatjuk fel, ha a gyakorlati filozófiát olyan integrális és eredeti filozófiaként fogjuk fel, amely új szakaszt nyit a gondolkodás történetében és egyetemes fejlődésében, amennyiben egyaránt meghaladja a hagyományos idealizmust és materializmust, a régi társadalmak kifejeződéseit (s mikor meghaladja őket, magába fogadja életképes elemeiket). Ha a gyakorlat filozófiáját egy másik filozófiának rendeljük alá, nem foghatjuk fel az új dialektikát, amely a hagyományos filozófiáknak ezt a meghaladását végrehajtja és kifejezi.

A második ok lélektani sajátosságúnak tűnik. Érezhető, hogy a dialektika igen nehéz és kemény dolog, amennyiben a dialektikus gondolkodás szemben áll a vulgáris közgondolkodással, amely dogmatikus, mohón kap a határozott bizonyosságok után, s kifejezésmódja a formális logika. Hogy jobban megértsük a dolgot, gondoljuk el, mi történnék, ha az elemi és a középiskolákban az einsteni relativitáselmélet alapján tanítanák a fizikát, s a „természeti törvény" hagyományos fogalmához még a statisztikai törvény vagy a nagy számok törvénye fogalmát is hozzácsatolnák. A gyerekek az égvilágon semmit sem értenének, s az iskolai oktatás olyan összeütközésbe kerülne a családi és népi élettel, hogy az iskola komolytalanná és gúnyos szkepszis tárgyává válnék.

Ez az ok, azt hiszem, lélektani gátlást jelent a *Kézikönyv* szerzője számára, aki valójában kapitulál a köznapi és vulgáris gondolkodás előtt, mert a problémát nem pontos elméleti terminusokban fogalmazta meg; tehát gyakorlatilag fegyvertelen és tehetetlen. A nyers és neveletlen környezet úrrá lett a nevelőn, s a tudomány vetette magát alá a vulgáris közgondolkodásnak, nem pedig fordítva hogy a környezet nevelő lehessen, magának is neveltnek kell lennie, de a *Kézikönyv* szerzője nem érti ezt a forradalmi dialektikát a nagy vita után sem változtatta meg álláspontját, bár a londoni Kongresszuson benyújtott emlékirata alapján úgy tűnik, hogy a vita nyomán megtagadta könyvét; álláspontjának összes hibái mégis abban az igényben gyökereznek, hogy a gyakorlat filozófiáját két részre ossza: „szociológiára" és rendszeres filozófiára. A filozófia, ha elválasztják a történelem és a politika elméletétől, nem lehet más, mint metafizika, holott a korszerű gondolkodás történetének a gyakorlat filozófiájában megtestesülő nagy vívmánya éppen a filozófia konkrét történelmivé tétele és azonosítása a történelemmel.

A metafizikáról

Megtalálhatjuk-e a *Népszerű kézikönyv*ben a metafizika és a spekulatív filozófia bírálatát? Meg kell mondanunk, hogy a szerző elkerüli magát a metafizika fogalmát, mert mellőzi a történelmi mozgásnak, a keletkezésnek, és így magának a dialektikának a fogalmát is. Egy filozófiai állítást igaznak gondolni, egy meghatározott történelmi periódusban, azaz egy meghatározott történelmi tevékenység, egy meghatározott gyakorlat szükséges és elkerülhetetlen kifejezésének tartani, a következő periódusban pedig elavultnak és „haszontalannak", anélkül, hogy szkepticizmushoz és erkölcsi és ideológiai relativizmushoz jutnánk, azaz a filozófiát mint történelmiséget fognánk fel, kissé erős és nehéz szellemi művelet. A szerző viszont teljesen a dogmatizmushoz jut, éspedig a metafizikának egy, jóllehet naív formájához; ez már kezdettől fogva világos, a probléma felvetésének módjából, abból a szándékból,

hogy rendszeres „szociológiát" alkosson a gyakorlat filozófiájából: a szociológia ebben az esetben jelent éppen naív metafizikát. A bevezetés utolsó bekezdésében a szerző nem tud válaszolni néhány kritikus ellenvetésére, akik azt állítják, hogy a gyakorlat filozófiája csak konkrét történelmi művekben élhet. Nem sikerül kidolgoznia a gyakorlat filozófiájának koncepcióját mint „történelmi módszertant", s ezt mint „filozófiát", mint egyedüli konkrét filozófiát, azaz nem sikerül felvetnie és megoldania az igazi dialektika szempontjából azt a problémát, amelyet Croce vetett fel és próbált megoldani spekulatív szempontból. Történelmi módszertan helyett, filozófia helyett dogmatikusan felfogott és megoldott — ha ugyan nem merőben verbális módon megoldott — részletkérdések kazuisztikáját hozza létre, amilyen naív, olyan nagyképű paralogizmusokkal. Ez a kazuisztika még hasznos és érdekes is lehetne, ha annak mutatkoznék, ami valójában, nem tartva igényt másra, mint hogy a közvetlen gyakorlat számára hasznos, empirikus jellegű, megközelítő sémákat adjon. Egyébként érthető, hogy így kell lennie, mert a *Népszerű kézikönyvben* a gyakorlat filozófiája nem önálló és eredeti filozófia, hanem a metafizikus materializmus „szociológiája". Metafizikán a *Kézikönyv* csak az idealizmus spekulatív megfogalmazását, nem pedig minden rendszeres megfogalmazást, amely mint időn és téren kívüli elvont egyetemesség, történelmenkívüli igazságként tételeződik fel.

A *Népszerű kézikönyv*ben implicite meghúzódó filozófiát pozitivista arisztotelianizmusnak nevezhetnénk, a formális logika alkalmazásának a fizika és természettudományok módszereire. Az okság törvénye, a rendszeresség, a szabályosság, az egyformaság keresése helyettesíti a történelmi dialektikát. De hogyan következhet ebből a felfogásmódból a gyakorlat leküzdése, „megfordítása"? Az okozat mechanikusan sohasem múlhatja felül az okot vagy az okok rendszerét, tehát nem lehet más útja, mint egy lapos és vulgáris evolucionizmusé.

Ha a „spekulatív idealizmus" a szellem a priori kategoriáinak és szintézisének tudománya, vagyis a történelemellenes absztrakció egy formája, a *Népszerű kézikönyv*ben rejlő filozófia visszájára fordított idealizmus abban az értelemben, hogy a spekulatív kategóriákat nem kevésbé elvont és történelemellenes empirikus fogalmak és osztályozások helyettesítk.

A *Népszerű kézikönyv*ben a régi metafizika egyik legszembetűnőbb nyoma az az igyekezet, hogy mindent egy okra, az utolsó okra, a végső okra vezessen vissza. Rekonstruálni lehet az egyetlen és végső ok problémájának történetét, és kimutatható, hogy ez az „Isten keresésének" egyik megnyilvánulása. Ezzel a dogmatizmussal szemben emlékezzünk Engelsnek a „*Sozial. Akademiker*ben közzétett két levelére.

A „tudomány" fogalma

Az a felfogás, hogy a probléma nem más, mint törvények, állandó, szabályos, egyforma irányvonalak keresése, azzal a kissé gyermekes és naív módon felfogott követelménnyel kapcsolatos, hogy határozottan meg kell oldani a történelmi események előreláthatóságának gyakorlati problémáját. Miután a perspektívák különös felfordulásának „tűnik" az, hogy a természettudományok lehetővé teszik a természeti folyamatok fejlődésének előrelátását, ezért a történelmi módszertant csak akkor fogták fel „tudományosan", ha és amennyiben segít elvontan „előrelátni" a társadalom jövőjét.

Innen a lényeges okoknak, sőt a „legfőbb ok"-nak, az „okok oká"-nak a keresése. De a *Tézisek Feuerbachról* már előzetesen bírálták ezt az egyszerűsítő felfogást. Valójában „tudományosan"csak a harcot lehet előrelátni, de konkrét mozzanatait nem, hiszen ezek olyan állandó mozgásban levő szembenálló erők eredői, amelyeket sohasem lehet meghatározott mennyiségekre visszavezetni, mert a mennyiség állandóan minőséggé válik bennük. Valójában abban a mértékben „látunk előre", amilyen mértékben cselekszünk, önkéntes erőfeszítést fejtünk ki, tehát amilyen mértékben konkréten hozzájárulunk az „előrelátott" eredmény létrehozásához. Tehát az előrelátás nem mint a megismerés tudományos aktusa jelentkezik, hanem az erőkifejtés elvont kifejezésének, egy kollektív akarat létrehozása gyakorlati módjának bizonyul.

És hogyan lehetne az előrelátás megismerési aktus? Azt ismerjük meg, ami volt, vagy van, nem pedig azt, ami lesz, ami „nem-létező", tehát a meghatározás számára megismerhetetlen. Az előrelátás tehát csak egy gyakorlati aktus, amelynek — hacsak nem jelentéktelenség vagy időfecsérlés —, nem lehet más magyarázata, mint amit fent kifejtettünk. Helyesen kell felvetnünk a történelmi események előreláthatóságának problémáját, hogy módunkban legyen kimerítően bírálni a mechanikus kauzalizmus koncepcióját, hogy megfosszuk minden tudományos tekintélyétől, és bebizonyítsuk, hogy puszta mitosz, amely a múltban, bizonyos alárendelt társadalmi csoportok fejlődésének egy elmaradott periódusában, esetleg hasznos volt.

De magát a „tudomány" fogalmát kell kritikailag szétzúzni, abban a formájában, ahogy a *Népszerű kézikönyv* értelmezi; ezt a fogalmat önkényesen a természettudományokból kölcsönözték, mintha ez lenne az egyedüli, a voltaképpeni tudomány, ahogy azt a pozitivizmus leszögezte. De a tudomány szót a *Népszerű kézikönyv* sokféleképpen használja, néha explicit értelemben, máskor burkolt vagy alig vázolt jelentéssel. Az explicit jelentés az, amilyen jelentése a „tudománynak" a fizikai kísérletekben van. Máskor viszont úgy tűnik, mintha a módszert jelölné. De létezik-e módszer általában, és ha igen, jelent-e mást, mint filozófiát? Egyébként nem jelentene mást, mint formális logikát, de lehet-e ezt módszernek és tudománynak nevezni? Le kell szögezni, hogy minden kutatás saját módszerrel rendelkezik, és egy meghatározott tudományt épít, s a módszer együtt fejlődik és alakul ki ezzel a meghatározott kutatással és tudománnyal, s teljesen egy velük. Ha azt hisszük, hogy előremozdíthatjuk a tudományos kutatást egy olyan típusú metódus alkalmazásával, amelyet azért választottunk, mert egy rokontermészetű tudományágban jó eredményeket hozott, akkor különös tévelygést követünk el, aminek kevés köze van a tudományhoz. Vannak azonban általános kritériumok is, amelyek — mondhatjuk — minden tudós kritikai lelkiismeretét alkotják, akármilyen „szakos" is, ezekre pedig munkájuk során mindig ösztönösen ügyelniük kell. Így azt mondhatjuk, hogy nem mehet tudós számba az, aki a maga különös kritériumait illetően csekély biztonságról tesz tanúságot, aki nincs teljesen tisztában az alkalmazott fogalmakkal, aki nem ismeri és érti meg kellőképpen a tárgyalt problémák előző állapotát, aki nem elég óvatos a megállapításaiban, aki nem a szükségszerűség útján halad előre, hanem önkényesen és összefüggéstelenül, aki nemhogy számot vetne a megszerzett ismeretek hézagaival, hanem elhallgatja őket és beéri tisztán verbális megoldásokkal, ahelyett, hogy kijelentené, hogy ideiglenes állításokról van szó, amelyek újra napirendre kerülhetnek és továbbfejlődhetnek stb.

A *Tankönyv* számos polemikus utalására azt a megjegyzést tehetjük, hogy az idézett szerzők részéről a hibalehetőség rendszeresen figyelmen kívül marad, s ezért a könyv a legkülönfélébb nézeteket és a legellentmondóbb törekvéseket tulajdonítja annak a társadalmi csoportnak, amelyet a tudósok állítólag mindig képviselnek. Ez a megjegyzés egy általánosabb módszerbeli kritériumhoz kapcsolódik, nevezetesen ahhoz, hogy nem túlságosan „tudományos", vagy, egyszerűbben szólva, nem „túl komoly", ha ellenfeleinket a legostobábbak és legközépszerűbbek közül választják ki, vagy ellenfeleink nézetei közül a legkevésbé lényegeseket és legalkalmibbakat választjuk ki, s úgy vélekedünk, hogy az ellenfelet „teljesen megsemmisítettük", mert szétzúztuk egy másodrendű és véletlenszerű nézetét, vagy hogy megsemmisítettünk egy ideológiát vagy egy tanítást, mert sikerült kimutatnunk valamelyik harmadvagy negyedrangú harcosának elméleti elégtelenségét. Továbbá: „igazságosnak kell lennünk az ellenféllel", abban az értelemben, hogy igyekeznünk kell megérteni, amit valójában mondani akart, és nem szabad rosszindulatúan belekapaszkodnunk kifejezéseinek közvetlen és felszíni jelentésébe. Persze csak akkor, ha saját hiveink szellemi erejének és színvonalának emelését tűztük ki célul, s nem azt a közvetlen célt, hogy minden módon és eszközzel pusztaságot teremtsünk magunk körül. Abból a szempontból kell mérlegelnünk a dolgot, hogy saját híveinknek tehetséges és értelmes ellenfelekkel kell vitázniuk és a vita során álláspontjukat megvédelmezniük, nem pedig faragatlan és felkészületlen személyekkel, akik „tekintélyi érvekkel", vagy „érzelmi" úton győzhetők meg. Szükség van a hibalehetőség leszögezésére és igazolására, anélkül, hogy ezzel engednénk saját meggyőződésünkből, mert nem X vagy Y véleménye a fontos, hanem a közösségivé lett, társadalmi elemmé és erővé vált nézetek összessége: ezeket céfolnunk kell, legkimagaslóbb szószólóikon keresztül, akik emelkedett gondolkodásuk és közvetlen „érdektelenségük" folytán tiszteletünkre is érdemesek, s nem szabad azt gondolnunk, hogy ezzel már „megsemmisítettük" a megfelelő társadalmi elemet és erőt (ami merő felvilágosodáskori racionalizmus lenne), hanem csupán azt, hogy hozzájárultunk: 1. a megkülönböztetés és szétválasztás szellemének a mi oldalunkon tartásához és erősítéséhez; 2. ahhoz, hogy a mieink számára megteremtsük a talajt, ahol magukba szívhatják és átlelkesíthetik a saját létfeltételeiknek megfelelő saját, eredeti elméletüket.

Nem mellőzhetjük azt a megjegyzést, hogy a *Népszerű kézikönyv* számos hiányossága a „szónokiasság"-gal függ össze. A szerző az előszóban, mintegy dicsekvésképpen, emlékeztet művének „köznyelvi" eredetére. De ahogy már Macaulay megjegyezte a görögök szóbeli vitáival kapcsolatban, éppen a „szóbeli bizonyításokhoz" és a szónokok gondolkodásmódjához fűződnek a logika és az érvelés legmeghökkentőbb felszínességei. Ez egyébként nem csökkenti azoknak a szerzőknek a felelősségét, akik nem nézik át kinyomtatás előtt szóbeli fogalmazásaikat, s gyakran rögtönöznek, amikor is a logikai magvat nem egyszer gépies és véletlenszerű eszmetársítások helyettesítik. A legrosszabb az, amikor ebben a szónoki gyakorlatban a felületes gondolkodásmód megrögződik, és a kritikai fékek nem működnek többé. Össze lehetne állítani az *„ignoranciák"*, *„mutációk"*, *„felsorolások"* listáját, amelyek a *Népszerű kézikönyv*ben valószínűleg a szónoki „hévnek" tulajdoníthatók. Azt hiszem, jellegzetes példája ennek a Stammler professzornak szentelt fejezet, egyike a legfelületesebbeknek és legszofisztikusabbaknak.

A „külvilág" úgynevezett „valósága"

A valóság szubjektivista felfogása ellen irányuló egész polémia, a „külvilág objektív valóságának" „szörnyű" kérdésével rosszul indul, még rosszabbul folytatódik, s nagyrészt haszontalan és semmitmondó (utalok az 1931 június-júliusi londoni Történettudományi Kongresszuson benyújtott emlékiratra is). Egy „népszerű tanulmány" szempontjából az egész fejtegetés inkább a szellemi pedantéria viszketegségének tesz eleget, semmint valamilyen logikai szükségszerűségnek. Az egyszerű közönség még csak nem is hiszi, hogy a külvilág objektív léte egyáltalán kérdéses lehet. Elég így feltennünk a kérdést, és máris kitör a féktelen, harsány kacagás,. A közönség „hiszi", hogy a külvilág objektív valóság, de éppen itt adódik a kérdés: honnan ered ez a „hiedelem" és milyen „objektív" kritikai értéke van? Valójában ez a hiedelem vallásos eredetű, még ha az, aki osztozik benne, a vallást illetően közömbös is. Mivel minden vallás azt tanította és tanítja, hogy a világot, a természetet, a világmindenséget Isten az ember teremtése előtt teremtette, tehát az ember a világot már készen, egyszer s mindenkorra katalogizáltan és meghatározottan találta, ez a hiedelem a „közgondolkodás" vasszilárdságú adatává vált, és ugyanezzel a szilárdsággal él tovább még akkor is, amikor a vallásos érzület már megszűnt és kialudt. Így tehát, ha a szubjektivista felfogásnak a „komikum" segítségével való szétzuzása érdekében a közgondolkodásnak erre a tapasztalatára támaszkodunk, ennek inkább reakciós jelentősége van, rejtett visszatérést jelent a vallásos érzülethez; a katolikus írók és szónokok valóban ugyanehhez az eszközhöz folyamodnak, hogy ugyanilyen csípős nevetést váltsanak ki.[5] A *Népszerű kézikönyv* szerzője a londoni Kongresszushoz benyújtott emlékiratában hallgatólagosan válaszol erre az észrevételre (amely egyébként külsőleges jellegű, noha megvan a maga jelentősége), megjegyezve, hogy Berkeley, akitől a szubjektivista felfogás első kerek és befejezett megfogalmazása származik, érsek volt (amiből, úgy látszik, az elmélet vallásos eredetét kellene levezetni), majd kijelenti, hogy csak egy „Ádám" gondolhatja, aki először jár a világban, hogy ez csak azért létezik, mert ő elgondolja (itt is becsúszik az elmélet vallásos eredete, de nem sok vagy semmilyen meggyőző erővel).

A probléma viszont szerintem a következő: mivel magyarázható, hogy egy efféle világnézet, amely egyáltalán nem csekély jelentőségű, ma, ha közönség előtt fejtik ki, még a gyakorlat filozófusából is csak nevetést és fintort tud kiváltani? Legtipikusabb megnyilvánulása ez szerintem annak a távolságnak, amely a tudomány és az élet, a magasszintű kultúra „központi" irányához tartozó bizonyos értelmiségi csoportok és a nagy népi tömegek között kialakult: meg annak is, hogy a filozófia nyelve zsargonná vált, amely ugyanazt a hatást kelti, mint egy bohóc. De ha száműzzük a „közgondolkodást", a gyakorlat filozófusának akkor is magyarázatot kellene keresnie arra, hogy mi ennek a felfogásnak a valódi jelentősége, miért született meg és terjedt el az értelmiség körében, és miért nevetteti meg a közgondolkodást. Bizonyos, hogy a modern filozófia a szubjektivista felfogást legteljesebb és leghaladottabb formá-

[5] Az egyház (a jezsuiták és főleg az újskolasztikusok: a louvaini egyetem és a milanói Szent Szív révén) igyekezett felszívni a pozitivizmust, sőt, fel is használja ezt az okoskodást arra, hogy a tömeg előtt az idealizmust nevetségessé tegye: „Az idealisták azok, akik azt gondolják, hogy a harangtorony csupán azért létezik, mert te elgondolod; ha, nem gondolnád el, a harangtorony nem léteznék többé."

jában tette magáévá, hiszen ebből a felfogásból és ennek túlhaladásaként született meg a történelmi materializmus, amely a felépítmények elméletében realisztikus és történeti nyelven fejezi ki azt, amit a hagyományos filozófia spekulatív formában fejezett ki. Ennek az itt alig érintett kérdésnek a bizonyítása a legnagyobb kulturális jelentőséggel bírna, mivel véget vetne a jelentéktelen és haszontalan viták egész sorának, és lehetővé tenné a gyakorlat filozófiájának szerves fejlődését egészen addig, amíg nem válik a magas szintű kultúra hegemón képviselőjévé. Meglepő, hogy sohasem szögezték le és fejtették ki megfelelően, milyen kapcsolatban van az az idealista állítás amely szerint a való világ az emberi szellem alkotása, a gyakorlat filozófiájának azzal az állításával, hogy valamennyi ideológia történeti és mulandó, mert az ideológiák a szerkezet kifejeződései, és annak változásaival együtt változnak.

Ez a kérdés szoros kapcsolatban áll — és ez érthető — az úgynevezett egzakt vagy fizikai tudományok értékének kérdésével, és azzal, hogy az utóbbiak a gyakorlat filozófiájának kereteiben szinte fétissé váltak, sőt, a világ egyetlen és igaz filozófiájának vagy ismeretének helyzetére tettek szert.

De mit értsünk a valóság szubjektivista felfogásán? Vállalhatjuk-e bármelyiket is a számos szubjektivista elmélet közül, amelyeket a filozófusok és professzorok egész sora ötlött ki, egészen a szolipszistákig? Nyilvánvaló, hogy a gyakorlat filozófiája ebben az esetben is csak a hegelianizmussal hozható kapcsolatba, amely ennek a felfogásnak a legteljesebb és legzseniálisabb formáját képviseli, s az utána következő elméletekből csak néhány részletkérdést és eszköz-értéket vehetünk figyelembe. És fel kell majd kutatni a bizarr formákat, amelyeket ez a felfogás akár követőinél, akár többé-kevésbé értelmes kritikusainál öltött. Így emlékeztetni kell arra, amit Tolsztoj ír a *Gyermekkorom és ifjúságom emlékei*ben: elbeszéli, hogy annyira lelkesedett a valóság szubjektivista felfogásáért, hogy gyakran szédülés fogta el, mert hirtelen hátrafordult, meg lévén győződve arról, hogy megragadhatja a pillanatot, amikor semmit sem lát, mert szellemének nem volt ideje a valóságot „megalkotni" (vagy valami ehhez hasonlót: Tolsztoj szövege jellegzetes és irodalmilag nagyon érdekes.[6] Így *A kritikai filozófia irányvonalai* c. munkájában Bernardino Varisco ezt írja: „Fellapozok egy újságot, hogy tájékozódjam a friss eseményekről; önök azt állítják, hogy az eseményeket én alkottam meg az újság fellapozásával?" Hogy a szubjektivista tételnek Tolsztoj ennyire közvetlen és mechanikus jelentőséget tulajdonított, azt meg lehet magyarázni. De nem meglepő-e, hogy Varisco így írhatott, aki — ha ma a vallás és a transzcendentális dualizmus felé orientálódik is, komoly tudós és ismernie kellene tárgyát? Varisco bírálata megegyezik a közgondolkodáséval, s figyelemre-

[6] Vö. Tolsztoj: *Önéletrajz* I. kötet *(Gyermekkor-Serdülőkor;* a *Serdülőkor* XIX. fejezete, ugyanezzel a címmel): „De egyetlen filozófiai áramlat sem nyűgözött le annyira. mint a szkepticizmus, amely egy bizonyos pillanatban az őrülethez közeli állapotba vitt. Azt képzeltem, hogy rajtam kívül nincs a világon senki és semmi, hogy a tárgyak nem tárgyak, hanem képek, amelyek csak akkor jelennek meg előttem, ha figyelmemet rájuk irányítom, s mihelyt nem gondolok már rájuk, azonnal eltűnnek. Szóval egyetértettem Schellinggel abban, hogy nem a tárgyak léteznek, hanem hozzájuk való viszonyunk. Voltak pillanatok, amikor ennek a *rögeszmének* a hatása alatt az őrület határáig jutottam, olyannyira, hogy hirtelen az ellenkező oldalra fordultam, azt remélve, hogy meglepem az űrt *(le néant)*, ott, ahol nem vagyok". Tolsztoj példáján kívül emlékezzünk arra a tréfás formára, ahogyan egy újságíró a „hívatásos vagy hagyományos" filozófust ábrázolta (mint Croce *A filozófus* c. fejezetben), aki évek óta az asztalkájánál ül, és tintartóját bámulva kérdi: „Ez a tintartó *bennem van, vagy kívülem?*"

méltó, hogy az idealista filozófusok éppen ezt a bírálatot nem veszik számításba holott rendkívül fontos szerepe van egy bizonyos gondolkodásmód és kultúra elterjedésének megakadályozásában. Emlékeztethetünk Mario Missirolinak egy cikkére az *Italia Letterariá*ban, ahol Missiroli azt írja, hogy fölöttébb zavarba jönne, ha átlagos közönség előtt egy újskolasztikussal szemben a szubjektivista álláspontot kellene megvédenie: Missiroli észreveszi tehát, hogyan igyekszik a katolicizmus az idealista filozófia versenytársaként megkaparintani a fizikát és a természettudományokat. Másutt Missiroli megjósolta a spekulatív filozófia dekadenciájának korszakát, valamint a tapasztalati és „realista" tudományok növekvő terjedését (ebben a második írásában azonban, amely a Saggiatorénál jelent meg, az antiklerikalizmus hullámát is megjósolja, azaz, úgy látszik nem hisz többé abban, hogy a tudományokat a katolicizmus megkaparinthatja). Így emlékeztetünk Roberto Ardigo *Scritti vari* (Különféle írások) című kötetében, amelyet G. Marchesini gyűjtött össze és szerkesztett (Lemonnier, 1922), a „tökfej-vitára"; egy vidéki klerikális lapocska cikkírója (a Püspöki Kúria papja), le akarván járatni Ardigót a közvélemény előtt, azt írta róla, hogy „egyike ama filozófusoknak, akik azt állítják, hogy a székesegyház (a mantovai vagy egy más városé) csupán azért létezik, mert ők elgondolják, és amikor már nem gondolják el, a székesegyház eltűnik stb." — mélységesen felháborítva ezzel Ardigót, aki pozitivista volt, és egyetértett a katolikusokkal a külvilág felfogásának módjában.

Ki kell mutatni, hogy a „szubjektivista" felfogás, miután egyrészt a transzcendencia filozófiájának, másrészt a közgondolkodás és a filozófiai materializmus naív metafizikájának bírálatául szolgált, csak a felépítmények koncepciójában találhatta meg igazolását és történelmi magyarázatát, spekulatív formájában pedig nem más, mint puszta filozófiai románc.[7]

A *Népszerű kézikönyv*ről meg kell jegyeznünk, hogy a szubjektivista felfogást abban a formában adja elő, amelyben a közgondolkodás teszi bírálat tárgyává, a külvilág objektív valóságának felfogását pedig a legútszélibb és legkritikátlanabb alakjában teszi magáévá, még csak nem is gyanítva, hogy ezt a felfogást a miszticizmus vádjával illethetik, ahogy azt meg is tették.[8] Csakhogy ezt a felfogást elemezve, elég nehéz a külső objektivitás álláspontját igazolni, ha ilyen mechanikusan értelmezik. Ezek szerint létezhetnék egy társadalmon és történelmen kívüli objektivitás? De ki fogja ezt az objektivitást megítélni? Ki fog az efféle „magábanvaló kozmikus álláspont"-ra helyezkedni, és mit jelenthet az ilyen álláspont? Nagyon is tartható az a vélemény, hogy az istenfogalom maradványáról van szó, méghozzá egy ismeretlen Isten misztikus felfogásának maradványáról. Engelsnek az a formulája, hogy „a világ valóságos egysége anyagiságában van, és ezt . . . a filozófia és a természettudomány hosszas és hosszadalmas fejlődése bizonyítja",[9] a helyes felfogás csíráját tartalmazza, mert az objektív valóság bizonyítása végett a történelemhez és az emberhez folya-

[7] A klasszikus német filozófia kissé reálisabb értelmezésére utal G. De Ruggiero recenziója B. Constant posztumusz írásairól (úgy emlékszem, leveleiről), amelyek a *Criticá*ban jelentek meg néhány évvel ezelőtt. (Recenzió B. Constant *Journal intime et lettres a sa famille* c. írásairól, a *Critica* 1929. január 20-i számában. — A szerkesztőség jegyzete).

[8] A londoni Kongresszuson benyújtott emlékiratában a *Népszerű kézikönyv* szerzője utal a miszticizmus vádjára; Sombartnak tulajdonítja, és megvetően azzal intézi el, hogy Sombart bizonyára Crocétól vette át.

[9] Engels: *Anti—Dühring*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 46. o.

modik. Az „objektív" mindig „emberileg objektív"-et jelent, ami pontosan megegyezhet a „történelmileg szubjektív"-vel, vagyis „objektív" annyi volna, mint „egyetemesen szubjektív". Az emberi megismerés annyiban objektív, amennyiben a megismerés az egész *történelmileg* egyesített emberi nem számára reális egy egységes kulturális rendszerben; a történelmi egyesülésnek ez a folyamata azonban az emberi társadalmat szétszaggató belső ellentmondások eltűnésével megy végbe, amelyek csoportok kialakulását idézik elő, és nem konkrét-egyetemes, hanem lényegük gyakorlati eredete folytán eleve ingatag ideológiák születéséhez vezetnek. Harc folyik tehát az objektivitásért (a részleges és hamis ideológiáktól való megszabadulásért), s ez a harc ugyanaz, mint az emberi nem kulturális egyesítéséért vívott küzdelem. Amit az idealisták „szellem"-nek neveznek, nem kiinduló-, hanem végpont, a felépítmények együttese, amelyek útban vannak a konkrét és objektíven egyetemes egyesülés felé, nem pedig egységes előfeltevés stb.

A tapasztalati tudomány teremtette meg azt a talajt, ahol ez a kulturális egység eddig a legnagyobb kiterjedését érte el: a megismerésnek az az eleme volt, amely leginkább hozzájárult a „szellem" egyesítéséhez, egyetemesebbé alakításához; a legtárgyiasultabb és konkréten a legegyetemesebbé tett szubjektivitás.

Az „objektív" fogalma a metafizikus materializmusban az emberen kívül is létező objektivitást akarja jelenteni; de amikor leszögezik, hogy valóság akkor is léteznék, ha ember nem volna, akkor vagy metaforában beszélnek, vagy egy bizonyos miszticizmusba esnek. A valóságot csak az emberhez való viszonyában ismerjük, s mert az ember történelmi alakulás, a megismerés és a valóság is alakulás, az objektivitás is alakulás stb.

Engelsnek az a megfogalmazása, hogy „a világ valóságos egységét a filozófia és a természettudomány hosszas és hosszadalmas fejlődése bizonyítja", elemzésre és pontos meghatározásra vár. Tudományon a tudósok elméleti tevékenységét, vagy gyakorlati-kísérleti tevékenységét, vagy a két tevékenység szintézisét értjük-e? Azt mondhatnánk, hogy ebben lelhető fel a valóságra jellemző egységes folyamat, a tudós kísérleti tevékenységében, amely az ember és a természet közötti dialektikus közvetítés első modellje, az elemi történelmi sejt, melynek segítségével az ember a technológián keresztül kapcsolatba lép a természettel, megismeri és uralkodik rajta. Nem fér kétség ahhoz, hogy a kísérleti módszer megszilárdulása a történelem két világát választja el, két korszakot, s megkezdi a teológia és a metafizika felbomlásának korszakát, a modern gondolkodás fejlődéséét, amelyet a gyakorlat filozófiája tetőz be. A tudományos tapasztalat első sejtje az új termelési módszernek, az ember és a természet közötti tevékeny egyesülés új formájának. A kísérletező tudós egyben munkás is, nem csupán gondolkodó, és gondolkodását szakadatlanul ellenőrzi a gyakorlat és viszont, míg végül kialakul elmélet és gyakorlat tökéletes egysége.

Az újskolasztikus Casotti (Mario Casotti: *Tanító és tanuló*. 49, o.) ezt írja: „A természettudósok és a biológusok kutatásai előfeltételezik, hogy az élet és a reális szervezet már létezik". Ez a megfogalmazás közeledik az *Anti-Dühring*éhez.

A katolicizmus egyetért az arisztotelizmussal a valóság objektivitásának kérdésében.

Ahhoz, hogy pontosan értsük, milyen jelentésekkel rendelkezhet a külvilág realitásának problémája, célszerű lenne kifejteni a „Kelet" és „Nyu-

gat" fogalmak példáját, amelyek „objektív értelemben valóságosak", jóllehet az elemzés során megegyezéses, azaz „történelmi-kulturális" „konstrukció"-nak bizonyulnak, (a „mesterséges" és „megegyezéses" terminus gyakran a civilizáció fejlődése által létrehozott „történelmi" tényeket jelöl, nem pedig racionalista módon önkényes vagy egyénileg kimesterkélt konstrukciókat). Emlékeztetnünk kell Russell egyik könyvecskéjének példájára is[10]. Russell körülbelül a következőket mondja: „Nem gondolhatjuk el az ember földi létezése nélkül London és Edinburgh létezését, de elgondolhatjuk annak a két pontnak a létezését a térben, ahol ma London és Edinburgh van, az egyik Északon, a másik Délen". Azt az ellenvetést tehetnénk, hogy ha nem gondoljuk el az ember létezését, az „elgondolást" sem gondolhatjuk el, általában semmi olyan tényre vagy viszonyra nem gondolhatunk, amely csak azért létezik, mert az ember létezik. Mit jelentene Észak-Dél, Kelet-Nyugat ember nélkül? Valóságos viszonyok ezek, s mégsem léteznének ember nélkül és a civilizáció fejlődése nélkül. Világos, hogy Kelet és Nyugat önkényes, megegyezéses konstrukciók, azaz történelmiek, mivel a reális történelmen kívül a Föld minden pontja egyidejűleg Kelet és Nyugat. Tisztán kitűnik ez abból a tényből, hogy ezek a terminusok általában nem egy feltételezett és melankolikus ember szempontjából kristályosodtak ki, hanem a művelt európai osztályok szempontjából, amelyek világhegemóniájuk révén mindenütt elfogadtatták azokat. Japán nemcsak Európa számára Távol-Kelet, hanem talán a kaliforniai amerikai és maga a japán szemében is, aki az angol politikai kultúra hatására Egyiptomot nevezi Közel-Keletnek. Így a földrajzi terminushoz tapadt történelmi tartalom folytán a Kelet és Nyugat kifejezések végül is különböző civilizációs együttesek meghatározott viszonyainak jelzéseivé váltak. Az olaszok például Marokkót gyakran „keleti" országnak mondják, hogy a mohamedán és arab civilizációra utaljanak. Ezek az utalások mindamellett reálisak, valódi tényeknek felelnek meg, lehetővé teszik a földi és tengeri utazásokat, megérkezésünket pontosan oda, ahova szándékunkban állt eljutni, a jövő „előrelátását", a valóság tárgyiasítását, a külvilág objektivitásának megértését. Az ésszerű és a valóságos azonosulnak.

Úgy látszik, ha nem értjük ezt a viszonyt, nem érthetjük meg a gyakorlat filozófiáját sem, nem érthetjük meg az idealizmussal és a mechanikus materializmussal szembeni álláspontját, a felépítmény elméletének jelentőségét és értelmét. Nem pontos Crocénak az a megállapítása, hogy a gyakorlat filozófiája a hegeli „eszmét" a struktúra „fogalmával" helyettesítette. A hegeli „eszme" egyaránt feloldódik a struktúrában és a felépítményben, s az a mód, ahogyan a filozófiát felfogjuk, teljes egészében „historizálódik", vagyis a filozofálásnak új, az előzőnél konkrétebb és történelmibb módja van születőben.

Jegyzet. Tanulmányozni kell Lukács professzornak a gyakorlat filozófiájával kapcsolatos álláspontját. Úgy tűnik, Lukács azt állítja, hogy dialektikáról csak az emberi történelem vonatkozásában beszélhetünk, a természetet illetően nem. Lehet, hogy téved, lehet, hogy igaza van. Téved, ha állításával dualizmust tételez fel a természet és az ember között, mert ez a természetfelfogás a vallást és a görög-keresztény filozófiát jellemzi, valamint az idealizmust is, amely valójában csak szavakban tudja egyesíteni és kapcsolatba hozni az embert a természettel. De ha az emberi történelmet természettörténetnek is kell értenünk (a tudománytörténet révén is), hogyan volna a dialektika elválasztható a természettől? Lukács talán, a *Népszerű kézikönyv* barokk elméleteinek reakciójaképpen, az ellenkező hibába esett, egy bizonyos idealizmus hibájába.

[10] Bertrand Russell: *A filozófia problémái* (olaszul). *Collezione Scientifica Sonzogno*, 5. sz.

A régebbi filozófiák megítélése

A szubjektivizmus felületes bírálata a *Népszerű kézikönyv*ben részét képezi egy általánosabb kérdésnek, a régebbi filozófiákkal és filozófusokkal kapcsolatos magatartásnak. Ha az egész filozófiai múltat lázálomnak és őrültségnek minősítjük, nemcsak a történelemellenesség hibáját követjük el, azt az anakronisztikus igényt támasztva, hogy a múltban ugyanúgy kellett volna gondolkodni, ahogyan ma, hanem a metafizika félreérthetetlen hatásáról teszünk tanúságot, feltételezve egy minden időkre és minden országban érvényes dogmatikus gondolkodásmódot, amely mércéül szolgál az egész múlt megítéléséhez. A módszeres történelemellenesség nem más, mint metafizika. A filozófiai rendszerek meghaladása nem zárja ki, hogy történelmileg érvényesek voltak, és szükségszerű funkciót töltöttek be: elévülésüket a történelem egész menete és a valódi dialektika szemszögéből kell tekintetbe venni; az a megállapítás, hogy *méltók* voltak a bukásra, nem valamilyen „objektív" szempont alapján kimondott erkölcsi vagy gondolkodáshigiéniai ítélet, hanem dialektikus-történelmi ítélet. Emlékeztethetünk rá, hogyan magyarázza Engels azt a múltra is mindenkor érvényes hegeli tételt, hogy „minden ésszerű valóságos, és a valóságos ésszerű".

A *Kézikönyv* a múltat „irracionálisnak" és „szörnyűségesnek" ítéli, a filozófia történetét pedig a teratológia (a torzalakok tana) történetévé változtatja, mert metafizikus álláspontból indul ki. (A *Kiáltvány* viszont a legemelkedettebb hangnemben magasztalja a haladó világot.) Ha a múlt megítélésének ez a módja elméleti hiba, eltérés a gyakorlat filozófiájától, lehet-e bármilyen nevelő hatása, ösztönözhet-e erőkifejtésre? Aligha, hiszen a kérdés arra a feltevésre korlátozódnék, hogy csupán azért vagyunk valamik, mert a mai időkben születtünk, s nem valamelyik elmúlt században. De mindig volt múlt és jelenkor, s a „kortárs" cím csak viccnek jó.[11]

Az immanencia és a gyakorlat filozófiája

A *Kézikönyv*ben a szerző megjegyzi, hogy a gyakorlat filozófiája használja ugyan az „immanencia" és az „immanens" terminusokat, de „nyilvánvalóan" csak „metaforikus" értelemben. Kitűnő. De megmagyaráztuk-e ezzel, mit jelent „metaforikusan" az „immanencia" és „immanens" szó? Miért használja a szerző továbbra is ezeket a terminusokat, miért nem helyettesíti őket másokkal? Csak azért, mert fél új szavakat alkotni? Amikor egy új világnézet lép az előző helyébe, többnyire továbbra is az előző nyelvezetét használja, de metaforikusan. Az egész nyelv a metaforák állandó folyamata, és a szemantika története a kultúrtörténet egyik aspektusa: a nyelvezet élő valami, és ugyanakkor az élet és a civilizációk kövületeinek múzeuma is. Amikor a „disastro" (szerencsétlenség) szót használom, senki sem vádolhat azzal, hogy hiszek az „asztrológiában" (csillagjóslás), és amikor azt mondom: „Bacchusra", senki sem hiheti azt, hogy a pogány istenek imádója vagyok. Mindamellett ezek a kifejezések azt bizonyítják, hogy a modern civilizáció a pogány vallásból és a csillagjóslásból is származott. Az „immanencia" ter-

[11] Egy ostoba francia polgár az anekdota szerint rányomatta a névjegyére a „kortárs" szót: senkinek hitte magát, s egy szép napon felfedezte, hogy mégiscsak valaki, mégpedig „kortárs".

minusnak a gyakorlat filozófiájában megvan a metafora mögött a maga pontos jelentése, és ezt pedig meg kellett volna határozni és pontosan körülhatárolni; ez a definíció valójában igazi „elmélet" lett volna. A gyakorlat filozófiája az immanencia filozófiáját folytatja, de megtisztítja minden metafizikus apparátusától, és a történelem konkrét területére vezeti. A szóhasználat csak abban az értelemben metaforikus, hogy a régi immanenciát túlhaladtuk, de mégis mindig feltételezzük mint láncszemet a gondolkodás történetében, amelyből az új megszületett. Egyébként az immanencia új fogalma csakugyan teljesen újnak mondható? Úgy látszik, hogy Giordano Brunóban például számos nyoma van ennek az új felfogásnak; s a gyakorlat filozófiájának megalapítói ismerték Brunót. Ismerték, és Bruno több művéhez széljegyzeteket készítettek. Egyébként Bruno hatással volt a klasszikus német filozófiára is stb. Ime, milyen sok problémája van a filozófia történetének, amelyeket nem lenne haszontalan tanulmányozni.

A nyelv és a metaforák közötti kapcsolat kérdése nem egyszerű, éppen ellenkezőleg. A nyelv pedig mindig metaforikus. Talán nem szögezhetjük le kereken, hogy minden beszéd metaforikus a szóban forgó dologhoz vagy anyagi és érzékelhető tárgyhoz (vagy elvont fogalomhoz) képest, nehogy túlságosan kitágítsuk a metafora fogalmát, azt azonban kijelenthetjük, hogy a jelenlegi nyelv metaforikus azokhoz a jelentésekhez és ahhoz az ideológiai tartalomhoz képest, amellyel a szavak a civilizáció előző korszakaiból rendelkeztek. Egy szemantikai értekezés — például Michel Brealsé — kezünkbe adhatja meghatározott szó-csoportok szemantikai változásainak történetileg és kritikailag rekonstruált katalógusát. Ha nem tartjuk szem előtt ezt a tényt, azaz ha nincs kritikai és történeti fogalmunk a nyelv jelenségéről, számos hibát követhetünk el mind a tudomány, mind a gyakorlat terén: 1. esztétikai jellegű hiba, amely ma egyre inkább korrigálódik, de a múltban uralkodó volt, az, hogy egy-egy kifejezést másoktól eltérően „szép"-nek minősítenek önmagában, mint kikristályosodott metaforát; a szónokok és a nyelvtudósok rajonganak bizonyos szavacskákért, amelyekben a jó ég tudja, miféle elvont művészi erényeket és lényegiségeket fedeznek fel. A filológus teljesen könyvízű boldogságát, amely bűzlik bizonyos etimológiai vagy szemantikai elemzésektől, összetévesztik a valóban művészi élvezettel: a közelmúltban találkozhattunk ennek patologikus esetével Giulio Bertoni *Nyelv és költészet* című írásában; 2. sok követőre talál a rögzített és egyetemes nyelvek utópiája; 3. önkényes hajlam a neológiára (értelmetlen szavak képzése, az elmebaj tünete — a szerk.), abból a kérdésből eredően, amelyet Pareto és a pragmatisták vetettek fel „a nyelvvel mint hibaforrással" kapcsolatban. Pareto és a pragmatisták, mivel azt hiszik, hogy egy új világnézetet hoztak létre, vagy legalábbis megújítottak egy bizonyos tudományt (tehát, hogy a szavakat új jelentéssel, vagy legalábbis új árnyalattal látták el, vagy új fogalmakat alkottak), szembetalálkoznak azzal a ténnyel, hogy a hagyományos szavak — elsősorban a közhasználatban, de a művelt osztályok nyelvében, sőt, azoknak a szakembereknek a szóhasználatában is, akik magával a tudománnyal foglalkoznak — tartalmuk megújítása ellenére is megtartják régi jelentésüket és ellenállást fejtenek ki. Pareto külön „szótárt" állít össze, kinyilvánítva azt a törekvését, hogy megteremtse saját „tiszta" vagy „matematikai" nyelvét. A pragmatisták elvont elméleteket gyártanak a nyelvről mint hibaforrásról (lásd G. Prezzolini könyvecskéjét). De meg lehet-e fosztani a nyelvet metaforikus és extenzív jelentésétől? Nem lehet. A nyelv az egész

civilizáció átalakulásával alakul át, mert új osztályok bukkannak fel a kultúra mezején, mert egy nemzeti nyelv hegemóniára tesz szert más nyelvekkel szemben stb., mégpedig úgy, hogy metaforikusan bekebelezi az előző civilizációk és kultúrák szavait. Senki sem hiszi ma, hogy a „dis-astro" szó (dis-astro-szerencsétlenség; dis — fosztóképző; astro — csillag; a szerk.) az asztrológiához kapcsolódik, és senki sem fog előítéleteket táplálni annak nézetei felől, aki használja; éppígy egy ateista is használhatja a „dis-grazia" szót (szerencsétlenség, beleset; grazia — kegyelem —, a szerk.), anélkül, hogy a predesztináció hívének tartanák stb. Az új „metaforikus" jelentés együtt terjed el az új kultúrával, amely egyébként vadonatúj szavakat is létrehoz és pontos jelentéssel vesz kölcsön más nyelvektől, tehát a fényudvar nélkül, amely az eredeti nyelvben körülfogta őket. Így valószínű, hogy az „immanencia" terminust sokan először csak azzal az új „metaforikus" jelentéssel ismerik meg, fogják fel és használják, amelyet a gyakorlat filozófiájától kapott.

A nomenklatúra és a tartalom kérdései

Az értelmiségnek mint kikristályosodott társadalmi kategóriának (amelyik tehát önmagát megszakítatlan folytonosságnak észleli a történelemben, vagyis függetlennek a csoportok harcaitól, nem pedig ama dialektikus folyamat kifejeződésének, amelynek révén minden uralkodó társadalmi csoport kialakítja saját értelmiségi kategóriáját) az az egyik jellemvonása, hogy az ideológiai szférában a fogalmak azonos nomenklatúrája alapján egy korábbi intellektuális kategóriához kapcsolódik. Minden új történelmi szervezet (társadalmi típus) új felépítményt teremt, amelynek szakképzett képviselői és zászlóvívői (az értelmiségiek) maguk sem foghatók fel másként, mint „új" értelmiségieknek, akik az új helyzet szülöttei, s nem az előző értelmiség folytatói. Ha az „új" értelmiségiek, az előző „intelligencia" közvetlen folytatóinak tüntetik fel magukat, egyáltalában nem „újak", vagyis nem az új történelmi helyzetet szervesen képviselő új társadalmi csoporthoz kötődnek, hanem a történelmileg túlhaladott társadalmi csoport konzervatív és megkövült hulladékát alkotják) ami annyi, mintha azt mondanánk, hogy az új történelmi helyzet nem érte még el a fejlődésnek azt a fokát, ahol új felépítményeket hozhatna létre, hanem még mindig a régi történelem szúette burkában él).

Azt is figyelembe kell venni, hogy nincs olyan új történelmi helyzet, még a legradikálisabb változás esetén sem, amelyik a nyelvet teljesen, legalábbis külső, formális megjelenésében átalakítaná. De a nyelv tartalmának meg kell változnia, még ha nehéz is azonnal pontos tudomást szerezni az ilyen változásról. A jelenség másrészt történelmileg összetett és bonyolult az új társadalmi csoport különféle rétegeit jellemző különféle kultúrák fennállása miatt, amelyek egynémelyike, az ideológia területén, még mindig régebbi történelmi helyzetek kultúrájának foglya, néha egy olyan kultúráé, amelyet a legutóbbi időkben haladtak túl. Egy osztály, még ha némelyik rétege megmarad is a ptolemaioszi világfelfogás mellett, igen fejlett történelmi helyzetet képviselhet; ezek az ideológiailag elmaradott rétegek (vagy legalábbis a világnézet bizonyos ágaiban elmaradottak, mert világnézetük még összefüggéstelen és ösztönös) gyakorlatilag, azaz gazdasági és politikai ténykedésükben mégis rendkívül haladók. Ha az értelmiségieknek az a feladatuk, hogy megszabják és megszervezzék az erkölcsi és intellektuális reformot, azaz felzárkóztassák a kultúrát a gyakorlati ténykedéshez, akkor világos, hogy a „kikristályosodott" értelmi-

ségiek konzervatívak és reakciósak. Mert míg az új társadalmi csoport legalább az elszakadását és különbségét érzi az előzőtől, ők még ezt a különbséget sem érzik, hanem azt gondolják, hogy újra a múlthoz kapcsolódhatnak.

Másrészt nem azt mondjuk, mintha a múlt egész örökségét el kellene vetnünk: vannak „eszközértékek", amelyeket mindenképpen hiánytalanul át kell vennünk, hogy tovább dolgozzunk rajtuk és finomítsuk őket. De hogyan különböztessük meg az eszközértéket a múlékony és minden további nélkül elutasítandó filozófiai értéktől? Gyakran előfordul, hogy valamely múltbeli irányzat múlékony filozófiai értékének elfogadása miatt elutasítanak egy más irányzathoz tartozó eszközértéket, mert ellentmond az előbbinek, még ha ez az eszközérték hasznos volna is az új történelmi-kulturális tartalom kifejezésére nézve.

Így láttuk, hogy a „materializmus" terminust a szerző elfogadta régi tartalmával, az „immanencia" terminust viszont elvetette, mivel a múltban meghatározott kultúrtörténeti tartalma volt. Az a nehézség, hogy az irodalmi kifejezést a fogalmi tartalomhoz szabják, valamint a terminológiai kérdések összekeverése a lényeges kérdésekkel és fordítva, jellemző a filozófiai dilettantizmusra, a történelmi érzék hiányára a kulturális fejlődési folyamat különböző mozzanatainak megragadásában, egyszóval az antidialektikus, dogmatikus felfogásra, amely a formális logika absztrakt szkémáinak rabja.

A „materializmus" szót, ahogyan a XIX. század első felében használták, nemcsak szűk szakmai-filozófiai jelentése szerint kell értenünk, hanem abban a szélesebb értelemben, amelyre polemikusan tett szert a modern kultúra keletkezésekor és győzelmes kibontakozásakor Európa-szerte fellángoló vitákban. Materializmusnak neveztek minden olyan filozófiai tant, amely kizárta a gondolkodás birodalmából a transzcendenciát — tehát valójában nemcsak a panteizmust és az immanentizmust hívták materializmusnak, hanem minden gyakorlati magatartást, amelyet a politikai realizmus ihletett, amely tehát ellene szegült a politikai romantika bizonyos romboló irányzatainak, például Mazzini vulgarizált s csak „küldetésekről" és „eszményekről" papoló tanainak és más efféle zavarosságoknak és érzelgős elvontságoknak. A katolikusok ma is folyó vitáiban a materializmus szót gyakran ebben az értelemben használják; a materializmus a szűk értelemben vett, tehát vallási spiritualizmus ellentéte, s így a francia szenzualizmuson és felvilágosodáson kívül belefoglalják az egész hegelizmust és általában a klasszikus német filozófiát. A mindennapi gondolkodás terminusaiban materializmusnak azt nevezik, ami az élet célját ezen a földön keresi, nem a paradicsomban. A középkori termelés kereteiből kilépő minden gazdasági tevékenység „materializmus" volt, mert „öncélnak" látszott, gazdaságnak a gazdaságért, tevékenységnek a tevékenységért, ahogy ma az átlageurópai számára „materialista" Amerika, mert a gépek alkalmazása, valamint az üzemek és üzletek tömege túllép egy bizonyos határon, amely az átlageurópai szemében „helyesnek" tűnik, s amelyen belül a „szellemi" igények nem halnak el. Így a hűbéri kultúrának a fejlődő burzsoázia elleni polemikus visszavágását ma az európai polgári kultúra teszi magáévá, egyrészt az európainál fejlettebb kapitalizmus ellen, másrészt az alárendelt társadalmi csoportok gyakorlati tevékenysége ellen, amely eleinte és egy egész történelmi korszakon keresztül — azaz mindaddig, amíg ezek a csoportok létre nem hozták saját gazdaságukat és saját társadalmi struktúrájukat — nem lehet más, mint első sorban gazdasági természetű, vagy legalábbis gazdasági és strukturális terminusokban kifejeződő tevékenység. A materializmus ilyetén

felfogásának nyomait a nyelv is megőrzi: a német *geistlich* „egyházi"-t is jelent, a klérushoz tartozót, éppúgy, mint az orosz *duhovnij;* s hogy ez a felfogás van túlsúlyban, azt a gyakorlati filozófia számos szerzője is tanúsítja, aki a vallást, a teizmust stb. tekinti — helyesen — tájékozódási pontnak, hogy a „következetes" materialistákat felismerje.

Annak, hogy a történelmi materializmust a hagyományos metafizikus materializmusra szűkítik, egyik — talán döntő — oka abban keresendő, hogy a történelmi materializmus szükségképpen a filozófiai túlnyomóan kritikai és polemikus szakasza volt, amikor tökéletes és befejezett rendszerre lett volna szükség. De a tökéletes és befejezett rendszereket mindig egy-egy filozófus alkotja meg, s ezek a rendszerek történelmileg időszerű, azaz a korabeli életfeltételeknek megfelelő részük mellett mindig tartalmaznak egy elvont, „nem történelmi" részt is, abban az értelemben, hogy ez a rész az előző filozófiákhoz kötődik, s a rendszerépítés külsőleges és iskolás szükségleteinek felel meg, vagy személyes idioszinkráziának (kóros érzékenységnek) tulajdonítható; ezért semmiféle egyéni rendszer vagy irányzat nem nevezhető egy korszak filozófiájának: csak valamennyi egyéni filozófia és irányzat összessége lehet az, kiegészítve a tudomány, a vallás és a közgondolkodás nézeteivel. Ki lehet-e mesterségesen alakítani egy ilyen típusú rendszert egyének és csoportok munkájával? A kritikai tevékenység az egyedüli lehetséges, kiváltképpen abban az értelemben, hogy kritikailag teszi fel és oldja meg azokat a kérdéseket, amelyek a történelmi fejlődés kifejeződéseiként jelentkeznek. De a legelső kérdés, amelyet fel kell tennünk és meg kell értenünk, a következő: az új filozófia nem eshet egybe a múlt egyetlen rendszerével sem, bárhogy is nevezzék azt. A terminusok azonossága nem jelenti a fogalmak azonosságát.

Ezzel a témával kapcsolatban tanulmányozni kell Lange *A materializmus története* című könyvét. Ezt a művet az egyes materialista filozófusokról szóló ezután következő tanulmányok bizonyára többé-kevésbé túlhaladják, de kulturális jelentősége érintetlen marad abból a szempontból, hogy a történelmi materializmus híveinek egész sora fordult hozzá az elődök felőli tájékozódás és a materializmus alapfogalmainak elsajátítása céljából. Elmondhatjuk, hogy vázlatosan a következő történt: abból a dogmatikus előfeltevésből indultak ki, hogy a történelmi materializmus minden további nélkül egyenlő a hagyományos materializmussal, kissé felülvizsgált és javított formában (a „dialektikával" javítva, amelyet így a formális logika egy fejezetének tekintenek, s nem mint önálló logikát, azaz ismeretelméletet). Lange könyvében azt tanulmányozták, hogy mi volt a hagyományos materializmus, és ennek a fogalmait úgy mutatták be, mint a történelmi materializmus fogalmait. Így tehát elmondhatjuk, hogy a történelmi materializmus címkéje alatt bemutatott fogalmak javarésze szempontjából az iskola feje és alapítója Lange volt, senki más. Ezért annyira érdekes kritikai és kulturális szemszögből ennek a műnek a tanulmányozása, annál is inkább, mert Lange lelkiismeretes és éleseszű történész volt, akinek a materializmusról elég pontos, határozott és körülhatárolt fogalma volt, s ennélfogva, némelyek (például Plehanov) nagy megrökönyödésére és majdnem felháborodására, nem tekinti materialistának sem a történelmi materializmust, sem pedig Feuerbach filozófiáját. Itt is azt láthatjuk, hogy a terminológia konvencionális, de megvan a jelentősége a hibák és elhajlások megállapításában, amikor megfeledkezünk arról, hogy a fogalmak pontos értékének identifikálása végett mindig figyelembe kell vennünk a kulturális forrásokat, mivel ugyanaz a kalap különböző fejeket takarhat. Másrészt ismeretes,

hogy a gyakorlati filozófia iskolájának feje sohasem hívta felfogását „materialistának", s a francia materializmusról bírálóan szólt, azt hangoztatva, hogy a bírálatnak kimerítőbbnek kellene lennie. Így a dialektikát sohasem „materialistának" mondja, hanem „racionálisnak", ellentétben a „misztikussal", ami pontosan körülhatárolja a „racionális" terminus jelentését.[12]

A tudomány és a tudományos eszközök

A *Népszerű kézikönyv* megállapítja, hogy a tudomány fejlődése, mint az ok által meghatározott következmény, a tudományos eszközök fejlődésétől függ. Szükségszerű következménye ez a *Kézikönyv* által elfogadott, Loriától származó általános elvnek, amely szerint a termelés társadalmi viszonyainak összességét a „termelőeszköz és munkaeszköz" történelmi funkciója helyettesíti. De a geológia tudományában nem alkalmaznak más szerszámot, mint a kalapácsot, és a kalapács technikai fejlődése aligha hasonlítható a geológia fejlődéséhez. Ha a tudományok története visszavezethető — ahogy a *Kézikönyv* állítja — sajátos szerszámaik történetére, hogyan alakulhat a geológia története? Hiábavaló azt mondanunk, hogy a geológiának más tudományok együttesének fejlődése is alapjául szolgál, s az utóbbiak eszközeinek története kijelöli a geológia fejlődésének útját — mert ezzel a kibúvóval oda lyukadnánk ki, hogy üres általánosságot állítunk, és egyre szélesebb körű mozgásokhoz térünk vissza, míg csak el nem érkezünk a termelési viszonyokhoz. Helyénvaló, hogy a geológiának ez legyen a mottója: „mente et malleo".

Általában elmondhatjuk, hogy a tudományok előrehaladását nem lehet *materiálisan* dokumentálni; a tudományok történetét — és nem is mindegyikét — csupán felelevenithetjük az emlékezetben azzal, ha leírjuk, hogyan tökéletesedtek fokozatosan a szerszámaik, amelyek a haladás *egyik* eszközét alkották, s leírjuk a gépeket, amelyek magának a tudománynak az alkalmazásai voltak. A tudományos fejlődés legfőbb „szerszámai" intellektuális természetűek (és politikaiak is), módszerteni jellegűek, s Engels joggal írta, hogy a „szellemi szerszámok" nem a semmiből születtek, nem vele született adottságai az embernek, hanem szerzett eszközök, s történelmileg fejlődtek és fejlődnek. Mekkora hasznára vált a tudományos fejlődésnek Arisztotelész és a Biblia tekintélyének kiűzése a tudományok területéről? S ez az eredmény vajon nem a modern társadalom általános fejlődésének köszönhető-e? Emlékezzünk a források eredetére vonatkozó elméletek példájára. A források keletkezésének első pontos megformulázása Diderot *Enciklopédiá*jában található stb; de ki lehet mutatni, hogy a nép fiainak előbb is helyes véleményük volt erről, mialatt a tudósok körében egymást követték a legönkényesebb és legfurább elméletek, amelyek arra törekedtek, hogy összeegyeztessék a Bibliát és Arisztotelészt a józan ész tapasztalati megfigyeléseivel.

Egy másik kérdés: ha a *Kézikönyv* állítása igaz, miben különbözik a tudományok története a technológia történetétől? A tudomány „anyagi" eszközeinek fejlődésével, amely történelmileg a kísérleti módszer kialakulásával kezdődik, kifejlődött egy különleges tudomány, a szerszámok tudománya, amely a termelés és a technológia általános fejlődéséhez kapcsolódik.[13] A *Kézi-*

[12] Erről a kérdésről lásd Antonio Labriola tanulmányait.

[13] Erről a tárgyról lásd G. Boffito könyvét: *Gli strumenti della scienza e la scienza degli strumenti* (A tudomány szerszámai és a szerszámok tudománya). Libreria Internazionale Seeber, Firenze 1929.

könyv állításának felületessége kitűnik a matematikai tudományok példájából, amelyeknek semmilyen anyagi eszközre nincs szükségük (nem hiszem, hogy a számológép tovább fejlődhetnék), s amelyek maguk szolgáltatják minden természettudomány „szerszámát".

A „technikai eszköz"

A *Népszerű kézikönyvnek* a „technikai eszköz"-re vonatkozó elmélete teljesen téves. B. Crocénak Achille Loriáról szóló tanulmányából *(Materialismo Storico ed Economia Marxista — Történelmi materializmus és marxista gazdaságtan)* úgy tűnik, Loria volt az első, aki önkényesen (vagy az eredeti felfedezésekre igényt tartó gyerekes hiúságból) a „technikai eszköz" kifejezéssel cserélte fel az „anyagi termelőerők"-nek és „a termelési viszonyok összességé"-nek fogalmát.

A *politikai gazdaságtan bírálatához Előszavá*ban a következőt olvassuk: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális alapot, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg . . . A társadalom anyagi termelőerői, fejlődésük bizonyos fokán, ellentmondásba kerülnek a meglevő termelési viszonyokkal, vagy — ami ennek csak jogi kifejezése — azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között eddig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmi átalakuláson megy át az egész óriási felépítmény . . . Egy társadalomalakulat nem pusztul el mindaddig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyek számára elég teret nyújt, és új, magasabbrendű termelési viszonyok sohasem lépnek helyébe, mielőtt azok anyagi létfeltételei magának a régi társadalomnak az ölében ki nem csíráztak."[14] És íme ugyanez Loria átalakításában *(La terra e il sistema sociale — A föld és a társadalmi rendszer* — című munkájában, 19. o., Drucker, Verona 1892; de Croce azt állítja, hogy Loria más írásaiban további példák is találhatók): „A termelőeszköz adott szakaszának a termelés, tehát a gazdasági viszonyok adott rendszere felel meg, amely erre épül, s a társadalom egész létmódját megszabja. De a termelési módszerek szüntelen fejlődése előbb-utóbb gyökeresen megváltoztatja a technikai eszközt, s a változás tarthatatlanná teszi azt a termelési és gazdasági rendszert, amely a technika korábbi szakaszán alapul. Az elöregedett gazdasági rendszert ekkor elpusztítja a társadalmi forradalom, s magasabbrendű gazdasági formával váltja fel, amely a termelőeszköz új szakaszának felel meg."[15]

Croce hozzáfűzi, hogy Marx a *Tőkében* (I. kötet) és másutt kiemeli a technikai felfedezések jelentőségét, de nincs olyan írása, ahol a „technikai

[14] Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához. Marx—Engels Vál. Műv.* 2. köt. Kossuth, 1963. 366—367. o.

[15] Ragyogó és hírnévre méltó tanulmányt írt Loria a technikai eszköz csodálatos képességeiről *L'influenza sociale dell'aeroplano (A repülőgép társadalmi hatása)* c. cikkében, amelyet a *Rassegna Contemporanea (Jelenkori Szemle)*, a cesarói herceg folyóirata tett közzé egy 1912-es számában.

eszköz" a gazdasági fejlődés egyetlen és legfőbb *okaként* jelentkezne. A *Zur Kritik* idézett részében „az anyagi termelőerők meghatározott fejlődési foká"-ról, „az anyagi élet termelési módjá"-ról, „a termelés gazdasági viszonyai"-ról olvashatunk, s ezek és az ehhez hasonló kifejezések leszögezik ugyan, hogy a gazdasági fejlődést anyagi feltételek határozzák meg, a feltételeket azonban sohasem korlátozzák pusztán a „technikai eszköz átalakulásá"-ra. Croce azt is hozzáteszi, hogy a gyakorlat filozófiájának megalapítója sohasem törekedett a gazdasági élet *végokának* vizsgálatára. „A filozófiája nem volt ennyire olcsó. Nem azért »kacérkodott« Hegel dialektikájával, hogy azután *végokokat* keressen."

Megjegyzendő, hogy a *Népszerű kézikönyv* nem idézi a *Zur Kritik* bevezetésének részletét, és nem is hivatkozik rá. Elég különös ez, hiszen a gyakorlat filozófiája rekonstrukciójára nézve a legfontosabb hiteles forrásról van szó. Másrészt, ebben a vonatkozásban, a *Kézikönyvben* kifejtett gondolkodásmód nem különbözik Loriáétól, ha ugyan nem bírálhatóbb és felületesebb. A *Kézikönyvből* nem tűnik ki világosan, mi a struktúra, a felépítmény, a technikai eszköz: minden általános fogalom ködös és homályos. A technikai eszköz kifejtése annyira általános, hogy egyformán vonatkozik minden szerszámra és felszerelésre, magába foglalva még a tudományos kísérletek eszközeit és . . . a hangszereket is. A kérdésfeltevésnek ez a módja feleslegesen bonyolítja a dolgokat.

E barokk gondolkodásmód alapján a barokk kérdések egész sora merül fel: például, a könyvtárak a struktúrákhoz vagy a felépítményhez tartoznak-e? és a tudósok kísérleti helyiségei? Ha fenntartható az a nézet, hogy egy-egy művészet vagy tudomány a megfelelő technikai eszközök fejlődése révén fejlődik, miért ne volna fenntartható az ellenkezője, vagy éppenséggel az, hogy bizonyos eszközformák egyidejűleg tartoznak a struktúrához és a felépítményhez? Azt mondhatnánk, hogy bizonyos felépítményeknek saját különleges struktúrájuk van, bár továbbra is felépítmények maradnak: a nyomdaművészet például anyagi struktúrája lenne egész sor, sőt valamennyi ideológiának, s a nyomdaipar fennállása elegendő volna az egész történelem materialista igazolásához. Megoldásra várna még a tiszta matematika, az algebra kérdése, amely saját eszközök híján nem fejlődhetnék. Világos, hogy a *Kézikönyvben* a technikai eszközök egész elmélete puszta hókuszpókusz, s az „elmlékezet" elméletéhez hasonlítható, amelyet Croce eszelt ki, hogy megmagyarázza, miért nem elégednek meg a művészek műveiknek pusztán eszmei elgondolásával, miért vetik papírra, mintázzák meg stb. őket (lásd Tilgher káprázatos ellenvetését az építészettel kapcsolatban, ahol kissé erős volna, ha az építész azért építene fel egy palotát, hogy megőrizze az emlékezetben) stb. Nem vitás, hogy mindez a gyakorlat filozófiájának gyerekes elferdítése, amelyet az a barokk meggyőződés vezérel, hogy minél inkább folyamodunk „anyagi" tárgyakhoz, annál ortodoxabbak vagyunk.

Ellenvetés az empirizmussal szemben

A tények egy-egy sorának vizsgálata abból a célból, hogy megtaláljuk kapcsolataikat, olyan „fogalmat" tételez fel, amely lehetővé teszi e ténysor megkülönböztetését más lehetséges sorokról: hogyan fogjuk kiválasztani a tételünk bizonyítására szánt tényeket, ha nem rendelkezünk eleve a kiválasztás ismérvével? De mi más lesz ez az ismérv, ha nem olyasvalami, ami felette

áll minden egyes vizsgált ténynek? Olyan intuíció, olyan felfogás, amelynek történetét összetettnek kell tartanunk, olyan folyamat, amelyet össze kell kötnünk a kultúra egész fejlődési folyamatával stb. Ezt a megjegyzést össze kell kapcsolnunk egy másikkal, amely a „szociológiai törvény"-re vonatkozik; ez a törvény nem tesz egyebet, mint hogy kétszer ismétli el ugyanazt a tényt, egyszer mint tényt, másodszor pedig mint törvényt (ami nem tövény, hanem a kettős tény szofizmája).

Az „ortodoxia" fogalma

Néhány előzőleg kifejtett pontból kitűnik, hogy az „ortodoxia" fogalmát meg kell újítani és vissza kell vezetni igazi eredetére. Az ortodoxiát nem a gyakorlat filozófiája egyik vagy másik követőjénél, nem az eredeti tantól idegen áramlatokhoz kötődő egyik vagy másik tendenciában kell keresni, hanem abban az alapvető gondolatban, hogy a gyakorlat filozófiája „elegendő önmagának", rendelkezik minden alapelemmel nemcsak ahhoz, hogy kiépítsen egy teljes és egységes világnézetet, megszerkessze a természettudományok teljes filozófiáját és elméletét, hanem ahhoz is, hogy életre hívja a társadalom teljes gyakorlati szervezetét, azaz teljes és egységes civilizációvá váljék.

Az ortodoxiának ez a megújított fogalma arra szolgál, hogy pontosabban meghatározzuk a „forradalmi" jelző szerepét, amellyel oly könnyen szoktak különböző világnézeteket, elméleteket, filozófiákat illetni. A kereszténység forradalmi volt a pogánysággal szemben, mert a régi és az új világ védelmezői közötti teljes szakadás eleme volt. Egy elmélet pontosan annyira „forradalmi", amennyire tudatos eleme a két táborra szakadásnak és elkülönülésnek, s megközelíthetetlen csúcsot jelent az ellenséges tábor számára. Az az állítás, hogy a gyakorlat filozófiája nem teljesen önálló és független struktúrája a gondolkodásnak, antagonisztikusan szembenáll valamennyi filozófiával és vallással, azt jelenti, hogy valójában nem téptük el a régi világhoz fűző kötelékeket, ha ugyan nem egyenesen azt, hogy letettük a fegyvert. A gyakorlat filozófiájának nincs szüksége heterogén támasztékokra; oly erős és annyira bővelkedik új igazságokban, hogy a régi világ is hozzá fordul fegyvertárának korszerűbb és hatásosabb fegyverekkel való ellátása érdekében. Ez azt jelenti, hogy a gyakorlat filozófiája maga kezd hegemóniát gyakorolni a hagyományos kultúra felett, ez azonban még erős és főleg kifinomultabb és csiszoltabb, s igyekszik visszahatni rá, mint a legyőzött Görögország tette, hogy végül legyőzze a faragatlan római győztest.

Elmondhatjuk, hogy B. Croce filozófiai munkásságának javarésze a kísérlet arra, hogy a gyakorlat filozófiáját beolvassza és a hagyományos kultúra szolgálatába állítsa. De ahogy a *Kézikönyv* példájából kitűnik, a magukat a gyakorlat filozófiája „ortodox"-ainak valló követők között is akad, aki beleesik a csapdába, és úgy fogja fel filozófiáját, mintha egy általános (vulgár-) materialista elméletnek lenne alárendelt, ahogy mások idealista területen teszik ezt. (Ez nem azt jelenti, hogy a gyakorlat filozófiája és a régi filozófiák között nincs kapcsolat, ez azonban csekélyebb, mint a kereszténység és a görög filozófia közötti.) Otto Bauernek a vallásról szóló könyvecskéjében találhatunk néhány utalást ama kombinációkra, amelyekre az a téves felfogás adott alkalmat, hogy a gyakorlat filozófiája nem autonom és független, hanem időnként más, materialista vagy idealista filozófiák segítségére szorul. Bauer mint

politikai tételt vallja a pártok agnoszticizmusát, s a párttagoknak azt a jogát, hogy idealista, materialista, ateista, katolikus stb. csoportokba tömörüljenek.

I. jegyzet. Annak a tévedésnek, hogy a gyakorlat filozófiája alapjaként egy általános filozófiát keresnek, kimondatlanul tagadva ezáltal annak tartalmi és módszerbeli eredetiségét, úgy tűnik, egyik oka a következő: összekeveredik a gyakorlat filozófiája megalapítójának személyes filozófiai műveltségét, vagyis azokat a filozófiai irányzatokat és nagy filozófusokat, akik iránt fiatal korában erősen érdeklődött, s akiknek nyelvezetét gyakran reprodukálja (de mindig az elkülönülés szellemében, és olykor megjegyezve, hogy így akarja jobban megértetni saját gondolatát), a gyakorlat filozófiája forrásaival és alkotórészeivel. Ennek a hibának egész története van, különösen az irodalomkritikában, s mint ismeretes, egy időben számos neves tudós legfőbb fáradozása arra irányult, hogy a nagy költői műveket forrásaikra vezesse vissza. A kérdés külsőleges alakjával az úgynevezett plágiumok esetében találkozunk, de az is ismeretes, hogy néha a „plágiumok"-tól, sőt a szó szerinti reprodukcióktól sem tagadható meg bizonyos eredetiség. Két nevezetes példát idézhetünk; 1. Tansillo szonettjét, amelyet Giordano Bruno reprodukál a *Hősi hevületek*ben (vagy a *Hamvazószerdai lakomá*ban): „Szárnyaimat a vágy szélesre tárta" (Tansillo szonettje szerelmes vers Vasto márkinéhoz); 2. a dogali halottakról írott vers, amelyet D'Annunzio mint sajátját tett közzé, holott szó szerint kimásolta Tommaseo szerb énekgyűjteményéből. Bruno és D'Annunzio reprodukciói azonban új és eredeti színt kapnak, ami elfedteti eredetüket. Egy olyan ember filozófiai kulturájának tanulmányozása, mint Marx volt, nemcsak érdekes, hanem szükséges is, mindamellett ne felejtsük el, hogy ez csakis szellemi életrajza rekonstruálásának egy részét képezi, és hogy a spinozizmus, feuerbachizmus, hegelianizmus, a francia materializmus stb. elemei semmiképpen sem lényeges részei a gyakorlat filozófiájának, nem is vezethető vissza azokra, s ami a legérdekesebb, az éppen a régi filozófiák túlhaladása, az új szintézis vagy egy új szintézis elemei, a filozófia új felfogásmódja, melynek elemeit a gyakorlat filozófiája megalapítójának aforizmái tartalmazzák vagy elszórtan találhatók írásaiban, s amelyeket el kell különíteni és összefüggően kifejteni. Elméleti téren a gyakorlat filozófiája nem keverhető össze és nem vezethető vissza egyetlen más filozófiára sem: nemcsak annyiban eredeti, amennyiben túlhaladja a megelőző filozófiákat, hanem főleg amennyiben teljesen új utat nyit, azaz tetőtől talpig megújítja magának a filozófiának a felfogásmódját. A történelmi életrajzi kutatás során azt kell tanulmányozni, milyen érdekek késztették a gyakorlat filozófiája megalapítóját a filozofálásra, számolva az ifjú tudós pszichológiájával, aki sorjában enged minden tanulmányozott és megvizsgált új irányzat szellemi vonzásának, s egyéniségét éppen e bolyongás révén alakítja ki, amely annyi ellentmondó gondolat kitapasztalása és összehasonlítása után létrehozza a kritikai szellemet és az eredeti gondolkodás erejét — hogy milyen elemeket olvasztott be, saját gondolkodásához hasonlítva őket, és különösképpen azt kell tanulmányozni, mi az, ami új alkotás. Bizonyos, hogy a hegelianizmus (viszonylag) a legfontosabb indítóok szerzőnk filozofálása szempontjából, már csak azért is, és főleg azért, mert a hegelianizmus megkísérelte, hogy a hagyományos idealista és materialista felfogást új szintézissel haladja meg, aminek vitathatatlanul kivételes jelentősége volt, és a filozófiai kutatásnak egy világtörténelmi mozzanatát képviseli. Így történik aztán, hogy amikor a *Kézikönyv* azt mondja, hogy a „immanencia" terminust a gyakorlat filozófiája metaforikusan alkalmazza, tulajdonképpen nem mond semmit: valójában az „immanencia" terminus sajátos jelentésre tett szert, amely nem ugyanaz, mint a „panteistáknál", és egyéb, hagyományosan metafizikai jelentése sincs, hanem újnak és meghatározottnak kell lennie. Egy gyakran használt kifejezéssel kapcsolatban („történelmi materializmus", a szerk. jegyzete) elfelejtettük, hogy a hangsúlyt az első, a „történelmi" terminusra kell tenni, és nem a másodikra, amely metafizikai eredetű. A gyakorlat filozófiája az abszolút „historizmus", a gondolkodás abszolút elvilágiasítása, a történelem abszolút humanizmusa. Ezen a vonalon kell kiásni az új világnézet telérjét.

II. jegyzet. Néhány szó arról, hogy milyen fontos lehet a nomenklatúra az új dolgok szempontjából. Az 1927. október 2-i *Marzocco* XI. fejezete, Diego Angeli *Bonaparte Rómában* című, Charlotte Napóleon hercegnőnek ajánlott írása (a hercegnő József király leánya volt és felesége III. Napóleon fivérének, a romagnai felkelés során elhalt Napóleon Lajosnak) idézi Pietro Giordaninak Charlotte hercegnőhöz intézett levelét, amelyben Giordani megírja néhány személyes gondolatát Napóleonról. 1805-ben Napóleon meglátogatta Bolognában az „Intézet"-et (a Bolognai Akadémiát), s hosszasan elbeszélgetett a tudósokkal (köztük Voltával). Többek közt ezt mondta: „. . .azt hiszem,

ha a tudomány valami igazán új dologra bukkan, teljesen új szót kell találni rá, hogy a gondolat pontos legyen és jól megkülönböztethető. Ha önök egy régi szónak adnak új jelentést, hiába hirdetik, hogy a szóhoz fűződő régi jelentésnek semmi köze az újhoz, az embereket nem akadályozhatják meg abban, hogy ne érezzenek valamilyen hasonlóságot és kapcsolatot a régi és az új gondolat között; ez pedig összezavarja a tudományt és haszontalan vitákhoz vezet." Angeli szerint Giordani — keltezés nélküli — levele feltehetően 1831 tavaszán íródott (tehát azt kell gondolnunk, hogy Giordani emlékezett ugyan a Napóleonnal folytatott beszélgetés általános tartalmára, de pontos formájára nem.) Utána kellene nézni, kifejt-e valamit Giordani erről a tárgyról nyelvészeti könyveiben.

Az „anyag"

Mit ért a *Népszerű kézikönyv* „anyag"-on? Egy népszerű tanulmánynak — különösen ennek, amelyik elsőségre tart igényt ebben a műfajban — még egy tudósokhoz szóló könyvnél is jobban kell törekednie nemcsak az alapfogalmak, hanem az egész terminológia pontos meghatározására, hogy elkerülje a tudományos terminusok népies és vulgáris megközelítéséből eredő hibaforrásokat. Világos, hogy a gyakorlat filozófiája nem foghatja fel az „anyag"-ot sem abban az értelemben, ahogy a természettudományok (a fizika, a vegytan, a biológia stb., amelyeknek az anyagról alkotott felfogását történelmi fejlődésében kell regisztrálnunk és tanulmányoznunk), sem abban, ahogy a különféle materialista metafizikák értelmezik. Az anyag különböző fizikai (vegyi, mechanikai stb.) tulajdonságait, amelyek összességükben magát az anyagot képezik (hacsak vissza nem térünk a kanti noumenonhoz), tekintetbe kell venni, de csak amennyiben produktív „gazdasági elemmé" válnak. Az anyagot tehát nem mint olyat kell tekintetbe venni, hanem mint a termelés számára társadalmilag és történelmileg szervezettet, tehát a természettudományt mint lényegénél fogva történelmi kategóriát, emberi viszonyt kell néznünk. Vajon valaha is ugyanaz volt-e valamennyi anyagtípus tulajdonságainak összessége? A műszaki tudományok története bebizonyítja, hogy nem. Jó ideig ügyet sem vetettek a gőz mechanikai erejére; és mondhatjuk-e, hogy ez a mechanikai erő létezett, mielőtt emberi gépek hasznosították volna? Tehát milyen értelemben és meddig nem igaz az, hogy a természet nem ad módot eleve létező erőknek, az anyag eleve létező tulajdonságainak felfedezésére és feltalálására, hanem csak olyan „alkotásokra", amelyek szorosan a társadalom érdekeihez, a termelőerők fejlődéséhez és a fejlődés későbbi szükségleteihez kapcsolódnak? S azt az idealista nézetet, hogy a természet nem más, mint gazdasági kategória, nem lehetne-e, spekulatív felépítményeitől megtisztítva, visszavezetni a gyakorlat filozófiájának terminusaira, és kimutatni róla, hogy történelmileg ehhez kötődik és ennek a fejlődése? A gyakorlat filozófiája valójában nem azért tanulmányoz egy gépet, hogy megismerje és megállapítsa a gép anyagának atomszerkezetét, természeti alkotóelemeinek fizikai-vegyi-mechanikai tulajdonságait (ez az egzakt tudományok és a technológia tárgya), hanem annyiban érdeklődik iránta, amennyiben a gép az anyagi termelőerők mozzanata, meghatározott társadalmi erők tulajdonságainak tárgya, amely társadalmi viszonyt fejez ki, ez pedig egy meghatározott történelmi korszaknak felel meg. Az anyagi termelőerők összessége a történelmi fejlődés legkevésbé változó eleme, esetről esetre kimutatható és matematikai pontossággal megmérhető, s ezért tapasztalati jellegű megfigyeléseket és ismérveket tesz lehetővé, tehát módot nyújt a történelmi fejlődés szilárd csontvázának rekonstrukciójára. Az anyagi termelőerők összességének válto-

zékonysága szintén mérhető, és bizonyos pontossággal megállapíthatjuk, mikor válik a mennyiségi fejlődés minőségivé. Az anyagi termelőerők összessége az egész elmúlt történelem kikristályosodása, és ugyanakkor a jelen és a jövő történetének alapja, dokumentum, és egyúttal tevékenyen működő hajtóerő. De a termelőerők aktivitásának fogalma nem tévesztendő össze a fizikai vagy metafizikai értelemben vett aktivitással, és mégcsak nem is hasonlítható hozzá. A villamosság történelmileg aktív, de nem puszta természeti erőként (például mint tűzvészt okozó elektromos kisülés), hanem a termelésnek az ember uralma alatt álló és az anyagi termelőerők összességébe bekebelezett elemeként, a magántulajdon tárgyaként. A villamosság mint elvont természeti erő akkor is létezett, amikor még nem változtatták termelőerővé, de nem a történelemben működött, s hipotézis tárgya volt a természettörténetben (azelőtt pedig a történelmi „semmi" volt, mert senki nem foglalkozott vele, sőt senki sem ismerte).

Ezek a megjegyzések azt kívánják megértetni, hogy mennyire önkényes eljárás — ha ugyan nem visszatérés a régi ideológiai interpretációkhoz — az emberi történelemnek a természettudományokból átvett oksági elemmel történő magyarázata. Például a *Kézikönyv* leszögezi, hogy az új atomelmélet véget vet az individualizmusnak (a robinzonádoknak). De mit jelent ez? Mi mást jelent, a politika efféle közelítése a természettudományos elméletekhez, ha nem azt, hogy a történelmet ezek a természettudományos elméletek, tehát az ideológiák mozgatják, ami abbeli igyekezetünkben, hogy ultramaterialisták legyünk, visszavet bennünket az elvont idealizmusnak egy barokk formájához? Azt sem lehet erre válaszolni, hogy az individualizmust nem az atomelmélet semmisítette meg, hanem a természeti valóság, amelyet az elmélet leír és megállapít, mert így is a legbonyolultabb ellentmondásokba keveredünk, minthogy a feltevés szerint a természeti valóság megelőzi az elméletet, tehát működésben volt, amikor az individualizmus még javában virágzott. Akkor pedig mi az oka annak, hogy az „atom"-valóság nem gyakorolt mindig ilyen hatást, ha egyszer természeti törvény és a múltban is az volt, hanem ahhoz, hogy hatni tudjon, meg kellett várnia, amíg az emberek elméletet állítanak fel róla? Az emberek eszerint csupán azoknak a törvényeknek engedelmeskednek, amelyeket ismernek, mintha parlamentben megszavazott törvényekről volna szó? És ki késztethetné az embereket arra, hogy tiszteletben tartsák azokat a törvényeket, amelyeket nem ismernek, a modern törvénykezés ama princípiumának megfelelően, hogy a törvény nem-tudása nem mentesíti a vádlottat? (Azt sem mondhatjuk, hogy egy meghatározott természettudomány törvényei azonosak a történelem törvényeivel, sem pedig azt, hogy a tudományos eszmék összessége homogén egység lévén, az egyik tudomány visszavezethető a másikra, vagy az egyik törvény a másikra, mert ebben az esetben milyen előjognál fogva vezethető vissza a fizikának ez a bizonyos eleme és nem egy másik a világnézet egységére?) Valójában ez csak egyike a *Népszerű kézikönyv* számos olyan elemének, amely azt bizonyítja, hogy a szerző felületesen állította fel a gyakorlat filozófiájának problémáját, nem ismerte fel e világnézet tudományos autonómiáját és a természettudományokkal szemben elfoglalt különleges helyét, sőt, ami még rosszabb, azt a helyet sem, amely a szemfényvesztést is tudománynak tekintő vulgáris-népies felfogás ködös és általános tudományfogalmával szemben illeti meg. „Végleges", egyszer s mindenkorra leszögezett elmélet-e a modern atomelmélet? Ki, melyik tudós merné ezt állítani? Nem inkább egyszerű hipotézis, amelyet meg lehet

majd haladni, azaz belefoglalni egy szélesebb és átfogóbb elméletbe? Akkor hát miért volna döntő az utalás erre az elméletre, miért vetne véget az individualizmus és a robinzonádok kérdésének? (Nem szólva arról, hogy a robinzonádok olykor praktikus szkémák gyanánt használhatók egy-egy tendencia megjelölésére vagy egy közvetett — ad absurdum — bizonyítás céljára.) Vannak azonban egyéb kérdések is: ha az atomelmélet az volna, aminek a *Kézikönyv* állítja, akkor, számításba véve, hogy a társadalom története a fordulatok sorozata, a társadalmi formák pedig sokfélék voltak, az atomelmélet viszont egy mindig azonos természeti valóság tükröződése — mindezt számításba véve, miért nem engedelmeskedett kezdettől fogva ennek a törvénynek maga a társadalom is? Vagy a szerző talán úgy véli, hogy a középkori korporációs rendszer átmenete a gazdasági individualizmusba tudománytalan volt, a történelem és a természet tévedése? A gyakorlat elmélete szerint világos, hogy nem az atomelmélet magyarázza az emberi történelmet, hanem fordítva, tehát az atomelmélet, csakúgy mint minden tudományos hipotézis és nézet, a felépítményhez tartozik.[16]

Mennyiség és minőség

A *Népszerű kézikönyv* azt mondja (alkalomszerűen, hiszen a megállapítás nincs igazolva, értékelve, nem termékeny fogalmat fejez ki, hanem csak véletlenszerű, híján van előzményeknek és következményeknek), hogy minden társadalom több a maga egyéni alkotóelemeinek puszta összegénél. Ez elvontan igaz, de mit jelent konkréten? Az empírikusan megszerkesztett magyarázat gyakran barokkos jellegű. Azt mondja, hogy száz tehén egyenként jócskán különbözik száz olyan tehéntől, amelyik együtt van a gulyában — ez pedig csupán szavak kérdése. Azt mondja, hogy ha a számolásban tizenkettőig jutunk, van egy tucatunk — mintha nem léteznék a páros, a hármas, a négyes stb., azaz egyszerűen egy másféle számlálási mód. A legkonkrétebb elméleti-gyakorlati magyarázatot a *Tőke* I. kötetében találjuk, ahol kitűnik, hogy a gyárrendszerben van egy termelési kvóta, amely nem tulajdonítható egyetlen egyéni munkásnak sem, hanem az egész műhelynek, a kollektív embernek. Valami hasonló érvényes az egész társadalomra nézve, amely a munka és a funkciók megosztásán alapul, több tehát alkotóelemeinek összegénél. Hogy a gyakorlat filozófiája hogyan „konkretizálta" a minőségbe átcsapó mennyiség hegeli törvényét, az megintcsak egyike azoknak az elméleti csomópontoknak, amelyeket a népszerű tanulmány nem fejt ki, hanem ismerteknek tételez fel, már amikor nem éri be egyszerű szójátékokkal, mint például a vízre vonatkozókkal, amely a hőmérséklet változásával állapotot változtat (jéggé, folyadékká vagy légneművé alakul), ami külső hatóok (a tűz, a Nap, a szilárd szénsav kigőzölgése stb.) által meghatározott, tisztán mechanikai tény.

Az ember esetében ki lesz ez a külső hatóok? A gyárban a munkamegosztás stb. olyan körülmények, amelyeket maga az ember teremt. A társadalomban a termelőerők összessége jelenti ezt. De a *Kézikönyv* szerzője nem gondolt arra, hogy ha minden társadalmi együttes több (és más is) mint alkotóelemeinek összege, akkor ez azt jelenti, hogy az a törvény vagy elv,

[16] Az atomelméletnek kellene megmagyaráznia a biológiai embert mint különböző testek halmazát, s megmagyaráznia az emberi társadalmat. Micsoda átfogó elmélet!

amely megmagyarázza a társadalom menetét, nem lehet fizikai törvény, mivel a fizika sohasem lép ki a mennyiség szférájából, hacsak nem metaforikusan. Mindamellett a gyakorlat filozófiájában a minőség mindig a mennyiséghez kötődik, sőt, talán ez a kapcsolat alkotja a legeredetibb és legtermékenyebb részét. Tény, hogy az idealizmus hiposztazálja ezt a többletet, a minőséget önálló létezővé teszi mint „szellemet", ahogy a vallás belőle formálta ki az istenséget. De ha hiposztázis az, amit a vallás és az idealizmus művel, tehát önkényes absztrakció, nem pedig az analitikai megkülönböztetés pedagógiai okokból gyakorlatilag szükséges folyamata, akkor hiposztázis az is, amit a vulgáris materializmus művel, amely egy hiposztazált anyagot „istenít".

Össze kell hasonlítani ezt a társadalomfelfogást a jelenlegi idealisták államfelfogásával. Ezek szemében az állam végül is azzá a valamivé lesz, ami felette áll az egyéneknek (bár ama következmények után, amelyeket a Szellem a tulajdonnal kapcsolatban az egyén és az állam idealista azonosításából szűrt le, Gentile a *Fasiszta nevelés* 1932. augusztusi számában okos kiigazítással élt). A jelenlegi vulgarizálók felfogása tehát annak az állításnak az üres szajkózásává züllött, hogy az egyetlen lehetséges bírálat a tréfálkozó karikatúra. Az újoncra kell gondolnunk, aki a sorozótiszteknek előadja elméletét az államról, amely felette áll az egyéneknek, és azt kéri, bocsássák szabadon az ő fizikai és anyagi személyét, és sorozzák be helyette azt a valamit, ami alkotórészét képezi annak a nemzeti valaminek, ami az állam. Vagy a *Novellino* elbeszélésére kell emlékeznünk, ahol a bölcs Szaladin szultán elsimítja az áruja illatáért fizetséget követelő pecsenyesütő nézeteltérését a koldussal, aki nem akar ezért fizetni: a szultán azt rendeli, hogy a fizetség a pénz csengése legyen, s a pecsenyesütő vágja zsebre a hangot, éppúgy, ahogy a koldus fogyasztotta el a párolgó illatokat.

A teleológia

A teleológia kérdésében még szembeötlőbb a *Kézikönyv*nek az a hibája, hogy a múltbeli filozófiai elméleteket az elcsépeltség és az útszéliség azonos szintjére helyezi, ami azt a benyomást kelti az olvasóban, mintha az egész múltbeli kultúra tébolyult bacchánsok lázálma lett volna. A módszert sok tekintetben el kell marasztalnunk: a komoly olvasó, aki bővíti ismereteit és elmélyülten végzi tanulmányait, azt hiszi, bolonddá tartják, és gyanúját az egész rendszerre kiterjeszti. Könnyű azt hinni, hogy becsmérléssel leküzdöttünk egy álláspontot, de ez csak verbális illuzió. Az efféle bohózatszerű kérdésfeltevés jogos lehet Voltaire részéről, de Voltaire nem lehet akárki, ehhez nagy művésznek kell lenni.

A teleológia kérdését a *Kézikönyv* a leggyerekesebb megnyilvánulásaiban adja elő, megfeledkezve a kanti megoldásról. Ki lehetne talán mutatni, hogy a *Kézikönyv*ben sok az öntudatlan teleológia, amely Kant álláspontját reprodukálja, anélkül, hogy tudna róla: például *A természet és a társadalom közötti egyensúly* című fejezet.[17]

[17] Goethe *Xéniái*ból: „A teológus: — Dicsérd a világnak urát, aki bölcsen parafát alkotván a dugót is kieszelte." Croce megjegyzése: „A XVIII. században általánosan elfogadott finalizmus ellen, amelyet Kant nemrég bírált meg és helyettesített a finalitásnak egy mélyebb fogalmával." Másutt és más formában Goethe megismétli ugyanezt a motívumot, és azt mondja, Kantból merítette: „Kant a legkiválóbb a modern filozófusok közül, műveltségemre leginkább az ő tanai hatottak. Alany és tárgy megkülön-

A művészetnek szentelt fejezet leszögezi, hogy a formát és a tartalmat a legújabb esztétikai munkák is azonosítják. Egyike ez a legszembeötlőbb példáknak arra vonatkozóan, hogy a szerző képtelen kritikailag megállapítani a fogalmak történetét és azonosítani a különböző elméletek alapján a fogalmak valódi jelentését. Tartalom és forma azonosulását ugyanis az idealista esztétika (Croce) szögezi le, de idealista előfeltevésekből kiindulva, és idealista terminológiával. „Tartalomnak" és „formának" tehát nem az a jelentése, amit a *Kézikönyv* feltételez. Forma és tartalom azonosulása azt jelenti, hogy a tartalom a művészetben nem az „elvont téma", azaz a meseszövés és az általános érzelmek különleges tömege, hanem maga a művészet, filozófiai kategória, a szellem „megkülönböztetett" mozzanata stb. A forma sem jelent tehát „technikát", ahogy a *Kézikönyv* teszi.

Össze kell gyűjteni és elemezni a *Tanulmány* minden esztétikai és művészetkritikai észrevételét és utalását. Addig azonban példának alkalmazható a Goethe *Prométheusz*ának szentelt szakasz. Ítélete felületes és végletesen általános. A szerző, úgy látszik, nem ismeri sem Goethe ódájának pontos történetét, sem a Prométheusz-mithosz történetét a Goethe előtti világirodalomban, különösen a Goethe irodalmi tevékenységét közvetlenül megelőző korszakban és a német költő kortársainál. De lehet-e éppen ezeknek az elemeknek az ismerete nélkül ítéletet alkotni, ahogy a *Kézikönyv* teszi? Hogyan különböztetjük így meg azt, ami szorosabban Goethe személyéhez tartozik, attól, ami egy korszakot és egy társadalmi csoportot jellemez? Hiszen az ilyen természetű ítéletek csak annyiban jogosak, amennyiben nem üres általánosságok, amelyek a legkülönfélébb dolgokat tartalmazhatják, hanem pontosak, bizonyítottak, határozottak; másképp csak arra jók, hogy lejárassanak egy elméletet és a kérdések felületes tárgyalására bátorítsanak (mindig emlékeznünk kell Engels mondatára *Sozial. Akademiker*ben közölt leveléből, amelyet egy diákhoz intézett).

Ismertetni lehetne a Prométheusz-mítosz irodalmi, művészeti és ideológiai pályafutását, megvizsgálva, hogyan lép fel különböző korokban, és esetenként milyen érzelem- és eszmekomplexusok szintétikus kifejezésére szolgál. Goethére vonatkozólag összefoglalok néhány kezdeti elemet, Leonardo Vincenti cikke alapján *(Prometeo*, a *Leonardo* 1932. márciusi számában). Vajon Goethe az ódát egyszerű verses „mitológiának" szánta-e, vagy pedig az istenséggel, a keresztény istennel kapcsolatos tényleges és eleven magatartásának kifejezésére? 1773 őszén (amikor a *Prométheusz*t írta), Goethe határozottan elutasította barátját, Lavatert, aki meg akarta téríteni: „Ich bin kein Christ." Egy modern kritikus (H. A. Korff) megjegyzi (Vincenti szavai szerint): „Gondoljuk el, hogy ezek a szavak egy (!) keresztény Isten ellen irányulnak, helyettesítsük Zeusz nevét Isten anonim fogalmával (!!), s érezni fogjuk, mennyire forradalmi szellemet sugároz az óda." Az óda így kezdődik: „Boritsd be égboltod, Zeusz, / felhők ködével / s játssz, mint a bogáncsot / döntő buta gyerkőc / tölggyel, hegyorommal. / De hagyd meg a jussom, / hagyd nékem a Földet / s mit nem te emeltél, a kalyibámat / és azt a tűzaknát, / melyre

---

böztetését és azt a tudományos elvet illetően, hogy minden dolog saját belső alapja révén létezik és fejlődik (közmondásszerűen szólva, a parafa nem azért keletkezik, hogy üvegeink dugaszolására szolgáljon), osztottam Kant véleményét, s a továbbiakban sokat tanulmányoztam filozófiáját." A „történelmi küldetés" koncepciójában nem fedezhetnénk-e fel teológiai gyökeret? Valóban, sok esetben kétértelmű és misztikus értelmet vesz fel ez a felfogás. Más esetekben viszont olyan jelentése van, amelyet a teleológia kanti fogalma nyomán a gyakorlat filozófiája is magáénak vallhat és igazolhat.

irigykedsz, / hagyd nékem a lángot. / Nincs a világon semmi silányabb, / miként ti, istenek." (Kosztolányi Dezső fordítása.) Goethe vallási fejlődése. A Prométheusz-mítosz fejlődése a XVIII. században, Shaftesbury első megfogalmazásától („a poet is indeed a second maker, a just Prometheus under Jove" „— A költő valójában második alkotó, igazi Prométheusz Jupiter mögött") a *Stürmer und Dränger* értelmezéséig, amely Prométheuszt a művészi tapasztalatba helyezi át a vallásiból. Walzel éppen a goethei mű tisztán művészi jellegét emelte ki. De a közvélemény szerint a kiindulópont vallási tapasztalat volt. A *Prométheuszt* Goethe 1773—74-es írásainak egy csoportjához kell sorolnunk *(Mohamed, Prométheusz, Szatürosz, A bolygó zsidó, Faust).* Prométheuszról Goethe drámát akart írni, de ebből csak egy töredék készült el. Julius Richter *(Zur Deutung der Goetheschen Prometheusdichtung,* az 1928-as *Jahrbuch des freien deutschen Hochstiftsben)* azon a véleményen van, hogy az óda megelőzi a drámát, amelynek csak néhány elemét bontja ki; régebben viszont E. Schmidt álláspontját fogadták el, úgy gondolva, hogy az óda a hasonnevű drámai töredék sűrített lényege, amelyet a költő akkor foglalt össze, amikor elállt a dráma tervétől. (A közelebbi meghatározás lélektanilag fontos; megmutatja, hogyan veszít erejéből a goethei inspiráció: 1. az óda első része, ahol túlsúlyban van a titáni, lázadó elem; 2. az óda második része, ahol Prométheusz önmaga felé fordul, s felülkerekednek egy bizonyos emberi gyengeség elemei; 3. a drámakísérlet, amely talán azért maradt sikertelen, mert Goethének nem sikerül többé megtalálnia elképzelése támpontját, amely már az ódában áthelyeződött, és belső ellentmondást teremtett.) Richter az irodalmi mű és a költő pszichológiai állapotai közötti egyezéseket keresi, amelyekről Goethe levelei s a *Költészet és igazság* tanúskodnak. A *Költészet és igazság* egy általános megjegyzésből indul ki: az embereknek végül is mindig saját erejükre kell számítaniok; maga az istenség láthatólag éppen a legnagyobb szükség pillanataiban nem tudja megváltoztatni az emberek hódolatát, hitét, szerelmét: magunknak kell segítenünk magunkon. „Az autonómia legbiztosabb alapját mindig *alkotó tehetségemben* találtam." „Ez a helyzet egy képben vált konkréttá . . . Prométheusz ősi mitológiai alakjában, aki, *elkülönülve az istenektől,* műhelyéből egy világot népesített be. Világosan éreztem, hogy jelentőset *csak úgy* alkothat az ember, *ha elszigetelődik.* Minthogy ki kellett zárnom az emberek segítségét, elkülönültem, Prométheusz módjára, az istenektől is", — ahogy szertelen és elzárkózó lelkiállapota megkívánta — teszi hozzá Vincenti, de nem hiszem, hogy G. esetében szó lehetne szertelenségről és elzárkózásról. „A titán ősi ruháját átszabtam a magam méretére, és anélkül, hogy sokat gondolkoztam volna felőle, belekezdtem egy drámába az ellenségeskedésről, amelybe Prométheusz keveredett az istenekkel, amikor önkezével formált embereket, és Minerva kegye révén életre keltette őket . . ." (Vincenti ezt írja: „Amikor G. leírta ezeket a szavakat, a drámai töredék hosszú évek óta elveszett (mit jelent az, hogy „elveszett"?), s a költő már nem jól emlékezett rá. Azt hitte, hogy az ódának, amely megmaradt, monológként kellett volna benne szerepelnie.") Az óda merőben más helyzetről tanúskodik, mint a töredék. Az ódában a meghirdetés pillanatában érik meg a lázadás; az óda hadüzenet, amely az ellenségeskedések megkezdésével zárul. „Most itt ülök, Embert teremtek" stb. A drámában a háború már megkezdődött. A töredék logikailag későbbi az ódánál, de Vincenti nem kategorikus, mint Richter. Az ő szemében „ha igaz az, hogy a drámatöredék ideológiailag fejlődést képvisel az ódához képest, nem kevésbé igaz az is, hogy a költők fantáziája vissza-vissza térhet egy-egy túlhaladottnak tűnő álláspontho z, és ismét valami újat teremthet belőle. Vessük el hát azt a gondolatot, hogy az óda a dráma sűrített lényege; elégedjünk meg azzal a kijelentéssel, hogy a dráma és az óda helyzete úgy aránylik egymáshoz, mint a bonyolultabb az egyszerűbbhöz." Vincenti észreveszi az ódában meglévő antinómiát: — az első két szakasz gúnyt tartalmaz, az utolsó kihívást — de a közbülső rész más hangvételű: Prométheusz visszaemlékszik gyermekkorára, ifjúkori tévelygéseire, kételyeire, aggályaira: „a csalódott szerelem beszél". „Ezeket az álmokat nem feledtetheti többé az utolsó szakaszban újjáéledő harag. Kezdetben Prométheusz szólt, a titán; de azután a titáni álarc alatt kibontakoznak egy szeretettől meggyötört szívű ifjú *gyengéd* (!) vonásai". A *Költészet és igazság* egyik részlete különösen figyelemreméltó Goethe személyiségét illetően: „Az eget felforgató titáni és gigászi szellem nem nyújtott anyagot költészetemhez. Alkalmasabbnak találtam, ha azt a *békés ellenállást* ábrázolom, plasztikusan és igen türelmesen, amely elismeri a tekintély hatalmát, de szeretné a maga oldalára állítani" (ez a rész igazolja és megvilágítja Marx rövid írását Goethéről). A drámatöredék szerintem azt mutatja, hogy Goethe titanizmusát irodalmi szférába kell helyeznünk, és össze kell kapcsolnunk ezzel az aforizmával: „kezdetben volt a tett", ha tetten Goethe tevékenységét magát, a művészi alkotást értjük. Ez Croce megjegyzése, aki válaszolni igyekszik arra a kérdésre, miért maradt a dráma befejezetlen: „Talán magában e jelenetek vonalában láthatjuk a bejefezés nehézségét és akadályát, nevezetesen a lázadó Goethe

és a lázadást bíráló Goethe kettősségét." (Alkalomadtán érdemes átnézni Vincenti tanulmányát, amely bővelkedik ugyan pontatlanságokban és ellentmondásokban, de rendkívül éles megfigyeléseket tartalmaz.)

A drámatöredéket valójában — azt hiszem — önmagában kell tanulmányozni: sokkal bonyolultabb az ódánál, és az ódához inkább belső és szükségszerű kapcsolat fűzi, mint a külsőleges prométheuszi mítosz. Prométheusz lázadása „építő jellegű", Prométheusz nemcsak lázadó titánként jelenik meg, hanem elsősorban mint öntudatos és műve jelentőségével tisztában levő „homo faber". A töredék Prométheusza szemében az istenek korántsem végtelenek, mindenhatók. „Fel tudtok-e ruházni olyan hatalommal, hogy markomba szorítsam ég és föld roppant térségeit? El tudtok-e választani önmagamtól? Meg tudtok-e növelni akkorára, hogy átöleljem a világot? Merkur egy vállrándítással válaszol: a sors! Egyszóval az istenek is vazallusok. Dehát Prométheusz nem boldog-e műhelyében, alkotásai között? 'Itt az én világom, az én mindenségem! Itt vagyok boldog!' — Merkurnak azt mondta, akkor ébredt, mint gyermek, saját testi léte tudatára, amikor észrevette, hogy lábai megtámasztják a testét, s kezei kinyúlnak, hogy megérintsék a teret. — Epimétheusz azzal vádolta, hogy különcködik, nem tudja, milyen kellemes egységbeforrni az istenekkel, a rokonlényekkel, a világgal, az éggel. 'Ismerem ezt a históriát!' — válaszolja Prométheusz, mert nem érheti be többé azzal az egységgel, amely kívülről fogja át, teremtenie kell magának egy másikat, amely belülről indul el. Ez pedig csak „abból a körből keletkezhet, amelyet tevékenysége tölt be".

FIGYELŐ

Adatok a nyugat-németországi polgári Marx-kritika jellemrajzához

I.

Amidőn 120 esztendővel ezelőtt a kommunizmus még kísértetként járta be Európát, Marx és Engels szavaival élve, „szent hajszára szövetkezett e kísértet ellen a régi Európának minden hatalma".[1] Azóta, de különösen a Nagy Októberi Szocialista Forradalom óta eltelt 50 év alatt ez a kísértet trónokat söpört el, testet öltött és megszerveződött, a szocialista társadalmi rendszer formájában szociális rendszerré, világrendszerré fejlődött. Ennek az átalakulásnak a titkát könnyen megmondhatjuk — ez a *marxista—leninista elméletnek a forradalmi munkásmozgalommal való kapcsolata.* Mindazokat a sikereket, amelyeket a nemzetközi munkásmozgalom az elmúlt 100 év alatt felmutathat, annak köszönheti, hogy összefonódott a marxista elmélettel és a tudományos elméletet a forradalmi gyakorlattal egységbe foglalta. Egyetlen olyan történelmi tényről sem tudunk, amely azt bizonyíthatná, hogy a munkásosztály úgy ért el győzelmet a kapitalizmus fölött, hogy nem a tudományos szocializmus elmélete, a marxista filozófia és ideológia vezérelte.

Ilyen körülmények között egyáltalán nem meglepő, hogy a kommunizmus, a marxizmus—leninizmus elleni hajsza nemcsak a régi Európa valamennyi hatalmát fogja át, hanem az egész világ valamennyi reakciós hatalmát is a kommunistaellenesség zászlaja alá tömörítette valóságos szent szövetségben. Az antikommunizmus manapság sokféle formában nyilvánul meg. Az észak-vietnami nyílt katonai agressziótól, a Német Demokratikus Köztársaság gazdasági kizsákmányolására irányuló 1961. aug. 13-a előtti kísérletektől és az NDK s az európai status quo el nem ismerésének jelenlegi politikájától a tisztán elméleti és filozófiai cáfolással és bomlasztással való próbálkozásokig terjed. Miután Jürgen Habermas egy ízben már leszögezte, hogy a marxizmus ma „egyaránt témája a történelemkutatás pusztán antikváriumi *és* a lélektani hadviselés komoly stratégiai érdeklődésének",[2] nem szabad átsiklani afölött, hogy a kétfajta érdeklődés között igen szoros az összefüggés, minthogy a marxizmus *igazsága* elleni harc nem választható el a *hatása* ellen vívott küzdelemtől. A látszólag politikamentes, régészkedő történelemkutatás, hogy megbízóit megóvhassa a hatásaitól, a marxizmust mint elméleti rendszert, mint igazságot, igyekszik hitelétől megfosztani, és a lélektani hadviselés, mivel az általa képviselt rendszer fél az igazságától, a marxizmus hatásait akarja aláásni.

[1] Marx—Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa.* MEM 4. köt. Bp. 1959. 441. o.
[2] Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis.* Neuwied—Berlin 1963. 26. és 162. o.

II.

Milyen formákat ölt manapság a marxizmus polgári kritikája? Milyen főbb érveket használ ez idő szerint?

A polgári ideológusok első támadási módja a marxizmus ellen a voltaképpeni vita előterében mozog. Azt állítják, hogy összecsapás a marxizmussal sem nem lehetséges, sem nem szükséges, mivel ez „az érv és ellenérv dimenziójából szinte ki van emelve".[3]

A polgári marxizmuskritika gyakorlata mindenesetre másként fest. Nem engedhetik meg maguknak, hogy a marxizmus elméletét és gyakorlatát „az érvek és ellenérvek dimenzióján kívül hagyják", sőt, ellenkezőleg, komoly erőfeszítéseket tesznek, hogy minden elképzelhető érvet felvonultathassanak ellene.

1. Az efféle érvek első köre a *hatásokra*, a szocialista országok társadalmi *realitásába* és politikai *gyakorlatába* átültetett marxista elméletre vonatkozik. Itt két változatot lehet megkülönböztetni. Az első a nyílt kommunistaellenes hajsza, amely az olyasféle kifejezésekben tetszeleg, mint „totalitárius rendszer", „kényszerdiktatúra", „államszocializmus" stb., és nyíltan arra törekszik, hogy a lélektani hadviselés eszközeként értelmezzék. A másik lényegesen körmönfontabb. Formailag Marxra hivatkozik, és igyekszik kimutatni, hogy azok a formák, amelyekben a szocializmus ma a különböző országokban épül, nincsenek összhangban a marxista elmélettel. Ezt a fajta érvelést különösen masszív formában hallhattuk a *Tőke* születésének 100. évfordulóján rendezett frankfurti konferencián. E konferenciával kapcsolatban és annak kiértékeléseként például a Nordwestdeutsche Rundfunk arra szólított fel bennünket, hogy „végül is találjunk vissza a termelés termelői ellenőrzésével vagy az állam elhalásával kapcsolatos alapvető marxista tézisekhez".

Ezen érvek támadási iránya világos: a szocializmus fejlett társadalmi rendszerének alakulása, a VII. pártkongresszus feladatkijelölése ellen hadakoznak. Céljuk elméleti zavart kelteni azzal kapcsolatban, hogy mi tekintendő most a marxi tanítás legfőbb tartalmának. Politikai szempontból a szocialista államhatalom és a szocialista építés folyamatában való megerősítése ellen irányulnak, gazdasági tekintetben pedig a gazdaság központi állami tervezésének és irányításának, valamint az üzemek saját felelősségű tevékenységének a szocializmus gazdasági rendszerében való összekapcsolása ellen. A polgári ideológiának ezen vágyálmaival szemben a szocialista építés tapasztalatai mindazonáltal arra mutatnak, hogy a szocializmus fejlett társadalmi rendszere sem a termelői ellenőrzés puszta rendszereként nem építhető fel, sem a szocialista államhatalom nem válik fölöslegessé mint a társadalmi folyamatok szabályozója. Ebben a kérdésben tehát nem értünk egyet a polgári ideológusok tanácsaival, hanem a marxi elmélet alapgondolatát fogadjuk el, amely egyebek közt azt mondja, hogy a társadalmi körülmények szocialista átalakítása és a nép s minden egyes ember valamennyi szellemi és testi képességének teljes kibontakozása csakis úgy lehetséges, hogyha a termelési eszközöket a nép kezébe adjuk és az államhatalmat a dolgozó nép képviselői gyakorolják.[4]

[3] *Uo.* 162. o.

[4] Vö. Walter Ulbricht: *A német nemzet szocialista államának alkotmánya. Neues Deutschland* 1968. febr. 1. 2. o.

A marxista elmélet társadalmi és politikai realitása ellen felhozott érvek sorában találjuk az úgynevezett konvergencia-elméletet is, amelynek igazi hátterére már az NSZEP 4. plénumán is részletesen rámutattunk,[5] s ezért itt bővebben nem kell foglalkoznom vele.

2. A polgári marxizmus-kritika második fajtája a marxista elmélet *forrásaira* vonatkozik. Itt is két változat különböztethető meg. Az egyik a marxizmus három ismert forrása és különösen a hegeli dialektika ellen irányul. A másik a marxizmust egészen más szellemtörténeti forrásokból próbálja levezetni. A kettőnek az összefüggése abban van, hogy a hegeli filozófia gnosztikus, illetve eszkatologikus eredetére hivatkoznak, amiből azután a marxizmust mint „elvilágiasított üdvösségtant", mint „forradalmi messianizmust" vélik levezethetni. Ezek a marxizmus elleni támadások, amelyeket Voegelin, Löwith, Topitsch és mások különböző pozíciókból kiindulva „kultúrtudományos" vagy „vallástörténeti" vizsgálatoknak deklarálnak, azt a célt követik, hogy a marxizmust a munkásosztály és mindenekelőtt az értelmiség szemében valamiféle új tudománytalan, illetve tudományelőtti vallásként értékeljék le.

Marx alapvető fogalmai és gondolkodási formái, mint például az „elidegenedés" a fiatalkori írásaiban és a dialektika valamennyi művében eszerint — legalábbis így foglalja össze, például Topitsch a vizsgálatoknak ezt a fajtáját — feltétlenül „a régi neoplatónikus-gnosztikus, eszkatologikus és apokaliptikus hagyományokból" származnak. Így az a tény is, hogy éppen az orosz marxizmus Lenin óta ismét a dialektikához nyúlt vissza, semmiképpen sem véletlen, hanem hasonló hagyományokkal magyarázható, „ugyanis Oroszországban a Bizáncon és a keleti egyházon át beáramló neoplatónikus és gnosztikus gondolkodásmódok szívósabban hatottak tovább, mint német földön". Topitsch szerint ezzel „legalábbis részben megmagyarázható az a világtörténelmi jelentőségű siker, amelyet a Szovjetunióban az a paradox kísérlet ért el, hogy tudomány előtti gondolkodási modellek segítségével fejtsék meg a modern technikai munkavilágot és alkossák meg az ipari proletariátus forradalmi elméletét".[6]

A modern technikai munkavilágot, a tudományos-technikai forradalmat és a szocialista társadalmi rend felépítését tudomány előtti gondolkodási modellek alapján megmagyarázni, illetve megvalósítani akarni, természetesen paradox kísérlet lenne. Olyan paradox, hogy feltétlenül kudarcra volna ítélve. Ezért a szocializmus világtörténelmi jelentőségű sikerei nem egyeztethetők össze valamiféle misztikus eredettel, hanem csakis és kizárólag tudományosságával magyarázhatók. A Nagy Októberi Szocialista Forradalmat, a szocialista világrendszer keletkezését és sikeres fejlődését nem az objektív történelmi törvényszerűségek, hanem tisztán szellem- vagy vallástörténeti alapon értelmezni és magyarázni akarni az idealista történelemfelfogás egész dilemmáját árulja el, amely, mihelyt önmagát komolyan veszi, óhatatlanul paradoxonokba bonyolódik.

3. Végül, a polgári marxizmus-bírálat harmadik fajtája a marxizmus *elméleti tartalma*, a marxizmus mint *tudományos elmélet* ellen irányul. Módszerei rendkívül sokfélék. Mindazonáltal, kivehető belőlük az a sztereotip eljárás, hogy a marxizmus—leninizmust mintegy felboncolják, különálló

[5] Vö. *A Politikai Iroda beszámolója a 4. Plénumnak. Uo.* 1968. jan. 30. 4. o.

[6] Ernst Topitsch: *Marxizmus és gnózis.* In: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft.* Neuwied 1961. 238. o.

tanokra bontsák, ezeket egymással szembeállítsák, illetve egyiket elismerjék, a másikat elvessék stb. Ide sorolható a „filozófiai-történelmi tagosítás" módszere is — ahogyan ezt Nyugaton nevezik —, aminek az a lényege, hogy a „fiatal" Marxot az „idős" Marx ellen, Marxot Engels, Marxot és Engelst Lenin ellen stb. játsszák ki.

Ezzel az eljárásmóddal voltaképpen azt akarják megmutatni, hogy a marxista tan állítólag teljességében nem tartozik a tudomány fogalomkörébe, ezért bizonyos elemeket ki kell iktatni belőle, hogy a többit tudományként elfogadhassák. Itt megintcsak felismerhető az az eljárás, amelyet Mefisztó Goethe *Faust*jában tanítványának tanácsol, hogy a tudománnyal való foglalkozástól a kedvét elvegye:

„Ki elevent akar ismerni, hogy leírja,
Előbb a szellemet kiirtja,
Így keze közt tartja a részeket,
Csak a szellemi kapcsolat beteg."
(Sárközi György ford.)

E mottó értelmében a marxista filozófiát, a politikai gazdaságtant és a tudományos szocializmust egymástól elválasztják és egymással szembeállítják, a történelmi és dialektikus materializmust mint egymással összeegyeztethetetlent tüntetik fel és, végül, a marxizmus egész elméleti építményét mint önkényes tételek, spekulációk és megalapozatlan jövedölések össze nem függő konglomerátumát ábrázolják, amelynek a tudományhoz semmi köze. Innen azután már csak egy lépés a felhívás formájába öltöztetett végső következtetés, miszerint a marxista alapstúdiumnak semmi keresnivalója nincs a szocialista országok tudományos tanintézeteiben és oktatási intézményeiben, mivel idegen test a tudomány csarnokában. Itt is megmutatkozik tehát újra, hogy a polgári marxizmus-kritikának nem az elfogulatlan, tisztán elméleti vita a célja, hanem embereink ideológiai képzésének és nevelésének folyamatára *politikai* szándékkal kíván gátló hatást gyakorolni.

A polgári ideológusok elképzelése szerint a marxista tanból mindenekelőtt hitelétől kell megfosztani, diszkreditálni és kirekeszteni az elmélet és gyakorlat egységének elméletét, a marxista elmélet gazdasági és szociológiai megjelenési formáinak egységét, a társadalomról mint totalitásról kialakított elképzelést és ezzel a társadalom rendszerjellegének tételét, a társadalom mint olyan történelmi folyamat dialektikus felfogását, amely objektív törvényszerűségeknek engedelmeskedik, valamint a proletárdiktatúra tanát. Másrészt úgy vélik, hogy a marxizmus bizonyos elemeit át lehet venni és a „modern ipari társadalom" elméletébe be lehet illeszteni. Így, például, a polgári munkaszociológia bizonyos részterületei Marxnak a gépekről és a nagyiparról a *Tőké*ben adott elemzéseire támaszkodnak, Dahrendorf a strukturál-funkcionális elméletében átvezi a társadalmi osztályokról szóló marxi tanítás bizonyos elemeit, a strukturalizmus kerékbe töri a termelési viszonyok marxi fogalmát, amikor ezt a szociológiára alkalmazza; maga Nell-Breuning katolikus páter is elismeri, hogy Marxra támaszkodik és ugyanakkor azt bizonygatja, hogy a pápai szociális enciklikák szempontjából gyümölcsöző a gazdasági társadalomképződés marxi fogalma.

Mindez persze csupán arra vall, hogy ma már képtelenség a marxizmust „átalányban" elvetni. Ezért — ahogyan a 4. Plénumon is kiértékelték — „a

Marx-kritikát elismerő szavakkal ékesítik a marxi tan egyes részeire vonatkozóan, hogy ezzel a Marxra való különös visszanyúlással próbálják meg tanait a Szovjetunióban és az NDK-ban érvényesülő szocialista gyakorlat ellen kijátszani és ellentmondásokat konstruálni a marxista elmélet és a marxista—leninista pártok politikája között a szocialista országokban".[7]

Ezzel az eljárással szorosan összefügg egy másik, amely a marxista elméletet ugyan érvényesnek ismeri el a 19. századra, mindazonáltal igyekszik bebizonyítani, hogy a társadalmi valóság, a mai tőkés országokban immár nem fér bele a klasszikus marxizmus kategóriáiban. „A régi elmélet — erre oktat ki bennünket pl. Habermas — egyszerűen már nem bírja el az új tényeket."[8] Különösen négy olyan tényt említenek, mint amelyek manapság Marx és a marxizmus ellen szólnak és tanításának érvényét a tudományos-technikai forradalom körülményei között a kapitalista országokban kérdésessé teszik.

Az egyik ilyen „tény" a két rendszer állítólagos konvergálási tendenciája, amelynek igazi hátterét már a 4. plénumon leleplezték. Egy másik a következő: a kapitalista társadalom liberális fázisában tipikus volt az állam és a társadalom „elválasztása", amit „most, a szervezett kapitalizmus szakaszában a kölcsönös összeillesztés érdekében megszüntettek".[9] A társadalom gazdasági alapja és a politikai felépítmény ma már nincsen egyoldalúan determinált viszonyban, hanem egymással összefonódnak. A mai polgári társadalomban mind nagyobb mértékben lesz szükség az áruforgalom területének és a társadalmi munkának központi politikai alakítására és intézésére.

Más szóval: az állammonopolista kapitalizmus szakasza a szabad verseny kapitalizmusával szemben mutatkozó sajátosságaival olyan tény, amely állítólag a marxista elmélet ellen szól. De hogy hogyan, továbbra is rejtély. Vajon mikor és hol állították a marxisták, hogy a gazdasági alap egyoldalúan határozza meg a politikai felépítményt, anélkül, hogy az utóbbi aktívan is visszahatna alapjára? Ilyesmit állítani azt jelentené, hogy a marxizmust gazdasági determinizmusnak rendeljük alá, ami ellen Engels kései leveleiben is állást foglalt. Ajánljuk a polgári ideológusoknak, hogy ezzel összefüggésben olvassák el egyszer figyelmesen Engels Blochhoz (1890. szept. 21—22.), Schmidthez (1890. okt. 27.) vagy Starkenburghoz (1894. jan. 25.) írott levelét, amelyekben elemzi, hogy az állam milyen sokrétűen hat vissza a gazdasági alapra.

A nagy monopóliumok érdekei és a monopóliumok kezében levő állam politikája szoros összefonódásának tényével és azzal, hogy a gazdasági alap központi politikai formálása és igazgatása a monopóliumok államának kezében van — állítólag —, semmiképpen sem áll szemben cáfoló tényként a marxista elmélet. Egyébként az államonopolista kapitalizmusra is érvényes az a tétel, hogy végső fokon a nagy monopóliumok gazdasági érdekei és szükségletei határozzák meg a monopóliumok államának politikáját.

A Marx és a marxizmus ellen szóló harmadik tény — ezen ideológusok szerint — az életszínvonal, amely a fejlett tőkés országokban a lakosság széles köreiben is olyan magas fokot ért el, „hogy a társadalom emancipációjához fűzött érdek többé már nem fejezhető ki egyenesen gazdasági fogalmakkal". A kapitalisták uralma eltörölte a bérmunkaszerződésben rögzített hatalmi

[7] *A Politikai Iroda beszámolója a 4. Plénumnak. Id. hely.*
[8] Jürgen Habermas: *id. mű* 163. o.
[9] *Uo.*

viszony burkolatlan kifejezését, a személyi uralom körülményei „a közvetett irányítás névtelen kényszere mögött háttérbe szorulnak", az utasítások elvesztik parancsformájukat, és „a szociális-technikai manipuláció útján olyan nyelvre ültetődnek át, hogy az engedelmességre szorítottak jól beilleszkedve, szabadságuk tudatában tehetik azt, amit tenniök kell".[10]

Persze a fejlett kapitalista társadalomnak ez a képe nem szól a marxizmus ellen, hanem inkább mellette és szerzőit önámításra csábítja. Bár a munkásosztály érdeke a szociális emancipációval kapcsolatban immár nem fejeződik közvetlenül ki gazdasági fogalmakkal, attól azért még nem kell elnémulnia. Vajon változtat-e akár fikarcnyit is a kapitalista kizsákmányolás lényegén, hogy leplezetlenül, személyes uralmi körülményként nyilvánul-e meg vagy pedig mindenféle manipulációkkal álcázzák? Vajon változhat-e bármi is a kapitalista kizsákmányolás lényegében, ameddig a társadalom alapvető termelési eszközei magántulajdonban, illetve a monopóliumok tulajdonában vannak? Vajon a közvetett irányítás anonim kényszere kevésbé nyomasztó-e, mint az az állapot, amikor a munkás a személyes hatalmi körülményeknek van kitéve? Vajon az engedelmességre szorítottak, de a gazdasági és politikai közreműködéstől távol tartottak elvben talán szabadabbak-e, mint Marx és Engels proletárja? Vajon az a szociáltechnikai manipulációk útján kiváltott érzés, hogy szabadon tehetjük azt, amit amúgy is meg kell tenni, talán kevésbé lealacsonyító, mint a közvetlen parancsoló mód? Vajon lehet-e sokáig jólét ott, ahol szükségállapotot készítenek elő? Vajon a demokratikus véleménynyilvánítás biztosítva van-e ott, ahol az NKP be van tiltva, míg a neonáci Nemzeti Párt uralkodó körök támogatását élvezi? Vajon szabad lehet-e az a nép, amelynek kormánya más szabadságszerető népek elnyomását segíti?

A kérdéseket a végtelenségig folytathatnók. De a válaszok leleplezik az állammonopolista uralmi rendszer lényegét, azt, hogy nem más, mint az imperializmus egyik fejlődési szakasza, amelynek alapvető struktúrájában éppen azok a jegyek találhatók, amelyeket Marx a *Tőké*ben a tőkés társadalmi rendszer kapcsán általában feltárt.

Ezzel elesik az utolsó „tény" is, amelyről Habermas úgy véli, hogy Marx ellen fel tudja vonultatni. Ez, úgymond, abból áll, hogy „a jövendő proletárforradalom kijelölt hordozója, a proletariátus felbomlott". A forradalmi osztályöntudat ma már „a munkásság magvát alkotó rétegekben" sem fedezhető fel. Ilyen körülmények között a forradalmi elmélet nélkülözi címzettjét, úgy hogy Marx ma már kénytelen lenne lemondani arról a reményéről, hogy az elmélet anyagi hatalommá válik, amint azt a tömegek megragadják.[11]

De Habermas ráadásul még önmagát is megcáfolja, amikor egy kalap alatt kénytelen megállapítani, hogy a lakosság tömege „*a termelési folyamatban elfoglalt objektív helyzete alapján ítélve* még szőrőstől-bőröstől proletár", mivel „a termelési eszközök fölött nem rendelkezik semmiféle tényleges hatalommal".[12] Hogy a munkás ezt az objektív helyzetét szubjektíve még proletárként érzékeli-e vagy sem, azt lehet ugyan befolyásolni szociáltechnikai manipulációkkal, ez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy a forradalmi elmélet változatlanul neki szól, hogy ennek címzettjeként objektíve továbbra is létezik, és objektív helyzetén csak akkor változtathat, hogyha

[10] *Uo.*
[11] *Uo.*
[12] *Uo.*

ezt szubjektíve tudatosítja önmagában és a forradalmi elmélet tudatos címzettjévé válik.

Az az állítás, hogy a fejlett ipari társadalomban immár nem akad címzettje a forradalmi elméletnek, tagadja a forradalmi munkásmozgalom és a marxista elmélet közötti kapcsolat létrejöttének lehetőségét azáltal, hogy tagadja ezen egység egyik pólusának, a proletariátusnak a létezését. Ezen állítás fonákja a másik pólus, a forradalmi elmélet ellen irányul. Ugyanis meg akarja akadályozni a marxista elmélet és a munkásmozgalom kapcsolatának létrejöttét, amikor azt állítja, hogy a marxizmus a tudományos-technikai forradalom körülményei között elveszti forradalmi tartalmát és ideológiai lényegét.

Az ideológiai tartalomtól való megfosztás tétele is azon a kétes módszeren alapszik, hogy a marxizmusban tudományos és állítólag tudománytalan elemeket próbálnak megkülönböztetni, miközben az utóbbiak közé mindazokat sorolják, amelyek a marxizmus ideológiai funkcióját töltik be. Az ideológiai tartalomtól való megfosztás tételével és a megfosztás állítólagos okaival kapcsolatban más alkalommal már állást foglaltam,[13] az egészet hamis spekulációnak jellemeztem, úgyhogy ezúttal fölöslegesnek tartom ismételten foglalkozni vele.

III.

A marxista tanítás elméleti tartalma ellen irányuló marxizmus-kritika fajtájából valók a marxizmus—leninizmus *filozófiai* alapjai ellen intézeta támadások is. Ezen a területen mindenekelőtt az a taktika ismétlődik megt amelyet a marxizmus-kritika általánosságban használni szokott. Ugyanis elsősorban azon iparkodnak, hogy a marxista filozófiát lehetőleg leértékeljék. Azt állítják például, hogy a dialektikus materializmus — filozófiai szemszögből nézve — teljesen jelentéktelen, legeslegmélyén élettelen kánon, és ami a politikai gyakorlatot irányító erejét illeti, oly csekély hatású, hogy aligha sikerül eléggé lebecsülni.[14]

Teljes ellentétben ezzel az elméleti lekicsinyléssel egészen intenzív módon szállnak vitába a dialektikus és történelmi materializmussal. Különösen maszszív támadások érik a marxista dialektikát, mivel ez a társadalmi fejlődés forradalmi elméletének egyik magva. Herzen mondotta, hogy a dialektika „a forradalom algebrája". Pontosan ugyanebben az értelemben indította el annakidején támadásait Bernstein a marxizmus alapjai ellen azzal az igénynyel, hogy a dialektika „csapdájától" szabadulhasson. Bármilyen, a marxizmussal folytatott vitában — s ebben manapság egyetértenek a polgári ideológusok[15] — fel kell tenni a kérdést: hogy állunk a dialektikával?

Tehát hogyan állnak a marxista filozófia kritikusai a dialektikával? Azok a módszerek, és érvek, amelyekkel a dialektikával szembeszállnak, részben az általános marxizmus-kritikára épülnek, részben azonban sajátos jellegűek is, ami külön tárgyalást érdemel.

[13] Vö. Günter Kröber: *Ideológiai tartalomtól való megfosztás — elvetélt kísérlet. Technische Gemeinschaft* 1968/2. sz.

[14] Jürger Habermas: *id. mű* 266. o.

[15] Vö. Jakob Barion: *Ideologie, Wissenschaft, Philosophie.* Bonn 1966. 166. o.

Ahhoz a fajta kritikához, amely ugyanazt a módszert használja, mint az általános marxizmus-kritika, tartozik a többi között az az érv, hogy a dialektikus módszer csak a társadalomtudományokra alkalmazható, de a természettudományok területén mint módszer nem alkalmas a világ megmagyarázására.[16] Elegendő, hogyha ezen a helyen a marxista és mindenekelőtt szovjet filozófusok és természettudósok tollából származó alapos munkák nagy számára hivatkozunk, amelyekben az ellenbizonyítékok sorakoznak.

Ezen túlmenően, áttekintésem szerint, különösen öt érvvel hozakodnak elő újra meg újra a marxista dialektika ellen, és azt hiszik, hogy ezekkel tudják a marxista elmélet forradalmi magvát eltalálni.

1. A dialektika kizárólagos elve — a negativitás. Ezen elv megítélésében is megoszlanak a vélemények. Egyesek ezen okból feltétlenül elvetendőnek tartják. Mások (mint pl. Adorno) szerint nem eléggé negatív, mivel mégis csak magában foglalja a pozitivitás momentumát.

2. A marxista dialektika lényegében a dialektikus triáda elmélete.

3. A dialektikus törvények pusztán tautológiák és logikailag üres formulák.

4. A dialektika csupán leíró elmélet, amely semmilyen tudományosan megalapozott prognózist sem tesz lehetővé, társadalmi prognózist pedig végképp nem.

5. Teljes mértékben valamiféle vágyálomnak a kifejezése, puszta jövendölésekhez és jóslatokhoz vezet, amelyek végső fokon arra irányulnak, hogy bizonyos társadalmi rétegek cselekvését olymódon befolyásolhassák, hogy bizonyos típusú valóság erőszakos és önkényes felépítése megvalósulhasson.

Ezeket az érveket szétszórtan a dialektikával vitába szálló szinte valamennyi polgári ideológusnál megtalálhatjuk, Wetternél és Bochenskinél ugyanúgy, mint Fetschernél, Ludznál vagy Barionnál, Landgrebenél ugyanúgy, mint Topitschnál, Poppernél csakúgy, mint Adornónál. Mindazonáltal ezen érvek kifejlődésének figyelmes vizsgálata elárulja, hogy valamennyinek közös az eredete, nevezetesen Popper *Mi a dialektika* c. előadása, amely 1949-ben a *Mind* c. folyóiratban látott napvilágot. Túlzás nélkül mondhatjuk, hogy azt az egész kritikát, amelyet manapság a nyugati világban a dialektikával szemben gyakorolnak, Poppernek ez az előadása részben már kifejezetten, részben pedig csak csírájában tartalmazza, és azt ez idő szerint a legkülönbözőbb irányzatokhoz tartozó polgári filozófusok átvették és valóságos kritikai rendszert építettek ki belőle a dialektikával szemben. Azokat a fogalmakat, amelyeket Nyugaton a dialektikáról alkotnak, mindmáig döntően befolyásolják ezek a Popper-féle fejtegetések. Sajnos még hiányzik a megalapozott marxista polémia a marxista dialektika popperi felfogásával szemben. Nemrég legalább a tagadás tagadásának törvényénél igyekeztem kimutatni, hogy ezek az érvek nem helytállóak.[17] Véleményem szerint nem lenne túlságosan nehéz bebizonyítani, hogy még abban az általános formában sem, amelyben a dialektikát összességében érintik, nem találnak telibe, részben megengedhetetlen egyszerűsítéseken, részben tudatos hamisításokon, de minden

[16] Vö. Joseph Maurers: *Wissenschaft im Kollektiv.* München 1959. 36., 126. stb. o., Ernst Topitsch: *A társadalomtudományok és a természettudományok viszonya.* In: *Logik der Sozialwissenschaften.* 63. o.

[17] Vö. Günter Kröber: *Marx Tőkéje és a tagadás tagadása törvényének polgári filozófiai meghamisítása. Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1968/4. sz.

esetben a marxista dialektika lényegének meg nem értésén alapszanak. Egy ilyen vizsgálódásra annál is inkább szükség van, mivel ezzel nemcsak Popperre, hanem lényegében a nyugati tábor dialektika-kritikusainak túlnyomó részére mérhetnénk csapást. Ezzel ugyanakkor újabb lépést tehetnénk afelé, hogy a polgári marxizmus-kritika vitorlájából a szelet kifogjuk, nyomorát tovább mélyítsük és a marxista—leninista elméletből még élesebb fegyvert kovácsolhassunk napjaink ideológiai vitájában.

Günter Kröber

VITA

A matematikai logika materialista felfogásáról

Szokatlan dolog a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain egy matematikai *szakkönyv* méltatása. Márpedig az alább ismertetendő munka — a fiatalon elhúnyt, igen tehetséges csehszlovák matematikus, Ladislav Rieger posztumusz műve — *Algebraic Methods of Mathematical Logic* (A matematikai logika algebrai módszerei)[1] — a szó legszorosabb értelmében vett matematikai tárgyú monográfia. Hogy méltatása mégis e folyóirat hasábjaira kívánkozik, annak az a magyarázata, hogy a könyv, szűkebb szakmai anyagán kívül, bőségesen foglalkozik a matematika és a matematikai logika filozófiai-világnézeti jellegű problémáival is. Filozófiai kommentárok elhelyezése matematikai tárgyú monográfiákban önmagában nem túlságosan ritka jelenség. Lényegesen ritkább azonban az az eset, amikor a szerző félreérthetetlenül a tudományos materializmus álláspontjából közeledik a matematika filozófiai problémáihoz. *Rieger* könyve e ritkább esetek egyikét reprezentálja.

„A matematikai logika jellemzése és felfogása szükségszerűen és lényegesen függ a feltételezett filozófiai állásponttól . . . Hiábavaló lenne e tényt akár eltitkolni, akár eltúlozni. Más szavakkal: a matematikai logikusok rendszerint egyetértenek tárgyuk bizonyos matematikai jellegű eredményeiben, ám ami ezen eredmények általános interpretációját illeti, a nézetek bizonyos fokig mindig különböznek. De ez nem is lehet másképp az ilyen, a filozófiai állásponttal kapcsolatos határterületi problémák esetében, amelyek sohasem lehetnek olyan egyértelműek, racionálisan egzaktak és az igazolás számára hozzáférhetőek, mint amilyenek szigorú értelemben a matematikai logika eredményei. Mindamellett a szerző meggyőződése, hogy a tudományos materializmus filozófiai álláspontja (amelyet klasszikus formájában Marx adott meg) egy megfelelően széles és nem-dogmatikus interpretációban eléggé általános ahhoz, hogy a matematikai logikusok többségének közös álláspontjává váljék." (19. o.)

Rendkívül figyelemre méltó, de manapság matematikusok körében eléggé ritkaságszámba menő a szerző álláspontja a matematika *helyét* illetően: „. . . a matematika 18. és 19. századbeli nagy klasszikusainak álláspontját fogadjuk el, akik a matematikát természettudománynak tekintették. Ezt semmiképp sem befolyásolja az a tény, hogy egyes matematikai elméletek általánosabbak, mint mások, vagy hogy egyesek fejlettebbek, mint mások, vagy hogy egyes elméletek jelenleg szilárdabban megalapozottabbak, mint mások." (20. o.) Csak sajnálni lehet, hogy a könyvben nem kerül sor az idézett

[1] Academia, Publishing House of the Czechoslovak Academy of Sciences, Prague — Academic Press, New York and London; 1967. 210 o.

álláspont részletesebb kifejtésére, és így csak elszórt utalásokból kísérelhetjük meg rekonstruálni, hogy *milyen értelemben* tartotta a szerző természettudománynak a matematikát.

Úgy vélem, mindenkinek, aki a tudományos materializmus filozófiai alapján áll, el kell fogadnia Engelsnek az *Anti-Dühring*ben kifejtett érvelését a matematika reális, evilági *eredetét* illetően. Ám nyilvánvaló, hogy az „evilági" eredet *minden* tudományról kimutatható (talán még a teológiai „tudományok" sem képeznek kivételt, ha ugyan tudománynak tekintjük a teológiát); következésképp ha ez képezné a természettudomány kritériumát, minden tudomány természettudománynak minősülne. A természettudományok jellemzője (nem szánva kimerítő definíciónak a következő megállapításokat) egyrészt az, hogy a közvetlen anyagi valósággal, nem pedig a tudati tükörképével foglalkoznak (így az irodalomtudomány vagy a logika nem természettudomány), másrészt hogy egy-egy elég jól körülhatárolható természeti jelenségkört kutatnak (s ennek megfelelően tételeik érvényességi köre elég jól körülhatárolható, igazságuk kísérletek, mérések és megfigyelések révén a valósággal szembesíthető). A matematika némely ágának *keletkezése* ugyancsak egy-egy meghatározott természeti jelenségkör vizsgálatához kapcsolódik. Így a természetes számok elméletének eredete: anyagi dolgok alkotta véges halmazok bizonyos tulajdonságainak, az ún. *számosságoknak* vizsgálata. (A számosság bizonyos *tulajdonságok* gyűjtőneve; az e fogalomkörhöz tartozó egyes tulajdonságokkal nem egyes tárgyak, hanem csakis *halmazok* rendelkezhetnek. Az egyes ilyen tulajdonságok kifejezésére számneveket használunk. Pl. az „öt" számnév egy számosságot fejez ki. Az „öt" tulajdonsággal nyilvánvalóan nem rendelkezhetnek egyes tárgyak, csak tárgyak összességei, azaz *halmazok*. Az „öt" mindazon halmazok közös tulajdonsága, amelyeknek öt elemük van.) Mégis, aligha volna helyes azt mondani, hogy a természetes számok aritmetikája *az anyagi dolgok alkotta véges halmazok* számosságainak elmélete (noha kétségtelenül ez eredetének *forrása*). Hiszen ha pl. megállapítjuk, hogy a magyar nyelvben kevesebb névelő van, mint személyes névmás, akkor is ezt az elméletet alkalmazzuk, de nem anyagi dolgok halmazaira. A természetes számok aritmetikája a véges halmazok számosságának elmélete, függetlenül attól, hogy miféle dolgok halmazairól van szó (hogy mik a halmazok elemei, az sem az elmélet felépítésében, sem alkalmazásában semmiféle szerepet nem játszik), és ezért, úgy vélem, ez az elmélet nem tekinthető természettudománynak.

A geometria (pontosabban: az euklideszi geometria) eredetét tekintve ugyancsak egy természeti jelenségkör vizsgálatából indul ki, amint erre neve („földmérés") is utal. Mégis, a geometria némely tételének a valósággal való szembesítése lehetetlen, sőt érthetetlen. Ez azon múlik, hogy a geometria fogalomkészletében olyan absztrakt-ideális tulajdonságok is szerepelnek, amelyek együttesen nem interpretálhatók térbeli-anyagi dolgok tulajdonságaiként. Így pl. anyagi dolgok bármiféle térbeli tulajdonságaiként értelmezzük is a „pont", „egyenes", „közte van" geometriai fogalmakat, nem találjuk meg a kísérleti bizonyítékát annak a geometriai tételnek, hogy egy egyenes két különböző pontja között végtelen sok pont van. (Az ilyen és hasonló példák azonban nem változtatnak azon, hogy a szóban forgó elmélet *alkalmazható* — sőt nélkülözhetetlen — anyagi tárgyak térbeli tulajdonságainak vizsgálatához. Egy *konkrét* feladat összefüggéseire vonatkozó adatokat a geometria nyelvére lefordítva, a megoldás során gyakran *ideális* fogalmakkal is kell dolgoznunk, a kapott megoldást azonban ismét képesek vagyunk *konkrétan*

interpretálni.) Következésképp a geometria sem természettudomány, bár mindenesetre matematikai modellje egy természeti jelenségkörnek. (Csak mellékesen jegyezzük meg: *több* olyan geometria létezik, amely praktikusan is egyformán jó modellje annak a jelenségkörnek, amelyet összefoglalóan „tér"-nek, „térbeliség"-nek nevezünk. Az euklideszi geometriát ezek közül csupán az alkalmazások nagy többségében egyszerűbbnek bizonyuló logikai szerkezete tünteti ki.) Még az is igaz, hogy a geometria egyes részei nem pusztán (a szó szűkebb értelmében vett) térbeli összefüggésekre alkalmazhatók. A többékevésbé világosan körülhatárolható érvényességi kör a geometria esetében éppúgy hiányzik, mint az aritmetika esetében.

Még kevésbé tekinthető természettudománynak a matematika egy-egy olyan ága, amely nem anyagi-természeti jelenségek egy bizonyos köréhez kapcsolódik, hanem vizsgálatának tárgya valamely már meglevő fejezetéből absztrahált és általánosított fogalomrendszer (pl. a végtelen halmazok elmélete, a különféle algebrai struktúrák elmélete stb.). Olyan matematikai elméleteket is ismerünk, amelyek eredetüket tekintve kifejezetten egy-egy *tudati* jelenségkör vizsgálatára jöttek létre. Ilyen elméletnek tekinthető pl. a matematikai nyelvészet és a matematikai logika.

Összefoglalva: úgy vélem, hogy a matematika materialista filozófiájának (a) el kell ismernie (a történeti tényekkel összhangban) a matematikának mint egésznek evilági, természeti eredetét; (b) hangsúlyoznia kell, hogy a matematika minden egyes ága valamilyen objektív jelenségkör vizsgálatából keletkezett (ez a jelenségkör lehet természeti, technikai, a természetinek valamilyen tudati tükröződése, beleértve a matematika már meglévő fejezeteiben megnyilvánuló tudati tükröződést is); (c) de ugyanakkor látnia kell, hogy a matematikai elmélet nem magának a kiindulásul szolgáló jelenségkörnek, hanem a jelenségkörből absztrahált *logikai struktúrának* a tanulmányozása, s e logikai struktúra az elmélet keletkezésében szerepet játszó jelenségkörön kívül esetleg más (az eredetitől talán nagyon távol eső) jelenségkörben is föllelhető. De nem szükséges, és nézetem szerint nem is helyes a matematikát természettudománynak minősíteni ahhoz, hogy a tudományos materializmus talaján maradjunk. A matematika természettudománnyá minősítése alighanem fölöslegessé tenné a természettudomány fogalmát, amennyiben analóg érvelés alapján minden tudományt természettudománnyá lehetne minősíteni.

A következő idézet azt mutatja, hogy *Rieger* álláspontja nemigen tér el az előbbi fejtegetésben foglaltaktól, kivéve azt az egyet, hogy a matematikát (véleményem szerint inkonzekvens módon) természettudománynak minősíti.

„Egy absztrakt autonóm matematikai nyelv individuum-konstansai[2] (nevezzük őket „tulajdonneveknek"), akár primitívek,[3] akár nem, maguk nem nevei térben és időben ténylegesen létező (és tapasztalatilag hitelesíthető) egyedi objektumoknak. Másrészt igaz az, hogy matematikai konstansok, főleg számnevek, egy bizonyos értelemben szerepelhetnek tényleges objektumok neveiként (pl. a 2 számnév mint a hélium atomszáma, vagy a 4 számnév mint a papírra rajzolt négy vonalból álló llll sorozat neve), ha az adott matematikai elmélet nyelvének egy másik tudományos vagy praktikus nyelvben való

[2] Ilyen indivíduumkonstans pl. a nulla a természetes számok elméletében, vagy az üres halmaz a halmazelméletben.

[3] Primitív konstansok az elmélet definiálatlan konstansai. Pl. a természetes számok elméletében szokás a 0-t definiálatlan (primitív) konstansnak tekinteni, az 1, 2, 3, ... konstansokat pedig definícióval bevezetni.

interpretációja korrekt . . . Valóban, egy absztrakt matematikai elméletnek más tudományra (elméletre) vagy közvetlenül a gyakorlatra való széles alkalmazhatósága éppen ebben a fontos lehetőségben rejlik. De éppen ez a tény mutatja, hogy a matematikai konstansoknak módszertanilag különféle objektív jelentésük lehet. (Egy konkrétan interpretált absztrakt matematikai elmélet tényleges eredete, illetve kezdeti intuitív fejlődése különböző természetű kérdések.)" (75. o.)

Hasonlóan szokatlan (és ugyancsak inkonzekvensnek tűnő) Riegernek a matematikai logikára adott definíciója: „Matematikai logikán a matematikai tények közötti következmény-reláció általános törvényeinek tanulmányozását értjük, míg a matematika e relációnak csupán egyes eseteit tanulmányozza (kijelentésein és tételein keresztül)". (9. o.) „Ha a matematikát természettudománynak tekintjük, akkor ez a nézőpont már maga után vonja, hogy felfogásunk szerint a matematikai logika mint alkalmazott matematika ugyancsak természettudomány, a szó egy megfelelően általános értelemben." (20. o.)

Úgy tűnhet, hogy e felfogás szerint egyrészt a matematikai logika *csak a matematika* logikája, másrészt hogy a következmény-reláció (amelynek tanulmányozása a logika feladata) *nem kijelentések, hanem tények* közötti reláció. Az első kérdésre még visszatérünk. A második kérdésre vonatkozóan a könyvben az alábbi részletesebb fejtegetést találjuk: „. . . a következmény-reláció lényegében nem maguk a matematikai tételek közötti reláció (noha e reláció egyes eseteit szükségképpen éppen ebben a formában ismerjük meg). Ez (ti. a következmény-reláció — *R. I.*) elsődlegesen az anyagi valóság azon — esetleg hipotetikus — aspektusai közötti reláció, amely nagyjából kifejezhető matematikailag, és csak másodlagosan a tételek közötti reláció. Ez a tény nem puszta proklamációja a tudományos materializmus filozófiai álláspontjának. Úgy véljük, hogy minden más álláspont komoly komplikációkhoz vezet a matematikai logika tényleges tárgya és a (lingvisztikai) matematikai nyelvelmélet vagy a matematikai gondolkodás pszichológiája közötti világos megkülönböztetés tekintetében. Nem kevésbé jelentős (a már említettekkel szoros kapcsolatban levő) komplikációk keletkeznek, ha megkíséreljük tisztázni a viszonyt a matematikai logika szintaktikai („formális") és szemantikai („materiális") aspektusa között, amennyiben más álláspontból közeledünk a matematikai logika természete felé." (25. o.)

Valóban, a logika törvényei nem *a priori* jellegüknél fogva igazak, hanem azért, mert az anyagi realitásban tömegesen előforduló szituációk bizonyos egyszerűsített összefüggéseit fejezik ki. Mégis, úgy tűnik, terminológiai túlzás azt mondani, hogy a következmény-reláció (akárcsak „elsődlegesen" is) nem kijelentések, hanem anyagi tények közötti reláció. Az persze helyes megállapítás, hogy a következmény-reláció elsődlegesen nem a szimbolikus alakban leírt matematikai kijelentésekben szereplő *szimbólumok közötti* reláció. „. . . a matematikai-logikai szimbolizmusnak nem csupán szintaxisa van (a megengedett kifejezések képzési szabályai), hanem saját jelentéstartalma is: a matematikai és a logikai szimbólumok valami helyén állanak. A szimbolizált matematikai tételeknek határozott értelmük van, kifejeznek valamit; lehetnek igazak és hamisak, éppúgy mint bármely más nyelvben — ezek valójában »tényleges mondatok«." (33. o.) Igen, a szimbólumok absztrakt matematikai fogalmakat jelölnek, a szimbolikus kifejezések ezen fogalmakra vonatkozó matematikai állítások, amelyek *az adott matematikai elméletben* igazak vagy hamisak lehetnek. De nem tudom, mi értelme lenne pl. *a halmazelméleten*

kívül („az anyagi valóságban") azon kijelentés igaz vagy hamis voltáról beszélni, hogy „minden végtelen halmaznak van megszámlálható részhalmaza". Nem hinném, hogy az idealizmusnak tett engedményként kellene elkönyvelni azt a magyarázatot, amely szerint a fenti, idézőjelek közé írt matematikai tételben olyan fogalmak szerepelnek, amelyeket nem közvetlenül az anyagi világ összefüggéseiből absztraháltunk, hanem amelyek reális eredetű fogalmak messzemenően idealizált általánosításai, de amelyek ennek ellenére (vagy talán éppen ezért) hasznos funkciót töltenek be az elméletben és közvetve az elmélet alkalmazásaiban is, és ezzel létjogosultságukat is igazolják.

Ha a közbeeső megfogalmazásokkal itt-ott vitázni is kényszerülünk, az alábbi, mintegy summázásnak tűnő megállapítással feltétlenül egyet kell értenünk: „Azzal, hogy a matematikai logikát a következmény-reláció tudományának nyilváníthatjuk, és nem magát a matematika (szimbolizált) nyelvét tesszük meg e reláció elsődleges hordozójává, a logikai szemantikát ténylegesen a logikai szintaxis fölé rendeljük (ahhoz hasonlóan, ahogyan az elméleti fizikát a matematikai fizika fölé rendelik)." (36. o.)

Ezzel kapcsolatban meg kell említeni Rieger könyvének egy olyan helyét, amely — a benne szereplő gondolatok kissé tömör kifejezése folytán — félreértésekre adhat alkalmat (különösen akkor, ha nem vetjük össze a szerző egyéb filozófiai jellegű eszmefuttatásaival). A 2. fejezet 1. szakaszára gondolok, amelynek már a címe — *Matematikai logika és matematikai nyelv mint materiális jelrendszer* — is félreérthető: azt a gondolatot ébreszti, mintha a szerző az ún. *formalista iskola* „papírmaterializmusának" álláspontját vallaná. Az említett iskola filozófiája szerint ugyanis a matematika értelem nélküli (de „materiális") jelekkel végzett értelem nélküli (de „precízen szabályozott") manipulációk elmélete. Ám lássuk a kritikus szövegrészt:

„Mint a matematika bármely más alkalmazását, úgy a matematikai fogalmaknak és módszereknek a logikára való alkalmazását is végső fokon a logikai törvények legegyszerűbb intuitív időbeli és térbeli (mennyiségi) »materializált« előfordulásaira kell alapozni." (Eddig egyetértünk.) „Persze ezek nyelvi előfordulások, azaz, mondjuk, írott matematikai nyelven, betűk és jelek sorozatai és ilyen sorozatok sorozatai segítségével realizált előfordulások, azaz mondatok. Mindezek papírra írt, nyomdafestékből (vagy tintából vagy grafitból) álló anyagi objektumok, bizonyos speciális elrendezésben." (26. o.)

Ami a szakasz címében is és az idézetben is zavaró, az a „materiális", „anyagi" jelzők látszólag indokolatlan szerepeltetése. Kinek jutna eszébe kétségbe vonni, hogy egy papírra írt szöveg anyagi objektum (is!)? Miért kell ezt jelezni, hacsak nem arra akarunk kilyukadni, hogy a logikai törvények „materializált" előfordulásai „nyomdafestékből stb. álló anyagi objektumok" bizonyos rendszerei? Korábbi idézeteink erősen valószínűsítik, hogy Rieger nem vallotta a formalisták nézeteit. De akkor mivel magyarázható a fenti fogalmazás?

Az persze nem vitás, hogy a matematikai logika egyik lehetséges alkalmazási területe: fizikai jelekből álló jelsorozatok bizonyos összefüggéseinek leírása. Ez a matematikai logika kibernetikai alkalmazása; erre utal Rieger is az iménti idézetet követő mondatában: „Sőt az alapjelek más jellegű objektumok is lehetnek, nemcsak betkű; lehetnek pl. elektromos vagy mágneses impulzusok sorozatai, vagy töltések egy elektronikus »gondolkodó« készülék (gép) részeiben."

Az is világos, hogy miután a következmény-reláció legegyszerűbb összefüggéseit a nyelvi megjelenési formából absztraháltuk és jelekkel formalizáltuk, kidolgozhatjuk e reláció absztrakt-formális elméletét, egy olyan logikai algebrát, amelyben a jelek eredeti jelentésével nem kell tovább törődnünk. Az imént idézett szövegrész szándéka a konkrét nyelvi-logikai szférából az absztrakt-formális szférába való átmenet megértésének előkészítése. De annak hangsúlyozása, hogy a jelek materiális objektumok, ebben az összefüggésben éppoly félrevezető, mint ha Beethoven valamely szimfóniájának interpretálásában a fő hangsúlyt arra helyeznénk, hogy a hang — anyagi közeg rezgése.

Visszatérve arra a kérdésre, hogy a matematikai logika *csak* a matematika logikája-e, a könyv más helyén Rieger enyhít eredeti merev álláspontján. A matematikai logika és az általános logika kapcsolatára vonatkozó nézetei annyira figyelemreméltóak, hogy érdemes itt részletesen idézni őket:

„A szerző nincs képesítve azon kérdés eldöntésére, hogy mi az általános logika és hogyan kell érteni a különbséget a formális és a nem-formális vagy dialektikus logika között; ez a logikusok és a filozófusok feladata. Más természetű a probléma, ha arra a kérdésre keresünk választ, hogy a matematikai logika módszerei alkalmazhatók-e szélesebben (magán a matematikán kívül) a logikára mint egészre, abban az értelemben, hogy helyettesítheti-e a tradicionális formális logika primitív formális módszereit, esetleg még a modernebb induktív logika módszerit is (pl. J. S. Mill kánonja értelmében). Véleményünk az, hogy a matematikai logika rohamos fejlődése mind terjedelemben, mind mélységében, beleértve technikai alkalmazhatóságát is, összehasonlítva a tradicionális logika sterilitásával, egyértelmű választ ad. Valóban, a tradicionális formális logika és a (J. S. Mill-féle) induktív logika bármely egzaktan fogalmazott szabálya vagy a matematikai predikátum-logika formalizmusára vonatkozó valamely tétel igen speciális esetének bizonyul, vagy befoglalható egy alkalmas speciális formalizmus keretébe. Némileg bonyolultabb a probléma egyéb olyan, kevésbé világos nézetekre vonatkozóan, amelyeket hagyományosan az általános logikához tartozónak tekintettek (pl. az azonosság elve, az elégséges alap elve), vagy az általános logika fő tárgyát, ti. a helyes logikai gondolkodást illetően. Nyilvánvaló, hogy a matematikai logika nem láthatja el az általános logikát kutatási tárgyával (legföljebb hozzájárulhat megismeréséhez). A legkevésbé sem tagadhatjuk, az általános logika raison d'etre-jét,[4] és nem kísérelhetjük meg a matematikai logikára való redukálását. Másrészt minden logikus számára kétségtelen és elengedhetetlen követelménynek tűnik a matematikai logika általános módszereinek alkalmazni tudása, néhány tudománnyal való ismeretség (pl. nyelvészet, jog, történelem, filozófia), és a logikai problémák tanulmányozása azon a konkrét anyagon, amelyet e tudományokban a következtetések nyújtanak." (23—24. o.)

Úgy hisszük, ezek a fejtegetések nagyon komolyan szólnak a logika tudományának hazai műveihez és pedagógusaihoz is.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy Rieger nézetei a matematikáról és a matematikai logikáról, egészében és a részletek többségében is, összhangban vannak a tudományos materializmus filozófiájával, noha egyes terminológiai kérdésekben és egyes meghatározásainak formulázásában álláspontját vitathatónak véljük. Művét értékes hozzájárulásnak tekinthetjük a matematika materialista filozófiájához.

[4] Létezésének értelmét, létjogosultságát.

Bár Rieger könyvének szakmai méltatása nem e folyóirat feladata, mégis hadd szóljak néhány szót a könyvről mint matematikai monográfiáról is. E munka a matematikai szakirodalomnak komoly nyeresége. Bizonyos tekintetben tankönyv jellegű, noha egyáltalán nem kezdőknek szól. A szerző szinte művészi egyensúlyérzékkel ötvözi össze tárgyának intuitív-szemléleti nyersanyagát az absztrakt matematikai formalizmussal, és rendkívül jó pedagógiai érzékkel tárja föl a legabsztraktabb algebrai struktúrák szerepét a matematikai logika szintaxisában és szemantikájában. Sajnálatos, hogy a szerzőt korai halála megakadályozta abban, hogy tervezett művét teljes egészében felépítse.

Ruzsa Imre

Még egyszer (talán utoljára) az egyértelmű meghatározottság elvéről

Elnézést kérek a tisztelt olvasótól, hogy a jelenségek egyértelmű meghatározottságáról folyó vitához még mindig van valami hozzátennivalóm. Enyhítő körülményül csak azt hozhatom fel, hogy megjegyzéseim egyre rövidebb terjedelműek (s ezért remény van kiapadásukra), s évenként csak egyszer jelentkezem velük (amiben persze szerepe van a *Szemle* sajnálatosan hosszú átfutási idejének).

Elválaszthatatlan vitapartnerem, Szabó András, legutóbbi válaszában (*Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz). két olyan új érv van, amelyre szeretnék röviden reflektálni. Az egyik szerint a jelenségek ontológiailag egyértelmű meghatározottságát valló koncepció figyelmen kívül hagyja azt az alapvető marxista tételt, hogy a jelenségek szakadatlanul mozognak, „soha sincsenek önmagukkal abszolút azonos állapotban", a másik szerint pedig a szóban forgó koncepciót az, hogy a jelenségek végtelen jelenséghalmaz által történő meghatározottság vallja; önellentmondóvá s így teljesen tarthatatlanná teszi.

1.

Lássuk először az első érvet. Szabó András szerint a jelenségek szakadatlan változása, mozgása összeegyeztethetetlen a jelenségek ontológiai egyértelműségével. Feltételezését a következőkkel kívánja alátámasztani:

„Az abszolút egyértelműség feltételezése már csak azért is abszurd, mert a jelenségek soha sincsenek *önmagukkal abszolút azonos állapotban!* A *mozgás* abszolút jellege folytán minden jelenség minden 'itt'-ben és 'most'-ban önmaga is és más is, önmagával azonos állapotáról és ennek meghatározottságáról tehát ebből a szempontból is csak *relatív* értelemben lehet beszélni." (1134. o.)

Eszerint tehát már maga a kérdésem — ti. hogy miért olyanok a jelenségek, amilyenek — hibás. Ha ugyanis az önmagukkal abszolút azonos állapotban levő jelenségek egyértelmű ontológiai meghatározottságát még be is lehetne bizonyítani (ami Szabó András szerint más érvek alapján szintén bizonyíthatatlan és hamis tétel), az a tény, hogy a jelenségek nemcsak azonosak önmagukkal, hanem egyben mások is — avagy hegeliesen: a jelenségeket az

azonosság és nem-azonosság azonossága jellemzi —, eleve lehetetlenné teszi egyértelmű determináltságukat.

Nézetem szerint Szabó András új érve nem kellően megalapozott, a szóban forgó összeegyeztethetetlenséget nem bizonyítja.

Induljunk ki a következő kérdésből: vajon van-e különbség a determináltság *jellege* szempontjából a jelenségek azonos és nem-azonos *mozzanatai* között? E kérdésre Szabó nyilván azt fogja válaszolni, természetes, hogy nincs, hiszen nem is választhatók el mereven egymástól, valamennyien egy-sokértelműen determináltak. Ha azonban elismeri a jelenségek kétféle mozzanatainak azonos jellegű determináltságát (hiszen nyilvánvalóan nem állíthatja azt, hogy más-másféleképpen determináltak), akkor ez mit sem változtat determináltságuk jellegén. Más szóval: a jelenségek ún. dialektikus azonosságának elve, amely szerint a jelenségek azonosak önmagukkal, de ugyanakkor mások is, minden különösebb nehézség nélkül beleilleszthető az ontológiai egyértelmű meghatározottság koncepciójába. Ez a megállapítás logikusan következik az egyértelmű meghatározottság egyetemességének elvéből, abból, hogy e koncepció szerint az összes jelenségek összes mozzanatai — tehát változó mozzanatai is — egyértelműen meghatározottak.

Természetesen lehet a dialektikus azonosság elvét úgy is értelmezni, hogy a változás következtében tulajdonképpen nincsenek is jelenségek, mert létrejöttük „pillanatában" már mások, és így tovább. Ez az értelmezés azonban relativisztikus lenne, eszerint a változás elnyelné az azonosságot, ezért nem feltételezhetem, hogy Szabó András is így magyarázná a dialektikus azonosság elvét. Ennek ellenére megjegyzem, hogy az egyértelmű meghatározottság elvével még egy ilyen koncepció sem lenne összeegyeztethetetlen, mert ebben az esetben a szakadatlan és kizárólagos változás egyértelmű meghatározottsága tételeződnék. E szélsőséges értelmezésre tulajdonképpen csak azért tértem ki, hogy mintegy „ad absurdum" is kimutassam: az egyértelmű meghatározottság a determinizmus egyik legabsztraktabb — ha nem a legabsztraktabb — elve, amely elvontságánál fogva nincs egy szinten a jelenségek azonosságának problémájával, hanem eggyel magasabb szintet képviselve a legkülönbözőbb azonosság-koncepciókat is elbírja. Az egyértelmű meghatározottság tehát egyaránt összeegyeztethető mind azzal a koncepcióval, amely a jelenségek holt azonosságát, mind azzal, amely azonosságuk és változásuk egységét, mind pedig azzal, amely abszolút változásukat vallja.[1]

Ennek alapján választ adhatunk arra is, hogy hibás-e a „miért olyanok a jelenségek, amilyenek?" kérdés feltevése. Nyilvánvalóan nem — amennyiben az „olyanok" kifejezést nem a holt azonosság alapján, hanem a dialektikus azonosság elvének analógiájára az azonosság és változás egységének értelmezzük: a jelenségek „olyansága" egyaránt magában foglalja az azonosságot *és* a változást.

[1] Nem térek itt ki arra a vitára, mely az utóbbi időben a marxista filozófusok egy része között arról folyik, hogy helytálló-e a klasszikusok által is helyeselt gondolat a mozgás ellentmondásosságáról, amely szerint egy jelenség egy és ugyanabban a pillanatban van is egy helyen és ugyanakkor nincsen. E vitának nyilván kihatása lesz a dialektikus azonosság koncepciójának értelmezésére is. A kitérést ezért mellőztem, mert, ahogy a fentiekből kitűnt, az egyértelmű meghatározottság elvének érvényessége nem függ attól, hogy a vita során melyik koncepció bizonyul igaznak.

2.

Nézzük a második érvet. Ezt Szabó András a cikke végén egész mondanivalójának megkoronázásául mondja el, nem titkolva, hogy ettől várja az egyértelmű meghatározottság elvének végleges megsemmisülését. Az érvet azért tartja különösen lényegesnek, mert ez az első olyan ellenvetés, amely nem kívülről, hanem belülről támadja a koncepciót, alapvető önellentmondásossággal vádolva. Az önellentmondást szerinte az tartalmazza, hogy a jelenségek ontológiai egyértelmű meghatározottságának koncepciója egyfelől azt állítja, hogy ugyanazokból a determinánsokból nem születhetnek különböző okok, mert „miféle determináltság az, amely mellett ugyanazokból a determinánsokból különböző eredmények is születhetnek?" (1135. o.), másfelől viszont elismeri, hogy minden jelenségnek végtelen számosságú determinánsa van. Ez Szabó András szerint azonos azzal, hogy minden jelenséget az egész világegyetem határoz meg: „Miután a meghatározottságok *kimeríthetetlensége* tekintetében a jelenségek azonosak, a létrejövő események *mindegyikét* a világegyetem egészének kell meghatároznia ahhoz, hogy determináltságuk biztosan 'teljes' legyen" (uo). Hogyan lehetséges akkor — teszi fel Szabó András ezután a kérdést (uo.) —, hogy ugyanaz a világegyetem mint azonos determináló tényező a legkülönfélébb jelenségeket hozza létre, amikor az egyértelmű meghatározottság koncepciója szerint ugyanaz a jelenség-komplexum nem hozhat létre különböző eredményeket? Következésképpen a jelenségeknek a világegyetem egésze által való determináltsága és „az azonos okokból nem születhetnek különböző eredmények" elve között áthidalhatatlan ellentmondás feszül.

Ahhoz, hogy eldönthessük, vajon valóban ilyen önellentmondáshoz vezet-e az egyértelmű meghatározottság koncepciója, először is azt kell tisztáznunk, hogy a vélt ellentmondás két pólusa helyesen lett-e felállítva? Ami a két pólus egyikét illeti, ott nem lehet vita: az egyértelmű meghatározottság koncepciója valóban involválja azt az elvet, hogy azonos determinánsokból nem születhetnek különböző okozatok. Nem így áll azonban a helyzet a másik tételével, amely szerint a jelenségeket az egész világegyetem determinálja. Ilyen állítás az egyértelmű meghatározottság híveinek írásaiban nem található, sehol sem állítják azt, hogy a jelenségeket maga az egész világegyetem determinálja.

De vajon nem jogosan következtet-e Szabó András arra, hogy ha „expressis verbis" nem is található meg a világegyetem egésze által történő meghatározottság gondolata az egyértelmű meghatározottság koncepciójában, mégis az a nézet, amely szerint a jelenségeket végtelen számosságú determináns határozza meg, lényegében azonosnak tekinthető azzal, hogy a jelenségeket maga a világegyetem egésze determinálja?

Úgy gondolom, hogy ez az azonosítás hibás, sőt annak feltételezése, hogy a végtelen számosságú determináns egyet jelent magával a világegyetemmel, egyenesen *abszurd* gondolat. Egy jelenség determinánsainak végtelen számossága nem azonosítható a világmindenség egészével. Determináns ugyanis csak az a tényező, amely valamilyen formában *ténylegesen hat* egy adott jelenségre (vagy jelenségcsoportra), márpedig a világmindenség jelenségeinek óriási többsége elvileg nem hathat és gyakorlatilag nem is hat egy meghatározott jelenségre.[2]

[2] Érdemes és szükséges lenne részletesebben foglalkozni a determinánsok hatásfokuk alapján való osztályozásával, ehelyütt azonban ezzel — mivel a vita lényegét alapvetően nem érinti — nem foglalkozunk.

Vizsgáljuk meg mindezt egy egyszerű mechanikai példán, amelyet Szabó András is felhoz és elemez, mégpedig éppen a végtelen meghatározottság vonatkozásában. Az elhajított kő példáján nem nehéz kimutatni, hogy aki azt állítja, hogy egy feldobott és meghatározott helyre leeső kő mozgását az egész — folyton változó — világmindenség determinálja, az tulajdonképpen kénytelen lenne olyan elavult fizikai elveket vallani mint a Newton korából ismeretes „távolhatás" elve, amely szerint a testek gravitációs hatása időtlen, tehát bármely test bármilyen távolságból azonnal hatást gyakorol minden más testre. Ezzel szemben már Maxwell kimutatta, hogy az elektromágneses hullámzás véges sebességgel terjed, s később a relativitáselmélet kidolgozása nyomán a „távolhatás" elve végleges vereséget szenvedett. Kiderült, hogy a gravitációs hatás terjedéséhez is időre van szükség. Ennek következtében elvileg lehetetlen, hogy egy kő pontos földreérését gravitációs vonatkozásban a világmindenség egésze határozza meg, a világmindenség égitesteinek túlnyomó többsége már csak időbeli akadályok miatt sem gyakorolhat semmiféle befolyást az eseményre, s ezért nem is tekinthető determinánsnak.

Ha azonban ez így van egy egyszerű, lényegében mechanikai törvények által meghatározott esetben, akkor még sokkal inkább így van egy bonyolultabb esetben, így pl. még kevésbé lehet arról beszélni, hogy egy távoli csillagrendszernek befolyása lenne a vietnami háború mai eseményeire.

A jelenségek végtelen számosságú determináns által történő meghatározottsága tehát egyáltalában nem jelenti azt, hogy minden jelenségnek ugyanazok (ti. a világmindenség jelenségei „en bloc") lennének a determinánsai, így tehát nem állhat elő az a Szabó András által feltételezett ellentmondás, hogy ugyanazon determinánsokból különböző eredmények születhetnének.

De tételezzük fel, hogy a végtelen számosságú determinánson valóban a világegyetem egésze értendő. Vajon ebben az esetben tényleg fennállna az az önellentmondás, amelyet Szabó András megpróbált kimutatni? Nézetem szerint az önellentmondás akkor sem léteznék, ha elfogadnók a — hibás — előfeltevést, amely szerint minden jelenséget a világegyetem egésze determinál.

Mielőtt az önellentmondás hiányának elvi okaira rámutatnék, vizsgáljunk meg előbb egy egyszerű példát. Amikor Magyarországon tél van, Argentínában nyár. Feltételezve, hogy mindkét jelenséget az egész világegyetem határozza meg, nem tagadhatjuk, hogy a determinánsok közül, amelyeknek következtében az egyik helyen tél, a másikon nyár van, alapvető szerepe van a Napnak. Hogyan lehetséges, hogy ugyanaz a Nap Magyarországon telet csinál, Argentínában pedig nyarat? A magyarázat nagyon egyszerű: a Föld tengelyferdesége és Nap körüli keringése következtében a napsugarak nem ugyanabban a szögben érik Magyarországot, mint Argentínát. Ha figyelembe vesszük azt — az egyikünk által sem tagadott — dialektikus determinista elvet, amely szerint a determinánsok nemcsak külső tényezők, hanem a determinációban maga a determinált dolog is közrejátszik, akkor kiderül, hogy már egyetlen külső determináló tényező is különféleképpen hathat, aszerint, hogy milyen jelenségre hat és milyen viszonyban áll vele. Példánkban Argentínában a Föld felszíne más szöget zár be a napsugarakkal, mint Magyarországon, s ez döntően közrejátszik a hőmérséklet alakulásában.

Ety másik, talán még egyszerűbb példa. A fűtött szobában levő tárgyak hőmérsékletére vitathatatlan determináló hatással van a kályha hőfoka. Ám ugyanaz a fűtőtest az őt megcsókoló bolondot megégeti, míg a mellette levőt már csak kellemesen melegíti. Míg az előbbi példában a napsugarak beesési

szögének, most a kályhától való távolságnak különbsége miatt változott a determináló hatás.

Megsértik-e ezek a jelenségek az egyértelmű meghatározottságot valló koncepciónak azt az alapelvét, hogy ugyanazokból a determinánsokból nem születhet különböző eredmény? Nyilvánvalóan nem, mert bár mindkét példánkban az egyik determináns azonos maradt (a Nap, a kályha), a másik determináns — illetve a determinációs viszony (a napsugarak és az Argentína, illetve Magyarország felszíne által bezárt szög; a bolond és a normális ember távolsága a forró kályhától) — változott, tehát a különböző eredmények részben különböző eredmények részben különböző determinánsoknak voltak a következményei.

Persze egy esetben valóban úgy ítélhetnénk meg a világegyetemet, hogy minden jelenséget egyformán, azonos módon determinál. Ehhez nem kellene mást tennünk, mint a világegyetemet és benne az összes jelenségeket egy olyan „éjszakának felfognunk, amelyben minden tehén fekete" — és amelyben minden egyenlő viszonyban van minden mással —, azaz amely tulajdonképpen differenciátlan homogén azonosság. Távol áll azonban tőlem, hogy ezt a mechanikus materializmust alapvetően jellemző értelmezést éppen vitapartneremnek tulajdonítsam.

Összefoglalva: akár azonosítjuk — helytelenül — a jelenségek végtelen számosságú determináns által történő meghatározottságát a világegyetem egésze által megvalósuló meghatározottsággal, akár — helyesen — nem: semmiképpen sem áll elő egy olyan önellentmondás, amely az egyértelmű meghatározottság koncepciójának immanens egységét veszélyeztetné.

Befejezésül — egyes félreértések elkerülése érdekében — szeretném ismét aláhúzni, hogy a Szabó András és köztem felmerülő vita a determinizmus egy — habár nézetem szerint igen lényeges — részproblémájára vonatkozik, s ha nézeteit e probléma vonatkozásában nem tartom következetesen deterministának, ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy a determinizmus gazdag problematikájának más területein ne értenék számos kérdésben egyet vele. Így pl. az etikai magatartás determináltságát vagy a szocializmus megteremtésének szükségszerűségét illető — utóbbi időben kifejtett — nézeteivel alapjában egyetértek az általa megbírált nézetekkel szemben.

Földesi Tamás

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A dialektikus materializmus determinizmusa[1]

A marxista filozófiai irodalom régen tartozik már a dialektikus materialista determinizmus mélyreható elemzésével. Mint ismeretes, Marx és Engels csak töredékes megjegyzések formájában, más témákhoz kapcsolódva, és leggyakrabban a mechanikus (materialista) determinizmus bírálata kapcsán foglalkoztak ezzel a problémával. Lenin a determinizmus kérdésében a machistákkal vitatkozott, ezzel magyarázható, hogy nála a „meghatározottság — érzetek, eszmék rendje" koncepcióval szemben a meghatározottság anyagi jellege domborodik ki, s a mechanikus és dialektikus determináltság különbségére kevesebb figyelmet fordít. A marxista irodalom mindmáig gyakran csak deklarálja, hogy a marxizmus „másképpen" értelmezi a determináltságot, mint a mechanikus materializmus, ti. *dialektikusan*. De hogy miben áll determinizmusunk dialektikája, azt többnyire csak negatív formában sikerül megadnunk: *nem* tekinthetjük egyértelműnek a meghatározottságot; *nem* tekintjük szigorúnak, teljesnek a determinációt; *nem* tekintjük kizárólagosnak a szükségszerűséget (hanem elismerjük a valószínűségi determinációt is) stb. Csakhogy e negatív jellemzések még fogalmilag is tisztázatlanok: nincs egyetértés abban, mit értsünk a meghatározottság egyértelműsége vagy nem-egyértelműsége, a determináció szigorúsága vagy „lágy"-sága (soft), teljes vagy nem teljes volta, szükségszerű *vagy* valószínű jellege alatt, s ez a determinizmus körül folyó heves viták forrása. Mindez visszavezethető arra, hogy a dialektikus materialista determinizmussal kapcsolatos munka három részterületre töredezett szét, s ezek között hiányzik az egység. Így e részterületek mindegyikén bizonyos fokig deklaratív, elméletileglogikailag megalapozatlan megállapítások születnek, amelyek elsősorban az empiria egyes részterületeire támaszkodnak, s ezért filozófiai általánosságuk nem kielégítő. E három részterület — nézetem szerint — a következő: a dialektikus determinizmus-koncepció absztrakt elemzése a mechanikus koncepcióval (és csak azzal!) összevetve; az egyetemes összefüggés egyes típusait kifejező kategóriák elemzése — megint csak e kategóriák mechanikus elemzésével, nem pedig a determinizmus-koncepcióval és a többi kategória rendszerével összevetve; a konkrét szaktudományos problémákban felmerülő összefüggések elemzése, elsősorban azon az alapon, hogyan *nem* szabad értelmezni, általánosítani ezeket a problémákat.

Nos, Parnyuk könyvének fő értéke éppen az, hogy a dialektikus materializmus determinizmusát nem a mechanikus determinizmus ellentettjeként, hanem önállóan, mint a dolgok viszonyainak rendszerét, a mozgás és nyugalom dialektikájából fejti ki, nem külön-külön tárgyalja az egyes összefüggés-típusokat, hanem determinizmus-koncepciójának rendszerében, mint a determináció oldalait, dialektikusan ellentmondásos vonásait, s nem vész el a szaktudományos eredmények „megdialektizálásában", hanem mint az adott, konkrét összefüggés oldalait elemezve, szervesen illeszti őket determinizmus-koncepciójába.

A világot dolgok és összefüggések világának tekintve azt hangsúlyozza a szerző, hogy az összefüggések, a dolgok kölcsönviszonyai éppen annyira feltételezik a a dolgoknak a létét, mint megfordítva: a dolgok a kölcsönviszonyok létét. A kölcsönviszony a dolgok természetének megnyilvánulása, a dolog pedig kölcsönviszonyainak összessége. „A marxista determinizmus alapja a dolgok egyetemes univerzális kölcsönviszonyának, kölcsönhatásának elve. A kölcsönhatás azonban az egymást deter-

[1] М. А. Парнюк: Детерминизм диалектического материализма. Изд. „Наукова Думка", Киев 1967. 258 о.

mináló szubsztanciák kölcsönös determinációjában csak közelítő módon, mint közvetlen azonosság jelentkezik." (7. o.)

Parnyuk a determinációt a kölcsönviszony *egyik*, mégpedig aktív módjának tekinti, kirekesztve a determinációból a kölcsönviszony passzív, funkcionális- strukturális, alaki stb. oldalait. Ez viszont — azon túl, hogy a passzív oldal aspektusainak értelmezésére nincs alkalma — azzal jár, hogy egyrészt a determináció lényeges és általa is tárgyalt formáit (pl. az oki viszonyokon kívül a szükségszerűséget és a véletlenséget, sőt a törvényt, ezen belül a statisztikus törvényt), másrészt pedig az abszolút és relatív viszonyát, a feltétel és a feltételezett viszonyát is (amelyeket pedig mint a determináció oldalait éppen ő emelt ki nagyon helyesen) kénytelen genetikus viszonynak, kiváltó és létrehozott viszonyának értelmezni. „A determinizmus kategóriáiban a kölcsönhatás létrehozó, eredményre vezető oldala tükröződik. A kölcsönhatásban az egyik oldal létezésének puszta ténye nem függ a másik oldal létezésétől. A determináció összefüggése feltételezi, hogy az egyik jelenség keletkezését és létezését a másik jelenség határozza meg, az egyik jelenség a másik által közvetítődik." (8. o.) A dolgokat azon tulajdonságuk miatt tekinti determináltaknak, hogy külső tényezőktől függnek, így a determináció csakis a dolgok végességéből ered. E felfogás szerint a dolgok önállóságuk és belső végtelenségük miatti öndeterminációját nem tekinthetné determinációnak. Ebben az első fejezetben kifejtett e koncepcióban az önmozgás *szembekerül* a determinációval, s nem tükrözhető a determinizmus kategóriáival. De szembekerül az egész későbbi részletes kifejtéssel is, amelynek során a szerző kénytelen elismerni: „A dolog viselkedését mind magának a dolognak a belső természete és struktúrája, mind pedig külső determináns faktorok meghatározzák. Minden elméletnek, amely a dolgot megmagyarázza, össze kell egyeztetnie az öndeterminációt és a más faktorok általi determinációt". (40. o.) A determináció valamennyi típusának említett későbbi részletes tárgyalásánál végigvonul a determinizmus leszűkítésének, illetve általános meghatározottságként való értelmezésének ellentmondása, annak ellenére, hogy — igen helyesen — a különböző determinációs viszonyokat, a determináció egyes típusait egyazon determinációs folyamat oldalainak tekinti, amelyek kölcsönösen átszövik egymást és nem létezhetnek tiszta formában. A determinizmus leszűkített értelmezése ellentmondásra vezet a szerző által tárgyalt páros kategóriáknál is (közvetlen-közvetített, abszolút-viszonylagos, alap-következmény stb.). Ezeket mint a determinizmus kategóriáit tárgyalja, noha egy-egy tagjuk — ellentettjével szoros egységben — mindig éppen a dolgok feltétlen, független, önmozgó, öndeterminálló jellegét fejezi ki.

Ugyanez a probléma vetődik fel a feltétel és a feltételezett megkülönböztetésénél. Mintha a szerző megfeledkezett volna arról a szándékáról, hogy a determinációt mint az összefüggések egyik, ti. aktív fajtáját tárgyalja, külön fejezetet szentel a „feltételek általi determinációnak", ahol is feltételek alatt azokat a faktorokat érti, amelyektől függ ugyan a változás, de amelyek maguk nem produkálnak változást.

Az oki viszonyt Parnyuk a létrehozás sajátos módjának, a determináció *egyik* fajtájának tekinti, olyan fajtájának, amelyben a determinációs viszonyok dinamikus, létrehozó, genetikus jellege különösen jól megnyilvánul. (111. o.) Később azonban — amellett, hogy adós marad a determináció más létrehozó, de nem oki fajtájának vagy fajtáinak bemutatásával — az oki viszonyt a folyamat belső oldalának tünteti fel, ahol a hatás a dolog belső természetétől függ, és a következményben mindig van valami, ami nem az okban, hanem a feltételekben volt meg. (114. o.) „Az ok az új valóságot egyik vonatkozásban determinálja, a feltételek másik vonatkozásban. Az, ami az új valóságban az októl függ, az a következmény, ami az új valóságban a feltételektől függ, az a feltételezett" — írja (136. o.) —, de a „feltételezett" tartalmát nem fejti ki. Az okságot azonban mindennek ellenére mégis teljes, egyértelmű, meghatározott, „hard" determinációnak jellemzi.

Az említett ellentmondás végigvonul a szükségszerűség és a véletlenség tárgyalásán is. Míg egyfelől — igen helyesen — hangsúlyozza, hogy a szükségszerűség *minden* oki összefüggés oldala, míg maga nem feltétlenül okságí, hogy a valóság *minden* területén *minden* determinációs típus jelen van, hogy „a jelenség véletlen módon függ a kísérő (kiegészítő) faktoroktól, ... (amelyek) nem az adott jelenség tartalmát, természetét *határozzák meg*, hanem csak létezésének konkrét formáját az adott vonatkozásban" (139—140. o.), addig másfelől a szükségszerűséget a *teljes* determinációval, a véletlent a (teljes) meghatározatlansággal hozza kapcsolatba: „A dolgok, jelenségek véletlenként lépnek fel azokhoz a (külső vagy belső) faktorokhoz képest, amelyektől az

adott oldalról *nem függnek.*" (139. o. Kiemelések — F. J.)

Egyszer a szükségszerűséget nevezi konkrétnak, minden egyes dologra vonatkozónak, máskor pedig a véletlent köti — megkülönböztetésül! — az egyedi viszonyokhoz: „A véletlen a kivétel az általános alól, kivétel a törvény alól, mivel nem a determináló faktorok adott állandó összessége szüli, hanem valamilyen nem-állandó, változó, időleges, mellékes faktor." (140. o.)

Ilyen ellentmondások mellett a szükségszerűség és a véletlenség elválaszthatatlanságáról szóló deklarációk nem oldhatják meg a problémát: vajon a véletlenség kategóriáját a meghatározatlanság, függetlenség megjelölésére kell-e használnunk (de akkor miért a determinizmus kategóriája), vagy pedig az egyedi nemáltalános függés megjelölésére (de akkor miben különbözik a szükségszerűség a törvényszerűségtől?). A szükségszerű és a törvényszerű (egyébként nemcsak Parnyuknál előforduló) önellentmondó összemosásának tipikus példáját találjuk a *Törvényszerűség és káosz. Törvény* c. fejezet bevezető soraiban: „A determinizmus a függőségi viszonyok elméleti visszatükröződése, annak a ténynek a visszatükröződése, hogy minden meghatározott faktoroktól függ és szükségszerűen végbemegy a faktorok fennállása esetén. A függőség lehet véletlen, egyes, egyszeri, nem ismétlődő, szabálytalan, rendezetlen, nem tartós. A függőség lehet szükségszerű, általános, szisztematikusan ismétlődő, tartós, szabályos, rendezett, meghatározott törvényeknek megfelelő." (179. o.)

Ebben a fejezetben egyébként — a szovjet szakirodalomban meglehetősen elterjedt módon — keveredik a „törvényszerűség" és a „törvény" fogalma. Az előbbi „a törvénnyel való összemérhetőséget, a törvénynek való megfelelést" jelenti, s mint ilyen a determinációnak csak egy oldala. Az utóbbit így határozza meg a szerző: „A törvények az egyes dolgok más dolgok általi determinációjának immanens formái" (180. o.) — ami ismét arra utal, hogy a determinációt mint kiváltást értelmezi. Később viszont, amikor — más összefüggésben — újra szükségessé válnék a determináció általánosabb értelmezése, a következőket írja: „Minden törvénynek funkcionális függőség jellege van, s nemcsak minőségi, hanem mennyiségi formában is formulázható. A funkcionális függés azt jelenti, hogy az egyik dolog megváltozásának megfelel a másik teljesen meghatározott megváltozása, hogy az egyik mennyiség értéke teljesen determinálja a másik értékét, hogy az összefüggés oldalai szimmetrikus kölcsönviszonyban vannak." (181. o.)

Összefoglalásul elmondható, hogy a könyv célkitűzése, problémafelvetése igen időszerű. A felvetett problémák azonban következetesebb, egyértelműbb kidolgozást kívánnának, mind az említett vonatkozásokban, mind a determinációs típusok objektivitása és rájuk vonatkozó ismereteink megkülönböztetése vonatkozásában (különösen a valószínűség tekintetében, ezt ugyanis, saját célkitűzéseivel ellentétben, nagyrészt szubjektív értelemben tárgyalja a szerző). Ennek híján a részmegoldások esetleges értékei is nehezen bonthatók ki. Teljes mértékben egyet kell értenünk azzal a könyvön (bár szintén nem elég következetesen) végigvonuló gondolattal, hogy a különböző determinációs típusok, viszonyok, formák lévén csak oldalai a dolgok kölcsönhatásából származó determinációnak, nem különülhetnek el maguktól a dolgoktól, nem léphetnek fel mint a dolgok meghatározói. Ahogyan ezt a szerző törvénnyel kapcsolatban félreérthetetlenül kifejti: „A törvények nem emelkednek a dolgok fölé, nem teremtik a dolgokat, nem determinálják a dolgokat és nem határozzák meg a dolgok mozgását ... Nem a törvények, hanem a dolgok, méghozzá a mozgó, változó dolgok determinálják egy folyamat ilyen vagy olyan lezajlását, más dolgokat." (180. o.)

Fodor Judit

Nyelv és gondolkodás[1]

A tanulmánykötet a Szovjetunió Tudományos Akadémiája három intézete (Nyelvi és Irodalmi, Filozófiai és Jogi, valamint Nyelvtudományi Intézet) által közösen szervezett és 1965 májusában lefolyt vita alapján készült. Ennek megfelelően a kötetben különböző tudományágak képviselőitől — filozófusoktól, nyelvészektől, pszichológusoktól, valamint szemiotikusoktól — olvashatunk cikkeket. Ez az együttműködés lehetővé teszi a nyelvvel kapcsolatos legfontosabb filozó-

[1] Язык и мышление. Изд. «Наука», Москва 1967. 312 o.

fiai probléma (nyelv és gondolkodás viszonya) sokoldalú megvilágítását.

E kérdés-komplexum alapvető aspektusait a nyelv és gondolkodás társadalmi-történelmi lényegében, a történelmi fejlődés során feltáruló kölcsönhatásukban, a nyelvi jelentés mivoltában, illetve a nyelvi jelentésnek a gondolkodás tartalmi oldalához való viszonyában, valamint az absztrakciós folyamatok fiziológiai leírásában jelölik meg a kötet szerkesztői. P. F. Filin, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája levelező tagja, a könyvhöz írt bevezetőjében kiemeli, hogy a közölt tanulmányok metodológiai szempontból közös vonása a nyelv és gondolkodás strukturális oldalainak vizsgálata. Ez nem véletlen. Amíg a húszas és harmincas években a kérdéssel foglalkozó nyelvészek, filozófusok, etnológusok azon a véleményen voltak, hogy a nyelv és a gondolkodás fejlődésében egymást felváltó, nyelv és gondolkodás vonatkozásában egymásnak megfelelő, paralell szakaszok különíthetők el, ma egyre világosabb, hogy e két jelenség viszonya nem fogható fel ilyen értelemben. Ezért „az utóbbi években a nyelvészek, filozófusok, pszichológusok s más diszciplinák képviselőinek figyelme — mondja Filin — a nyelv és gondolkodás struktúrájának szinkronikus síkon való vizsgálatára irányult, függetlenül annak történelmétől." (4. o.) A mondottakból kitűnik, hogy a struktúra vizsgálatát hangsúlyozó metodológiai oldalnak a vizsgálatunk tárgyát képező tanulmányokon messze túlnövő jelentősége van. Ehhez elég hozzátennünk pl. azt, hogy Franciaországban a strukturalizmus egyes szaktudományok módszertani elvéből a polgári filozófia sajátos, szcientista jellegű irányzatává nőtte ki magát, úgy hogy a francia marxisták a vele kapcsolatos álláspont kidolgozását egyik legfontosabb aktuális feladatuknak tartják (vö. *La Pensée* 1967. októberi strukturalizmus-száma).

A strukturális szempontú vizsgálatok teljesen jogosak, de jelentőségük természetesen nem abszolutizálható. Ezért egyet kell érteni Filinnel, amikor kijelenti: „Megvilágítani a formális strukturális módszerek határait, reális és nem ál-lehetőségeiket — ez a marxista—leninista metodológia egyik legfontosabb feladata fejlődésének jelenlegi szakaszán." (6. o.) A kötetben olvasható írások sajátos tartalmuk mellett e módszertani program általi ihletettségük révén is figyelemre méltóak.

Némi önkényességgel három csoportba sorolhatjuk a könyv tanulmányait aszerint, hogy a logikai és grammatikai formák (nyelv és gondolkodás strukturális oldalainak) összefüggését, a konkrét pszichikus aktusok és a nyelv viszonyát, vagy a nyelv szemantikai problémáit boncolgatják-e. Van természetesen néhány olyan tanulmány, amely nem sorolható egyik skatulyába sem (pl. V. M. Pavlov: *A nyelv és gondolkodás problémája Humboldt műveiben és a neohumboldtiánus nyelvtudományban)*, de ezek a kötet általános kérdésfeltevéseivel lazábban is függnek össze.

A grammatikai és logikai formák viszonyát vizsgáló szerzők (Mescsanyinov, Naszedkin, Melnyicsuk, Cseszno kov, Komjelova, Szavcsenko) a nyelvi és gondolkodási szerkezetek formális típusainak kölcsönhatása, a grammatikai és godolkodási kategóriák viszonya stb. mellett — mint jeleztük — érintik a nyelv és a gondolkodás struktúrájának általános kérdését is. Hangsúlyozzák a két szféra (a logikai és grammatikai) viszonylagos önállóságát, aminek legáltalánosabb következménye, hogy a két struktúra nincs izomorf viszonyban egymással. Melnyicsuk *A gondolkodás szerepéről a nyelvi struktúra alakításában* c. cikkében részletesen foglalkozik ennek bizonyításával. Rámutat arra, hogy a gondolkodásnak a nyelv-struktúra alakításában játszott szerepét a nyelv és a gondolkodás egységének mértékéről való kérdés eldöntése alapján lehet így vagy úgy megítélni. Ez utóbbi kérdést pedig a nyelv és a gondolkodás egységét valló marxista tétel különböző értelmezésétől függően különbözőképpen oldják meg még ma is a marxista tudósok. Adam Schaff nézete mellett, amely szerint „minden gondolkodás, minden (emberi) gondolkodási aktus implikálja valamilyen meghatározott nyelv használatát", amely szerint tehát „a gondolkodás mindig valamilyen nyelven történő gondolkodás" él az a Vigotszkijra visszavezethető felfogás is, hogy van a gondolkodásnak egy nyelven kívüli tárgyi-érzéki szakasza, illetve formája is. (Szovjet szerzők közül pl. N. I. Zsinkin van ma ezen a véleményen). Melnyicsuk helyesen állapítja meg, a két álláspont végül is a gondolkodás különböző definícióin alapszik (erre utal E. Albrecht, amikor Vigotszkij nyelvelméletét bírálja — Vö. *Sprache und Erkenntnis*, Berlin 1967. 30. o.). Melnyicsuk igyekszik olyan általános definiciót adni a gondolkodásról, mely lehetővé teszi a kérdés egyértelmű vizsgálatát. A gondolkodást úgy határozza meg, mint „aktív, meghatározott törvényszerűségekkel bíró észbeli (umsztvennüj) operációt a tudatban levő pszichikus tényekkel (dannüje), melyek a valóság valódi vagy ál-jelenségeit reprezentálják, és e jelenségekről

való konkrét képzetekből és a jelenségek jeleinek, köztük a nyelvi jeleknek képzeteiből állnak, s melyek ezekkel együtt az objektív jelenségek, illetve közös tulajdonságaik és viszonyaik megfelelő osztályairól való elvont fogalmak kiválasztásához és rögzítéséhez támpillérül szolgálnak". (77. o.) Ezek után kifejti, hogy a gondolkodás különböző aspektusokból vizsgálható: *a)* mint a gondolkodás általános tulajdonságainak, formáinak és törvényeinek összessége, *b)* mint a gondolatok általános tartalma, *c)* mint a gondolkodó indivíduumoknál megfigyelhető konkrét pszichikus folyamatok összessége, *d)* mint az ember intellektuális tevékenysége, mely formáiban és tartalmában a társadalommal fejlődik, *e)* mint az adott pillanatban vett, konkrét gondolkodási processzus. Ugyanígy a nyelv-struktúra fogalmának is különböző oldalai vannak (a struktúra, mint *a)* a nyelv tulajdonsága általában, *b)* mint minden egyes természetes nyelv rendszere, *c)* mint az adott nyelvnek az évszázadok során változó szerkezete, *d)* mint az illető nyelv fejlődésének adott szakaszán vett szerkezete). A gondolkodásnak a nyelv-struktúrára gyakorolt hatása másképp és másképp fest, ha a gondolkodás öt aspektusát sorra vesszük és egybevetjük a nyelv-struktúra négy aspektusával. Ez a tény önmagában mutatja, hogy nem tartható a gondolkodás- és nyelvstruktúra paralelizmusáról szóló semmiféle hipotézis. De ha csak a gondolkodás általános sajátosságainak, törvényeinek, formáinak a nyelv struktúrájára gyakorolt hatását tekintjük, akkor sem beszélhetünk párhuzamról vagy *közvetlen* meghatározó szerepről. A szerző pl. nem lát okot arra, hogy a kijelentő, kérdő, felszólító modalitások minden nyelvben meglevő különbségének gyökerét a gondolkodásban keressük, ahogy az igei személy kategóriája is közvetlenül csak a kommunikációs folyamattal magyarázható, s nem magával a gondolkodással. A beszédnek mondatokra való tagolódása sem a gondolkodási folyamat ítéletekben kifejezésre jutó tagozódásának felel meg. Természetesen nem állítható, hogy a gondolkodásnak végső soron nincs hatása a nyelvi szerkezetre, a szerző csak a közvetlen párhuzam meglétét cáfolja, amit a fentieken kívül arra is alapoz, hogy a gondolkodás mellett számtalan más tényező is hat a nyelvi szerkezetre (így a nyelvnek magának mint viszonylag önálló, meghatározott fizikális-fiziológiai tulajdonságokkal is rendelkező struktúrának belső természete).

Figyelmet érdemel *Naszedkin* részint ugyanebben a témakörben mozgó, részint már szemantikai problémákat is érintő tanulmánya *(A nyelv mint a gondolatok megformálásának eszköze)*. Abból indul ki, hogy a szó és az általa jelölt tárgy kapcsolatának megmagyarázásához két funkciót kell figyelembe venni: *1.* a *Nominatív* funkciót (F^N), *2.* a *Leíró* funkciót (F^L). Az F^L az F^N alapján fejlődik ki, erre épül, s az a lényege, hogy a nyelv valamely egysége a denotátum egyik oldalára irányul (egyik oldalát emeli ki). F^L négy alapvető funkcionális viszonyban jelenhetik meg: *a)* Contagma *(Cot)*, *b)* Paratagma *(Pat)*, *c)* Hipotagma *(Hit)*, *d)* Sintagma *(Sit)*. A Sintagmán belül megkülönböztethető: morféma-sintagma *(m-sit)*, lexikai sintagma *(l-sit)* és predikatív sintagma *(p-sit)*.

A *Contagma* a nominatív és leíró funkció összekapcsolása egy nyelvi jelben. Pl. „Hajnalodik" $(F^N_{\overset{A}{A}}\ Cot\ F^L_A)$, „Hajnal" $(F^N_{\overset{B}{B}}\ Cot\ F^L_B)$.

A *Paratagma* két különböző, egymásnak megfelelő, azonos funkciót hordozó nyelvi egység viszonya. Pl. „Énekelt $\overset{A}{}$ és mosolygott $\overset{B}{}$" $(F^L_A\ Pat\ F^L_B)$.

A *Sintagma* két különböző nyelvi egység alárendelt viszonya. Ezen belül a *predikatív* sintagma F^N és F^L olyan összekapcsolása, melyben F^N az alanyra, F^L az állítmányra vonatkozik. Pl. „A $\overset{A}{}$ rózsa $\overset{B}{}$ vörös" $(F^N_A\ p\text{-}sit\ F^L_B)$. Ugyanez a *Cot* funkció figyelembe vételével így fest: $F^N_A\ p\text{-}sit\ (F^L_B\ Cot\ F^N_B)$.

A *lexikai* sintagma pl. a következőképpen formalizálható: „Fehér $\overset{A}{}$ medve $\overset{B}{}$" $(F^L_A\ l\text{-}sit\ F^N_B)$. Ugyanez a Cot funkció figyelembe vételével: $(F^L_A\ Cot\ F^N_A)\ l\text{-}sit\ (F^L_B\ Cot\ F^N_B)$.

A *Hipotagma* azt jelenti, hogy több leíró funkció integrálódik egy megnevező funkcióban. Pl. „A győzelem $\overset{B}{}$ napja $\overset{A}{}$" kifejezésben F^L_A és F^L_B leíró funkciók integrálódnak F^N_{A-B} megnevező funkcióban: $(F^L_A\ l\text{-}sit\ F^L_B)\ Hit\ F^N_{A-B}$. A *Cot* funkció figyelembe vételével e kifejezésnek is felírhatjuk itt mellőzhető, pontosabb modeljét.

Az eddig tárgyalt Nominatív és Leíró funkciók a nyelvi funkciók első rétegét képezik. Összekapcsolásukból egy új, mélyebb szint jön létre, az *Ábrázoló*

funkció (F^4). Az első és második szint között ekvivalens megfelelések vannak, vagyis az elsőhöz tartozó funkcionális struktúrák leképezhetők („lefordíthatók") a másodikhoz tartozó funkcionális struktúrákra. Mindegyik F^4 a szövegben leírt jelenség adott jegyét tükrözi, illetve rögzíti, s így hordozója a jelenség ismertetőjegyeiről való információnak. A szövegben tartalmazott funkciók összessége a tárgyról mint *egészről* való információt foglalja magában. Ezért minden szövegnek két kölcsönösen ekvivalens, egy linguisztikai és egy információelméleti interpretációt lehet adni. Másképp kifejezve :az Ábrázoló funkció átalakítható szemiotikai információvá (69. o.).

Itt jut el a szerző a gondolat problémájához. Mint az eddigiekből is kitűnt,a nyelv a tárgyat nemcsak megjelölni képes, hanem ábrázolni, leírni is. Az ábrázolás eredménye a tárgy leírása vagy a róla szóló tudás. És éppen ez a gondolat. Ezzel kapcsolatban fontos megállapítást olvashatunk: „Meg kell különböztetni a tükrözést a tükrözésre való képességtől. A nyelv egyes struktúrái . . . a tükrözésre való képességgel rendelkeznek (funkcionális viszonyok — az ábrázolás funkciójának hordozói), de *maguk nem jelentenek tükrözést* (kiemelés — *K. J.*); míg a gondolat, lévén tükrözés, átveszi a tükrözésre való képességet a nyelvi eszközöktől." „A tükrözés kifejlődése — teszi hozzá a szerző, hogy megformulázza a nyelvről mint a gondolat megformálásának eszközéről vallott nézetét — lehetetlen a tükrözésre való képesség realizálása nélkül, ezért a gondolat kifejlődése lehetetlen a nyelv nélkül" (70. o.). Naszedkin a következőkben még konkretizálja mondanivalóját: A szavak szerepe, hogy regisztrálják, „megnevezzék" az általunk átélt érzeteket. A tárgyak által kiváltott érzetek e megnevezése a leírás alapján jön létre. „Ha az ilyen leírásban a lényeges jegyek választódnak ki, ugyanannak a névnek segítségével rögzítődik a fogalom. . . . Így a szavak és kifejezések, a nyelvi eszközök talaján, a leírás és a megnevezés funkciójának köszönhetően . . . alakul ki a fogalom." (71. o.)

A szerző tehát a megnevező funkcióban integrálódó leírást jelöl meg mint a fogalom alapját. Az idézett gondolatokból érdemes kiemelni az adott összefüggésben mellékesen elhangzó, de általános nyelvfilozófiai szinten lényeges kérdésre felelő azt a kijelentést is, hogy a nyelv struktúrái önmagukban nem jelentenek tükrözést. Naszedkin, amikor a leíró funkción alapuló megnevező funkciót tekinti olyan eszköznek, mely rögzíti a fogalmat, hangsúlyozza, hogy a nyelv és gondolat viszonya nem korlátozható erre a funkcióra, különben úgy kellene felfognunk a mondat minden tagját, mint külön fogalom jelét, a mondat szerkesztését pedig mint a fogalmak ugyanolyan kombinációjának párhuzamos építésével végbemenő folyamatot. Ez szerinte elkerülhetetlenül a Sapir-féle hipotézissel egyenértékű következtetésre vezetne, nevezetesen, arra, hogy nyelvünk szerkezetének megfelel világképünk, a nyelvi struktúraképződményeknek megfelel a világnak gondolkodásunk általi artikulációja. Ezzel szemben a mondat mint nyelvi képződmény tagjainak száma nem egyenlő a megfelelő ítélet mint gondolkodási képződmény tagjainak számával. A mondat funkcionális analízise segítségével ugyanis a mondattani tagoláson túl feltárható egy „aktuális tagolás", melynek alapján elkülöníthetők a hipotagmák (az ismertet és az újat kifejező hipotagma). A hipotagmák egy-egy fogalmat takarnak, melyek a predikatív sintagma segítségével ítéletben egyesülnek. Ezek alapján az „aktuális tagolás" szintjén a hipotagma mint egy különálló tag formális ismérve tekinthető: a mondatban foglalt hipotagmák száma azon ítélet fogalmainak számát mutatja, amely az adott mondatban kifejeződik.

A pszichikus folyamatok és a nyelv kapcsolatával foglalkoznak G. M. Kert *(A nyelv és gondolkodás kölcsönös kapcsolatának kérdéséhez)*, F. N. Semjakin *(A nyelv és az érzéki megismerés)*, M. M. Kolcova *(Az általánosítás és absztrakció jelenségeinek fiziológiai tanulmányozása)* és más szerzők. Figyelemre méltó gondolatok olvashatók Kert írásában. A nyelvet „jelek rendszerének" tekinti, „mely információ megőrzésére, átdolgozására és továbbítására szolgál" (31. o.). Fellép a nyelv és gondolkodás azonosításával, illetve szétválasztásával szemben. A nyelv és gondolkodás azonosításán a két jelenség közti izomorfizmus feltételezését érti, ami szerinte már Arisztotelésznél megfigyelhető. „A legfőbb metodológiai hiba — mondja —, ha izomorfizmust képzelünk el olyan *össze nem egyeztethető* (kiemelés — *K. J.*) jelenségek között, mint a nyelv és a gondolkodás." (32. o.) Megállapítja, hogy a nyelv konkrét működését a reflex-elmélet ma már nem magyarázza kielégítően (34.o.), s a kérdés megközelítésének új eszköze a kibernetika, mely oly fontos magyarázó fogalmakkal szolgál, mint „rendszer", „visszacsatolás", „információ". „A külső világról való információ . . . az agyvelőben modellek és struktúrák formájában tükröződik, őrződik meg és dolgozódik át."

(34. o.). A szó-struktúráknak a kéregben való ilyen létezéséről tanúskodik szerinte a következő fiziológiai tapasztalat: ha valamilyen szóra feltételes reflexet dolgozunk ki, ugyanez a feltételes relfex megőrződik az adott szó szinonímája, illetve a jelentéshez közelálló szó esetében is. E figyelemre méltó tény interpretálásához, más jelenségekkel való összefüggéseinek feltárásához véleményünk szerint további munka szükséges, annyi azonban bizonyos, ez arra figyelmeztet, hogy a nyelv mechanizmusa sokkal bonyolultabb, mint ahogy a második jelzőrendszer elméletének mindennapi értelmezése alapján elképzeljük. Mindezek után hogyan megy végbe a szerző szerint a gondolkodás — illetve a kibernetika nyelvén: az információ — emberi agyban való átdolgozásának folyamata? Ennek leírásában Kert Amoszovnak *A gondolkodás és a pszichikum modellezése* c. könyvére támaszkodik. A nyelv beszédként, időben egymást követő hangok sorozataként funkcionál. A hallószerv felfogja a hangrezgést, és impulzusok formájában kódolja (eleve meghatározott rezgésszámú és hullámhosszú rezgéseket választva ki). Amoszov leírása szerint a hangok tömegéből kiválasztott információ több — egyre magasabb — emeleten halad át. Maguk az érzéki képmások, fogalmak a hangkombinációk anyagi bázisához kötődnek, de tévedés lenne azt hinni, hogy a szavak a megfelelő hangoknak a hangkészletből való kiválasztása útján jönnek létre. A kéregben a szavak modelljei rögződnek, ezeknek meghatározott sejtkomplexumok felelnek meg. Ez lenne az információ átdolgozásának — és tárolásának — első szintje. Mármost a modellel való összehasonlítás eredményeként (miután tehát a szó által kódolódott) az információ átkerül a kéreg következő emeletére. Újra végbemegy a kód modelljeivel való összehasonlítás, ezúttal a mondat a kód, és az információ átkerül a következő emeletre. Itt ugyanez megy végbe: a legmagasabb kód — a gondolat — kiválasztása és modellezése. Az információ „minden emeleten egyre általánosabb, egyre absztraktabb lesz, de egyre kisebb helyet foglal el az emlékezetben." (Vö. Амосов: *Моделирование мышления и психики.* Kijev 1967. 24. o.)

A nyelv és gondolkodás viszonyát szemantikai oldalról megközelítő szerzők a jelentés fogalmát helyezik vizsgálódásaik középpontjába. A jelentés-problematika ilyen vagy olyan megoldása a nyelv visszatükrözés-funkciójával kapcsolatban elfoglalt meghatározott álláspontot előfeltételez. Itt, mint ismeretes, alapjában két megoldás lehetséges: vagy magát a nyelvet is az extralinguális tények visszatükrözésének tekintjük (ennek szélsőséges változata Wittgenstein kép-elmélete), vagy csak a nyelv által megvalósuló gondolkodásnak tulajdonítunk tükröző szerepet (Schaff). A marxista szemantikusok elvetik Wittgenstein kép-elméletét, az adott kérdésben még sincs köztük teljes egyetértés. Bazsenov és Birjukov *A szemiotika és a nyelv és gondolkodás problémájának néhány aspektusa* c. cikkükben pl. állást foglalnak a nyelv (tehát nemcsak a gondolat) képmás-jellege mellett: „Az ismeretelméleti képmás számára két anyagi folyamat izomorfizmusának megléte szükséges, egyikük az információ forrása (a tudat által tükrözött tárgy), a másik pedig az információ hordozója (az agyban lejátszódó folyamatok . . .). Az agyfolyamatok mint anyagi képződmények nem ‚hasonlítanak' azokra a tárgyakra, amelyeknek tükrözései, a visszatükrözött tárgyakhoz mint jeleik viszonyulnak, és *maga a tükrözés ténye a jelek tömege és a külső folyamatok tömege közötti izomorf viszonyok meglétében van* (kiemelés — *K.J.*). A tükrözés mindig tartalma szerint jellemzője annak a folyamatnak, mely formája szerint jel." (256. o.). Ehhez teszik hozzá azt a helyes megjegyzést, hogy „a racionális megismerés elválaszthatatlan a nyelvtől, a szóbeli jelektől", amiből viszont arra következtetnek, hogy „vagy el kell ismerni a szóbeli jelet a valóság visszatükrözéseként, vagy arra az útra kell lépni, hogy a jelbeli formától független tükrözés létét posztuláljuk, mely csak később lép a szóbeli jellel külső kapcsolatba. Úgy tűnik, hogy csak az előző nézet felel meg a materialista szempontnak".

Hogy a nyelv és a gondolkodás egységéről szóló marxista tétel értelmezésének milyen tág határai vannak, mutatja Kruselnyickájának a grammatikai jelentésről írt cikkében olvasható megállapítása: „A nyelv és a gondolkodás nem mint forma és tartalom, hanem mint önálló fenomének viszonyulnak egymáshoz, melyek közül bármelyiknek megvan a saját specifikus tartalma és formája." (215. o.) A két szféra ilyen szétválasztásából természetesen következik az az állásfoglalás, melynek értelmében a szerző szembeállítja a szójelentést és a fogalmat mint a nyelv, illetve a gondolkodás szférájába tartozó, két egymástól különböző tényezőt. „Az ember a kommunikációs folyamatban — írja — nemcsak az általa megismert objektív tartalmat adja át, hanem kifejezi a hozzá való viszonyát is, értékelve azt. A szubjektív és objektív e különös egységében van a nyelvi jelentés

specifikuma, mely megkülönbözteti a fogalomtól." (216. o.) Ez — mint látható — végső soron a nyelvi jelentésről alkotott azon pszichologista koncepciók sorába tartozik, melyek a fogalomtól megkülönböztető elemként a jelentésnek emócionális sajátosságot is tulajdonítanak.

Ettől eltérően G. V. Kolsanszkij, *A szó szemantikája logikai aspektusból* c. cikk szerzője, azt a Schaff, illetve Klaus által is támogatott véleményt osztja, hogy a nyelvi jelentés azonos a fogalommal. Kruselnyickájával szemben éppen ezért a gondolkodás és a nyelv tartalom-forma viszonyként értelmezett kapcsolatából indul ki: „A szó és fogalom . . . elválaszthatatlan egységben vannak, mint forma és tartalom." (189. o.) A jelentés e koncepció szerint a gondolkodás szférájába tartozik tehát, mint a valóság egyes objektumainak tükrözése: „A visszatükrözési elmélet szempontjából *a szó jelentése a tárgyak és jelenségek szubjektív képmása* (kiemelés — *K. J.)*, mely rögzíti sajátosságaik és tulajdonságaik valamilyen megismerését. Ezen a síkon a szó szemantikája lényegileg *egybeesik a fogalommal* (kiemelés — *K. J.)* mint a szóban kifejezett logikai formával." (195. o.) Közismert, hogy e kérdésben a nemzetközi irodalomban elég széles polémia folyik. A fogalom és jelentés azonosságát valló felfogás ellenfelei gyakran érvelnek úgy, hogy különböző kifejezések jelentését különbözőnek veszik, ugyanakkor egyazon fogalomra vonatkoztatják, röviden: úgy vélik, hogy különböző kifejezések tartalmazhatják ugyanazt a fogalmat, míg jelentésük más és más. Ezt az ellenérvet érdekes módon hárítja el Kolsanszkij: A *gyerek, gyermek, gyerekecske* szavakban — mondja — nem a fogalom mint a tárgyak tulajdonságainak tükrözése az azonos, hanem a denotátum! Ugyanarról a tárgyról, attól függően, milyen tulajdonságait emeljük ki alkothatunk különböző fogalmakat: ez történt e három szó esetében is. „E tárgy tulajdonságainak tükrözése, a tárgy elgondolása (осмысление), a felhozott szavakban különböző. Az elgondolás, a fogalmi tartalom, mely a szóban kifejeződik, a szavak jelentése. Mindegyik szóban más fogalom, más jelentés fejeződik ki (szignifikatív oldal), de egy tárgyról van szó (denotatív oldal: extralinguális faktor)". (202. o.) Kolsanszkij szerint ennek a *poliszémia* jelensége sem mond ellent, a szavak közös anyagi burka mellett ugyanis különbség lehet a denotatív vonatkozásban. Elvileg a szó minden jelentését ugyanolyan hangalakú szavak meghatározása alapjának, lehet tekinteni, a poliszémiát pedig homonimiának. (203. o.) A *szinonímák*at sem tekinti koncepciója ellen felhozható érvnek: „A szinonímák körébe sorolható szavakban nem ugyanazon fogalom különböző jelentései, hanem ugyanazon denotátum különböző ismérvei fejeződnek ki." (204. o.) Végül még két gyakran hangoztatott ellnérvet vizsgál meg: az arra való hivatkozást, hogy a szó jelentése nemcsak az ember megismerő praxisában gyökerezik, hanem *meghatározza a nyelv egész struktúrája is*, s azt a nézetet, hogy az egyik nyelvről a másikra való *fordítás* ténye önmagában cáfolja a fogalom és jelentés azonosságát. Ami az első kérdést illeti, azzal kapcsolatban megjegyzi: a lexika szisztéma-jellege nem cáfolja annak lehetőségét, hogy a fogalmaknak is szisztéma-jellegük van, hisz a fogalmak sem izoláltan léteznek. „Annak elismerése — mondja —, hogy a nyelv a gondolkodás anyagi burka, megköveteli a kifejezés és tartalom olyan kölcsönös egymásra hatásának elismerését, amelynek esetében bármilyen fogalmi struktúra megtalálja adekvát kifejezését a formális nyelvi szisztémában." (205. o.) A fordítás problémája a mondottakhoz kapcsolódik. Az egyik nyelvről a másik nyelvre való fordítás ténye nem bizonyítja azt, hogy két szó ugyanazt a fogalmat fejezi ki, míg jelentésük különböző. Pl. az angol *run* és az orosz бежать igéknek nemcsak a jelentésük különbözik, hanem részint más fogalmat is takarnak. Ezen alapszik az, hogy különböző összefüggésekben másképp is fordítjuk őket. A szavak s a bennük kifejezett fogalmak ezáltal is megmutatkozó egybe nem esése arról tanúskodik, hogy bármely nyelv lexiko-fogalmi struktúrája saját rendszert alkot. A fordítás fundamentuma nem az emberek fogalmainak azonossága, hanem az emberi gondolkodás egysége *általában*. (Vö. 208. o.) Mindezek alapján Kolsanszkij leszögezi: a szó kétoldalú egység (hangalak — eszmei oldal), nem pedig háromoldalú (hangalak — jelentés — fogalom) (207. o.).

A szemantikai probléma megoldása, a jelentés fogalmának analízise csak akkor lehetséges, ha az emberek reális kommunikációs folyamatából indulunk ki. Ezt hangsúlyozza — Schaffot helyeslően idézve — Szljuszareva *A jelszituációról* c. írás szerzője. Magának a kommunikációs folyamatnak értelmezésében viszont vitába száll a lengyel filozófussal. Véleménye szerint meg kell különböztetni a *kommunikációs folyamat* és a *jelszituáció* fogalmát. Az utóbbi a kommunikációs folyamatban fejlődik ki, s amely jelenség valamely más folyamat eredményeként jön létre, nem lehet azonos magával a folya-

mattal. A kommunikációs folyamat elemei a következők lennének: a beszélő, a hallgató, a tárgy (amiről szó van) és a nyelv (a jel). Ezzel szemben a jelszituációt csupán a jel és a gondolat alkotja. A kommunikációs folyamat anyagi, míg a jelszituáció eszmei természetű jelenség. „Ontológiailag a jelszituáció elválaszthatatlan a kommunikációs folyamattól, mint e folyamat eredménye létezik, gnoszeológiailag azonban ezek különböző síkú jelenségeket alkotnak." (279. o.) A két sík között a nyelv (a jel) szerepel összekötő kapocsként. A jel ugyanis kettős természetű (ez a nyelv egyedülálló sajátossága). Mint a jelszituáció eleme, eszmei jelenség, mint a kommunikációs folyamat eleme, anyagi jelenség. A jel — e kettős jellegén túl — belső, tehát eszmei oldalát tekintve sem egyszerű: egyrészt az anyagi forma képmása, másrészt jelentés. A gondolat és a jel mint a jelszituáció elemei egymáshoz két egynemű, eszmei jelenségként viszonyulnak. A gondolatot a szerző sajátos, extralingvisztikai jelenségnek tartja, s mint ilyenről az a véleménye, hogy a legkülönbözőbb formákban *köztük* a szójelentésben (a jel eszmei oldalában) „realizálódik". Jelentés és fogalom nemazonos voltának igazolására Szljuszareva a fordítás tégyére hivatkozik.

A kommunikációs folyamat és jelszituáció e differenciált elemzésének kísérletét termékenynek tartva, szükségesnek tartunk egy megjegyzést. Szljuszareva röviden vázolt eszmefuttatása Schaff azon állítását látszik igazolni, hogy a fogalom és a jelentés különböző voltának hivei egyfajta objektív idealista álláspontho közelednek. A fentebbi gondolatmenetből ugyanis, mely megkülönbözteti a jelentést (mint a jel eszmei oldalát, vagyis mint olyan eszmeit, amely közvetlenül bír materiális alakkal is) és a gondolatot (a fogalmat) mint olyan eszmeit, mely a jelentésben „realizálódik", tehát közvetlenül nem kötődik materiális alakhoz, a fogalom önálló entitásként, interszubjektíve adott eszmeiként való tételezése következik. Maga a „fogalom realizálódik" kifejezés ilyen elképzelésre ösztönöz. Ettől függetlenül nem világos, hogy amennyiben a fogalom a jelentés útján végül ugyanabban a jelben bír materiális alakkal, mint a jelentés, miképp állapítható meg a két eszmei dolog különbsége. Erre a nehézségre már utal Kolsanszkij a fentebb idézett cikkében: „Igaz, hogy a fogalom ideális jellegét ... materializálni kell, de ha a fogalmat és a jelentést ugyanúgy materializálják a szóban, akkor a köztük levő különbség megfoghatatlan." (199. o.)

Ezzel érintettük a könyv legfontosabb problémáit, azokat, melyek a nemzetközi marxista irodalomban a legvitatottabbak (a néhány cikk, amelynek ismertetésére nem került sor, a fentebb elemzett álláspontok valamelyikét foglalja el több-kevesebb árnyalati eltéréssel). A vitás kérdéseket e gyűjtemény természetesen nem oldhatta meg, de sok új meggondolás, pro és contra érv kidolgozásával feltétlenül jelentős állomás a nyelv és gondolkodás viszonyával kapcsolatos filozófiai munka területén.

Kelemen János

M. A. Arbib: Brains, Machines, and Mathematics[1]

M. A. Arbib műve jelentős értéke annak a ma már bőséges irodalomnak, amely az agyműködés, valamint a modern kibernetikus gépek vezérlő-szabályozó és kommunikációs aspektusa közötti analógiákat tárgyalja. A mű tartalmi ismertetése, speciális szakjellege miatt nem tartoznék lapunk hasábjaira. A szerző kérdésfeltevéseiben és következtetéseiben azonban igen sok általános érvényű elemre bukkanunk, s ezek már számot tarthatnak a filozófia érdeklődésére. Arbib ugyanis nem csupán az elért eredmények szintézisére törekszik, hanem az idegrendszeri és a gépi működés közös területeinek tanulmányozása során az elért eredmények mögé hatol, s imponáns kísérletet tesz olyan előfeltevések feltárására, amelyek az eredmények *megmagyarázását* célozzák, és ennek során olyan kiindulópontokat is teremt, amelyekből további általánosítások és fejlődési vonalak eredhetnek. A szintézis törekvések magától értetődően óriási tematika-bőséget eredményeznek, amelyet azonban szerves egységbe olvaszt egy következetes matematikai tárgyalási mód, amelynek kapcsán a kötet be kíván vezetni a matematikának mint módszernek az analógiák felkutatására való alkalmazásába.

Módszerében elsődleges szerepet játszik a matematikai modellezés elve. Fontos megjegyeznünk, hogy a modellezést

[1] McGrav-Hill Book Company, 1964. 152 o.

kifejezetten matematikai értelemben használja az analógiák vizsgálatában. Ez — eltérően a materiális modellektől — annyit jelent, hogy a kutatás tárgyát képező rendszer néhány összefüggését axiómákban rögzítjük, s az axiómákra épített „formális" rendszerben egyrészt *meg tudjuk magyarázni* az eredeti rendszer már ismert összefüggéseit, másrészt újabb törvényeit tárjuk fel, s ezzel egyben az analógiák hátterének felderítéséhez is közelebb jutunk.

A megválaszolandó kérdések a neurofiziológiai eredményeknek, a modellezés természetének, továbbá a kutatómunkában való összefüggésük változásának elemzése kapcsán fogalmazhatók meg. Itt azonban lényeges és általános érvényűnek tűnő *nehézségekbe* ütközünk, amelyek előzetes tanulmányozása a továbbhaladás előfeltétele.

Az első a neurofiziológiai ismeretanyag és az idegrendszernek a kibernetikai kutatásokban felhasznált modelljei lényeges különbségével kapcsolatos. A neurofiziológia terén előttünk álló feladatokról kirajzolódó kép igen bonyolult, ugyanakkor viszont a matematikai modellekkel való megközelítés az idegrendszernek — még a már feltárt ismeretanyaghoz képest is — rendkívül leegyszerűsített vázlatára alapozódik. Joggal merül fel a kérdés: vajon van-e értelme vagy jelentősége az ilyen mesterségesen leegyszerűsített (tehát a valóságos helyzettől igen eltérő) rendszer-modellek tanulmányozásának?

Arbib pozitíven válaszol a kérdésre. Érvelése lényegében azon az elméletileg többé-kevésbé megvizsgált és gyakorlatilag megerősített tényálláson alapul, hogy az idegrendszernek — általában az élő szervezetnek — vannak olyan tulajdonságai (mint pl. a memória, a tanulás, a meghibásodó alkatelemek ellenére megbízható összműködés stb.), amelyekhez *hasonló* tulajdonságok modellben is előállíthatók. Ez utóbbiak ugyan feltűnően egyszerűbbek, mint az élő szervezetek analóg tulajdonságai, viszont rendelkeznek azzal az előnnyel, hogy teljesen, minden részletükre kiterjedően ismertek, s a már kialakított tudományos apparátussal elemezhetők. Emiatt alapjai lehetnek az élő szervezetek tulajdonságai mélyebb megértésének — Arbib mély értelmű megjegyzése szerint: éppen a modellekben előállított tulajdonságok tanulmányozásával lehet „száműzni a szellemet a gépből". Tehát lényegében arról van szó, hogy bár *még*, nem tudjuk modellezni *azt* a „mechanizmust", amelyet az emberi agy valóságosan használ, de legalább az említett tulajdonságokat realizáló lehetséges mechanizmust modellezünk, ami önmagában is igen jelentős lépés. Ugyanis egyfelől utat nyit az agy „mechanizmusának" jobb megközelítéséhez és megértéséhez, másfelől határozottan elősegíti az agyműködést (az említett korlátozásokkal) utánzó gépi mechanizmusok szerkesztését.

A további nehézségek a jelenleg felhasználható és a jövőben kifejleszthető tudományos apparátussal kapcsolatosak. Az utóbbi három évszázad matematikája végső fokon — hol egészen direkt módon, hol rejtettebben — a fizika szükségleteiből fejlődött ki. Kétségtelen, hogy a fizika leglátványosabb és legnagyobb horderejű eredményei éppen „a matematikai-deduktív és a kísérleti módszer házasságából születtek". E módszerek egyesítése azonban nemcsak a fizikában vezetett óriási eredményekhez, hanem a matematikában is. Természetes, hogy a matematikai apparátus — az erős kölcsönhatás következtében — éppen a fizikai problémák megragadására vált leginkább alkalmassá. A biológiai kutatásokban elért jelentős eredmények és feltáruló lehetőségek miatt most *ez* a tudomány támaszt sürgető igényeket a saját tárgyához adekvát matematikai apparátus kifejlesztése iránt. Arbib könyvének éppen az a fő célja, hogy „egy biológiai matematika bizonytalan kezdeteit" teremtse meg. Eljárása röviden így fogalmazható meg: az agynak egy matematikai formulákban rögzített modelljéből mint premisszák rendszeréből matematikai bizonyítási eszközök felhasználásával általános tételeket származtatunk. Ezeket összehasonlítjuk a valóságos helyzettel, majd a megmutatkozó ellentmondások fényében visszatérünk a premisszákhoz, és átalakítjuk őket úgy, hogy a kapott újabb tételek és a valóságos helyzet közötti eltérés csökkenjen, és így tovább. Ugyanakkor eljárásunk fontos támpontokat ad az agyműködést a nagyon lényeges különbség ellenére is leginkább reprezentáló gépi mechanizmusok építéséhez.

Nem becsülve le e módszer már eddig bebizonyosodott hatékonyságát, feltétlenül egyetérthetünk a szerző arra vonatkozó kételyeivel, hogy a matematikai alkalmazások összes fiziológiai és pszichológiai problémáinkat megoldanák. Ezt nyilván nem is lehet várni tőlük. Hozzásegíthetnek viszont a tanulmányozott terület mélyebb szintjeinek egzakt feltárásához, ami lehetővé teszi egyéb kutatási eljárások hatékonyabb bekapcsolását a vizsgálatba.

Mint említettük a könyv részletes tar-

talmi ismertetését mellőznünk kell. Röviden azonban utalunk a gazdag tematikára. A tárgyalást — a szükséges neurofiziológiai ismeretek vázolása után — a McCulloch—Pitts-féle formális neuronhálózat mint az első durva agymodell leírása vezeti be. Ezután a szerző röviden megvizsgálja az ilyen hálózatok összefüggéseit a véges automatákkal és a Turing-gépekkel. A következő rész a struktúra-vizsgálatokkal foglalkozik, s mint a bonyolult agystruktúrának egy példáját, részletesen elemzi a béka látási rendszerét. Neumann munkásságának ismertetéséből az alkatelemeiben meghibásodható, összműködésében mégis megbizható automatákra vonatkozó tételt emeljük ki. Említést érdemel a Shannon-féle információelmélet fő tételeinek bemutatása. Külön fejezet tárgyalja a Wiener-féle kibernetikát, itt kiemelkedik a visszacsatolás fundamentális fogalmának részletezése. Az utolsó fejezet a Gödel-tételről és következményeiről szól.

A zárószavakban ismét az egész témakört érintő általános megjegyzéseket találunk az olvasóhoz szóló figyelmeztetések formájában. Jelentőségénél fogva pusztán egyet emelünk ki közülük. A kibernetika megjelenése nyomán kialakult élénkségben számos túlzó jóslat született az új irányzat perpsktíváira; az ilyen jóslatok kudarca láttán viszont szélsőségesen ellentétes vélemények is elhangzottak, közöttük olyan szélsőséges is, mint Mortimer Taube *Computers and Common Sense*[2] c. könyve, amely a kibernetika tudományos státuszát az asztrológiáéhoz hasonlítja. Miközben Arbib erőteljesen elutasítja az ilyesféle nihilisztikus álláspontokat, nyomatékkal hív fel egy jogosult konstruktív kritikai magatartásra a kibernetikai irodalom tekintetében, „hogy képessé váljunk realisztikusan fontolóra venni a kibernetika lehetőségeit és határait".

Arbib műve megragadó szintézist ad matematikai aspektusból az agy, a gép és a matematika felettébb gazdag közös területeiről. Túl ezen komoly távlatokat felvillantó elgondolásai is jelentős értékké teszik nagy gonddal és alapossággal megírt könyvét.

Székely Sándor

[2] Ismertetését lásd: *Magyar Filozófiai Szemle* 1964. 3. sz. 560—566. o.

Az 1967. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája

1. Általános jellegű művek

Magyar életrajzi lexikon. 1. köt. A—K. Főszerk. Kenyeres Ágnes. Akad. K. XV. 1039 o.

2. Dialektikus és történelmi materializmus

Antalffy György: Állam és demokrácia. (Fejezetek az állam- és jogelmélet köréből.) Közg. és Jogi K. 541 o.

Bunge, Mario: Az okság. Az oksági elv helye a modern tudományban. Gondolat. 433 o.

Gönczöl György: „A tőke" 100 év múltán. „A tőke" és a mai kapitalizmus problémái. Kossuth K. 89 o.

A *kommunista* világmozgalom fejlődése. (Írta [munkaközösség], vez.: Szántó György.) Tankönyvk. 329 o.

Kosík, Karel: A konkrét dialektikája. Tanulmány az ember és a világ problematikájáról. Gondolat. 235 o. (Studium könyvek 63.)

Mód Aladár: Sors és felelősség. Tanulmányok. Magvető. 541 o. (Elvek és utak)

Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája 1848—1889. Kossuth K. 492 o. 3 t.

Szabó Imre: Szocialista jogelmélet — népi demokratikus jog. Közg. és Jogi K. 321 o.

Szecsődi László: A szocialista tudatról. (Sajtó alá rend. Kiss Artur.) Kossuth K. 108 o.

Szemelvények a történelmi materializmus köréből. 3. köt. Humanizmus és elidegenedés. Szerk. Balogh József. Kézirat. Tankönyvk. 514 o. (Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.)

Válaszúton a civilizáció. A tudományos-technikai forradalom társadalmi és emberi összefüggései. [Írta] munkaközösség, [vez.] Radovan Richta. Kossuth K. 281 o. (Korunk világnézeti kérdései)

Weber, Max: Gazdaság és társadalom. Szemelvények. Összeáll. Varga Iván. Bev. Kemény István. Közg. és Jogi K. 334 o.

3. A filozófiatörténet klasszikusai

Lenin, V. I.: Állam és forradalom. A marxizmus tanítása az államról és a proletariátus feladatai a forradalomban. Helikon. 206 o.

Lenin, V. I.: Az imperializmus, mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. Kossuth K. 192 o. (A marxizmus—leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 10.)

Lenin, V. I.: Összes művei 14. köt. 1906. szept.—1907. febr. 2. kiad. Kossuth K. XIX, 525 o. 2 t.

Lenin, V. I.: Összes művei 15. köt. 1907. febr.—jún. 2. kiad. Kossuth K. XX, 529 o.

Lenin, V. I.: Válogatott művei 1—3. köt. Kossuth K. 608, 505, 533 o.

Marx, K.: A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. 1. köt. Helikon. 985 o.

Marx, K.: A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. 3. köt. 3. könyv. A tőkés termelés összfolyamata. 4. kiad. Kossuth K. 914 o.

Marx, K.—Engels, Fr.: Művei 12. köt. 1856—1859. (Újságcikkek) Kossuth K. XI, 760 o.

Marx, K.—Engels, Fr.: Művei 23. köt. A tőke 1. könyv. Kossuth K. V, 820 o.

Marx, K.—Engels, Fr.—Lenin, V. I.: A nőkérdésről és a családról. [Válogatás] Kossuth K. 226 o.

Marx, K.—Engels, Fr.—Lenin, V. I.: A történelmi materializmus. Szemelvények. Kossuth K. 437 o.

Seneca, Lucius Annaeus: Vigasztalások. Helikon. 172 o.

4. Filozófiatörténet

Heller Ágnes: A reneszánsz ember. Akad. K. 361 o.

Kínai filozófia. Ókor. 3. köt. Szöveggyűjtemény. Vál., ford., bev., jegyz. Tőkei Ferenc. Akad. K. 389 o. (Filozófiai írók tára U. F. 24.)

Volgin, V. P.: A társadalmi eszme fejlődése Franciaországban a XVIII. században. Akad. K. 447 o.

5. Logika és ismeretelmélet

Földesi Tamás: A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai. Kossuth K. 553 o.

Inhelder, Bärbel—Piaget, Jean: A gyermek logikájától az ifjú logikájáig. A formális műveleti struktúrák kialakulása. Akad. K. 335 o.

A *marxista* ismeretelmélet alapjai. 2. Segédkönyv a pedagógusok továbbképző tanfolyamához. (Szerk. Zrinszky László) Orsz. Ped. Int. 155 o.

Schaff, Adam: Bevezetés a szemantikába. Akad. K. 270 o.

Vigotszkij, L. Sz.: Gondolkodás és beszéd. Akad. K. 406 o.

6. Modern polgári filozófia

Durkheim, Emile: Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány. Bev. Cseh-Szombathy László. Közg. és Jogi K. 397 o.

Hermann István: A polgári dekadencia problémái. Kossuth K. 476 o.
Hiebsch, Hans—Vorwerg, Manfred: Bevezetés a marxista szociálpszichológiába. Kossuth K. 349 o. (Korunk világnézeti kérdései)
Kahane, Ernest—Garaudy, Roger: Teilhard de Chardin. Kossuth K. 182 o. (Korunk világnézeti kérdései)
Kon, Igor Szemjonovics: A szociológiai pozitivizmus. Történeti vázlat. Kossuth K. 317 o.
Tordai Zádor: Egzisztencia és valóság. Akad. K. 313 o.
Tordai Zádor: Existence et réalité. Akad K. 300 o. (Studia Philosophica 12.)

7. A természettudomány filozófiai problémái

Bauer Ervin: Elméleti biológia. Akad. K. 243 o. 3 t.
Heisenberg, W.: Válogatott tanulmányok. Gondolat. 260 o.
Jánossy Lajos: Relativitáselmélet és fizikai valóság. Gondolat. 327 o.
Müller Antal: Kvantummechanika és fizikai világkép. Akad. K. 136 o. (Filozófiai tanulmányok 4.)
Rényi Alfréd: Levelek a valószínűségről. Akad. K. 103 o. (Korunk tudománya)

8. Etika

Etikai kislexikon. (Szerk. O. G. Drobnyickij, I. Sz. Kon) Kossuth K. 265 o.
Korunk és az erkölcs. Etikai vita a Gramsci Intézetben. Roger Garaudy, Jean Paul Sartre stb. előadásai. Kossuth K. 202 o. (Korunk világnézeti kérdései)
Modern polgári etika. Szöveggyűjtemény· 1—3. köt. Szerk. Huszár Tibor. Egységes jegyzet. Kézirat. Tankönyvk. 267, 163, 236 o.

9. Esztétika

Hermann István: Vászon és függöny. Tanulmányok. Magvető. 502 o. (Elvek és utak)
József Attila: Irodalom és szocializmus. (Válogatott esztétikai tanulmányok. Vál., bev., jegyz. Forgács László) Kossuth K. 294 o. 1 t. (Esztétikai kiskönyvtár)
Nyirő Lajos: Irodalomelmélet — korszerű művészet. Tanulmányok. Magvető. 357 o. (Elvek és utak)
Tőkei Ferenc: Műfajelmélet Kínában a III—VI. században. Doktori dissz. Akad. K. 325 o.
Ungvári Tamás: Poétika. Gondolat. 632 o.
Zatonszkij, Dmitrij Vladimorovics: Franz Kafka és a modernizmus problémái. Kossuth K. 155 o. (Esztétikai kiskönyvtár)

10. Vallás és ateizmus

Kanizsai-Nagy Antal — Lengyel Dénes: Emberek és istenek. Szöveggyűjtemény az ateista és antiklerikális irodalomból. Bev. Lukács József. Tankönyvk. 754 o.
Simon Róbert: Az iszlám keletkezése. Gondolat. 151 o.
Verret, Michel: A marxisták és a vallás. Értekezés a modern ateizmusról. Gondolat. 303 o.

(P. S.)

Filozófiai bibliográfia

(A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1967 második félévében az Országos Széchenyi Könyvtár Külföldi Könyvek Országos Gyarapodási Jegyzéke alapján)

I. Összefoglaló művek, enciklopédiák, kézikönyvek, lexikonok, szótárak, bibliográfiák

Blauberg, I. V.—Kopnin, P. V.—Pantin, I. K.: Kratkij szlovar' po filoszofii. Moszkva. Politizdat. 1966. 359 p. B 1, B 3, B 14, B 36, Sz 1
Buhr, M.—Kosing, A.: Kleines Wörterbuch der marxistisch—leninistischen Philosophie. Berlin. Dietz. 1966. 175 p. B 2, B 12, M 1, Sz 1
Klaus, G.—Buhr, M.: Philosophisches Wörterbuch. Leipzig. Bibliographisches Inst. 1966. XV, 634 p. B 12, M 1
Niel, A.: Les grands appels de l'humanisme contemporain. Christianisme, marxisme, évolutionisme, existentialisme . . . et après? Paris. Courrier du Livre. 1966. 136 p. (Collection „L'université permanente".) B 2, P 1
Philosophie und Grenzgebiete 1945—1964. Köln—Stuttgart. Koehler u. Volckmar, Neff u. Oetinger. 1964. XII, 434 p. (Koehler und Volckmar-Fachbibliographien.) B 36
Philosophisches Wörterbuch. Begründ. H. Schmidt. 17. durchges. u. erg. Aufl. Hrsg. G. Schischkoff. Stuttgart. 1965. VII, 676 p. (Kröners Taschenausgabe 13.) B 2, B 3, P 4
Wuellner, B.: A dictionary of scholastic

philosophy. 2. ed. Milwaukee. Bruce Publ. 1966. XVIII, 339 p. B 2

II. Dialektikus és történelmi materializmus

Abdüldaev, T.: Filoszofszkie voproszü ucsenija o vide. Frunze. Izdat. Ilim. 1966. 281 p. B 2, B 3

Boszenko, V. A.: Dialektika kak teorija razvitija. Kiev. Univ. 1966. 246 p. B 3

Bottigelli, É.: Genèse du socialisme scientifique. Paris. Ed. Sociales. 1967. 264 p. B 10

Dialectica metodelor in cercetarea stiinţifică. Vol. 2. Red. E. Fischbein etc. Bucureşti. Ed. Stiinţifică. 1966. 311 p. B 3

Francov, G. P.: Isztoricseszkie puti szocial'noj müszli. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 557 p. B 11

Frosini, V.: Breve storia della critica al marxismo in Italia. Catania. Bonanno. 1965. 127 p. (Studi risorgimentali 1.) B 10

Garaudy, R.: Marxisme du XX. siècle. Paris—Genève. La Palatine. 1966. 233 p. B 2, B 10, B 877, M 1

Garber, L. E.: Iszszledovanie V. I. Leninüm voproszov dialektiki obscsesztvennogo razvitija (v periode Pervoj mirovoj vojnü). Taskent. Izdat. UzSZSZR. 1966. 194 p. B 3

Glezerman, G. E.: Isztoricseszkij materializm i razvitie szocialiszticseszkogo obscsesztva. Moszkva. Politizdat. 1967. 302 p. B 10

Gorszkij, D. P.: Problemü obscsej metodologii nauk i dialekticseszkoj logiki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 373 p. B 36

Gramsci, A.: Quaderni del carcere. Vol. 1. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. 8. ed. Torino. Einaudi. 1966. XXII, 299 p. B 10.

Gramsci. A.: Présentation, choix de textes, biographie, bibliographie par J. Texier. Paris. Seghers. 1966. 191 p. (Philosophes de tous les temps 29.) B 2

Hillmann, G.: Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835—1941). Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanstalt. 1966. 456 p. B 2

Hörz, H.: Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft. 2. neubearb. u. erw. Aufl. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 202 p. (Taschenbuchreihe „Unser Weltbild". Bd. 34.) B 2, P 1

Huber, E.: Um eine „dialektische Logik". Diskussionen in der neueren Sowjetphilosophie. München—Salzburg. Pustet. 1966. 259 p. (Sammlung „Wissenschaft und Gegenwart".) B 2

Isztoricseszkij materializm. Red. A. D. Makarov etc. Moszkva. VPS i AON. 1963. 352 p. B 14

Klausz, G.: Szila szlova. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1967. 215 p. B 36

Kopnin, P. V.: Vvedenie v marksziszt-szkuju gnoszeologiju. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 287 p. B 3, B 36, M 1

Korch, H.: Das Problem der Kausalität. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 271 p. Sz 1

Kosing, A.: Wissenschaftstheorie als Aufgabe der marxistischen Philosophie. Berlin. 1967. 31 p. (Sitzungsberichte der Deutschen Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Philos., Geschichte, Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswissenschaft. 1967 Jg. 1.) B 3

Kuchár, I.: Problém pravdepodobnosti a determinismus. Praha. ČSAV. 1967. 174 p. B 2, B 3

Kuczynska, A.—Kuczynski, J.: Humanizm socjalistyczny. Warszawa. Wyd. Iskry. 1966. 291, 5 p. (Co to jest?) B 2

Kumpmann, W.: Franz Mehring als Vertreter des historischen Materialismus. Wiesbaden. Harrassowitz. 1966. 192 p. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München. Bd. 29.) B 2, B 3

Kuz'min, V. P.: Kategorija merü v marksziszt-szkoj dialektike. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 220 p. B 11, B 14, M 1, P 1

Lefèbre, H.: Der dialektische Materialismus. Frankfurt a.M. Suhrkamp. 1966. 162 p. M 1

Lindner, H.: Der Zweifel und seine Grenzen. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 144 p. (Taschenbuchreihe „Unser Weltbild". Bd. 51.) B 2

Marxism and alienation. A symposium. Ed. *H. Aptheker.* New York. Humanities Pr. 1965. XII, 158 p. (American Inst. for Marxist studies. Monograph series 2.) (*Bernard Edwin* Galitz sponsored series 3.) B 10, B 1136

Marxistische Philosophie. Lehrbuch. Red. *A. Kosing.* Berlin. Dietz. 1967. 727 p. B 2, B 12, B 877

Meljuhin, Sz. T.: Materija v ee edinsztve, beszkonecsnoszti i razvitii. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 382 p. B 11, B 36

Nekotorüe aktual'nüe voproszü marksziszt-szko—leninszkoj teorii. Red. *N. P. Rulin.* Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 190 p. B 3, B 12, M 1

Orfei, R.: Antonio Gramsci conscienza critica del marxismo. Varese. Ed. Relazioni Sociali. 1965. XI, 253 p. D 1, P 1

Osznovü naucsnogo kommunizma. Avtorü: *P. N. Fedoszeev, E. I. Bugaev* etc. Moszkva. Politizdat. 1966. 574 p. B 1, B 3.

Pantazi, R.: Filozofia marxistă in Romînia. Sfrîşitul sec. al XIX-lea şi sec. al XX-lea. Bucureşti. Ed. Politică. 1963. 221 p. B 1

Polikarov, A.: Moderne Physik. Weltbild und Denkstil. Kurzer Umriss der Wechselbeziehungen von Physik und Philosophie. München. Manz Verl. 1966. 99 p. (Marxismus und Gegenwart.) B 36

Polikarov, A.: Otnoszitel'noszt' i kvantü. Filoszofszkie problemü szovremennoj fiziki. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 498 p. B 11

Pripisznov, V. I.: Problema szub"ektivnogo faktora v isztoricseszkom materializme. Dusanbe. Izdat. Donis. 1966. 135 p. B 3

Problema cennoszti v filoszofii. Red. *A. G. Harcseva.* Moszkva—Leningrad. Izdat Nauka. 1966. 260 p. B 11, B 877, P 1

Problemi razvitie prirodnicsnih i tocsnih nauk. Red. *O. N. Kosztovszkij* etc. L'viv. Univ. 1964. 170 p. B 327

Problemü naucsnogo kommunizma. Red. *V. G. Afanasz'ev* etc. Vüp. 1. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 380 p. B 1, B 12

Rahmatullin, K. H.: Dialekticseszkij materializm i szovremennaja asztronomija. Alma-Ata. Izdat. Kazahsztan. 1965. 252 p. B 11, B 12

Rhein, H. P.: Die Kulturtheoretischen Ansatze in den Frühschriften von Karl Marx. Diss. Bonn. Univ. Druck. 1966. 274 p. D 1

Relativitätstheorie und Weltanschauung. Zur philosophischen und wissenschaftspolitischen Wirkung Albert Einsteins. Von *H. Steinberg, A. Griese* etc. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1967. VII, 291 p. B 12

Rossi, M.: Marx e la dialettica hegeliana. Vol. 2. La genese del materialismo storico Roma. Ed. Riuniti. 1963. 1041 p. (Nuova biblioteca di cultura 40.) B 3

Rozental', M. M.: Dialektika „Kapitala" K. Marksza. 2. dop. i pererab. izd. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1967. 591 p. B 12

Schaff, A.: Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen. Wien etc. Europa Verl. 1964. 176 p. (Europäische Perspektiven.) B 2/72

Schaff, A.: Marxismus und das menschliche Individuum. Wien etc. Europa Verl. 1965. 349 p. B 14

Septulin, A. P.: Szisztema kategorij dialektiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 374 p. B 3, B 36, Sz 1

Sesic, B.: Nuznost i sloboda. Beograd. Kultura. 1963. 374 p. (Filozofska biblioteka.) B 2

Stiehler, G.: Der dialektische Widerspruch. Formen und Funktionen. 2. erg. Aufl. Berlin. Akad. Verl. 1967. 297 p. B 2, P 1/1

Steininger, H.: Dialektik — Wissenschaft und Waffe. Berlin. Dietz. 1966. 80 p. (ABC des Marxismus—Leninismus.) B 2

Stoff, V. A.: Modelirovanie i filoszofija. Moszkva—Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 301 p. B 36

Sugajlin, A. V.: Dialekticseszkaja logika i szovremennaja fizika. Kiev. Univ. 1966. 113 p. P 1

Szviderszkij, V. I.—Karmin, A. Sz.: Konecsnoe i beszkonecsnoe. Filoszofszkij aszpekt problemü. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 319 p. B 11

Wolfe, B. D.: Marxism. One hundred years in the life of a doctrine. New York. 1967. XXIII, 404 p. B 3

III. A filozófiatörténet klasszikusai

[*Aristoteles*] *Aristote:* De l'âme. Paris. Les Belles Lettres. 1966. XLV p. 118 lev. (Collection des universités de France.) Görög szöv. is. B 3

Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. *E. Grumach.* Bd. 11. Physikvorlesung. Berlin. Akad.-Verl. 1967. 701 p. B 3, P 1

Augustinus: Confessiones. — Bekenntnisse. 3. Aufl. München. Kösel. 1966. 1014 p. B 14

Bergson, H.: L'évolution créatrice. 118. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. XI, 372 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 2

Condillac, ou La joie de vivre. Présentation, choix de textes, bibliographie par R. *Lefèvre.* Paris. Seghers. 1966. 192 p. (Philosophes de tous les temps 26.) B 2

[*Cusanus, Nicolaus*] *Nikolaus von Kues:* Schriften des — — in deutscher Übersetzung. H. 15 b. Die belehrte Unwissenheit. De docta ignorantia. B. 2. Hamburg. Meiner. 1967. VIII, 175 p. (Philosophische Bibliothek 264.) B 3

Diderot, D.: Correspondance. Tom. 13. Juin 1773-avril 1774. Paris. Les Éd. de Minuit. 1966. 255 p. B 3

Diderot, D.: Lettre sur les sourds et muets. Genève. Droz. 1965. 232 p. (Diderot studies 7.) B 3

Eighteenth century philosophy. Ed. *L. White Beck.* New York—London. The Free Pr. 1966. VI, 321 p. (Readings in the history of philosophy.) B 36

Fichte, J. G.: Werke. 1794—1796. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. T. 1. Bd. 3. Stuttgart — Bad Cannstatt. Frommann. 1966. 485 p. B 3

Fourier, Ch.: Oeuvres complètes. Tom 2—5. Théorie de l'unité universelle. 1841—

1842. Vol. 1—4. Paris. Ed. Anthropos. 1966. 4 db. B 3

Giordano Bruno, ou L'univers infini comme fondement de la philosophie moderne. Présentation, choix de textes, bibliographie par E. Namer. Paris. Seghers. 1966. 190 p. (Philosophes de tous les temps 31.) B 2

Hegel, G. W. F.: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Berlin. Akad.-Verl. 1966. XIX, 347 p. (Philosophische Studientexte.) B 3, D 1

Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Berlin. Akad.-Verl. 1966. LXII, 506 p. (Philosophische Studientexte.) B 2

Hegel, G. W. F.: Die Vernunft in der Geschichte. Berlin. Akad.-Verl. 1966. XXXV, 280 p. (Philosophische Studientexte.) B2, B 3, P 1

Herder, J. G.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Bd. 1—2. Weimar. Aufbau Verl. 1965. 524, 688 p. B 14, P 1

Husserl, E.: Gesammelte Werke. Bd. 10. Zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins (1893—1917). Haag. Nijhoff. 1966. XLIII, 483 p. B 10

Husserl, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt a.M. Klostermann. 1965. 107 p. (Quellen d. Philosophie. Texte u. Probleme 1.) B 10

Husserl, ou Le retour aux choses. Présentation, choix de textes, bibliographie par D. Christoff. Paris. Seghers. 1966. 191 p. (Philosophes de tous les temps 30.) B2

Kant, I.: Gesammelte Schriften. Bd. 24. Abt. 4. Vorlesungen. Bd. 1. Vorlesungen über Logik. 2. Hälfte. Berlin. De Gruyter. 1966. 501—1102. p. B 3

Kant, I.: Kleine philosophische Schriften. Leipzig. 1963. 263 p. (Reclams Universal-Bibliothek 9038—40.) B 14

Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. 3. Aufl. Leipzig. 1966. XVI, 998 p. (Reclams Universal-Bibliothek 274.) B 3

Kant, I.: Szocsinenija v 6 tomah. Tom 4. Cs. 2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 477 p. (Filoszofszkoe naszledie.) B 2

Kant, I.: Szocsinenija v 6 tomah. Tom 5. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 565 p. (Filoszofszkoe naszledie.) B 14

Kant, I.: Szocsinenija v 6 tomah. Tom 6. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 742 p. Filoszofszkoe naszledie.) P 1/1

Kierkegaard, S. Gesammelte Werke. Düsseldorf. Diederichs. 1964—1967. 7 db. Abt. 1—3. Entweder — oder. T. 1. — Abt. 5—6. Die Wiederholung. Drei erbauliche Reden 1843. — Abt. 10. Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. — Abt. 11—12. Der Begriff Angst. Vorworte. — Abt. 13—14. Vier erbauliche Reden 1844. — Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845. — Abt. 19. Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden. — Abt. 33. Die Schriften über sich selbst. B 3

Kierkegaard, S.: Werke. Hamburg. 1964—1966. 5 db. Bd. 1. Der Begriff Angst. — Bd. 2. Die Wiederholung. Die Kriese. — Bd. 3. Furcht und Zittern. — Bd. 4. Die Krankheit zum Tode. — Bd. 5. Philosophische Brocken. (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. 71, 81, 113, 147. Philosophie der Neuzeit 1—5.) B 301

Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hrsg. P. P. Rohde. Reinbek b. Hamburg. 1965. 174 p. (Rowohlts Monographien 28.) B 3

Kierkegaard. Présentation, choix de textes, bibliographie par G. Gusdorf. Paris. Seghers. 1966. 214 p. (Philosophes de tous les temps 5.) B 2

Leibniz, G. W.: Kleinere philosophische Schriften. Leipzig. 1966. 299 p. (Reclams Universal-Bibliothek 59.) P 1

Leibniz, G. W.: Politische Schriften 1. Frankfurt a.M. — Wien. Europäische Verl., Europa Verl. 1966. 216 p. B 2

Leibniz, G. W.: Sämtliche Schriften und Briefe. Berlin. Akad. Verl. 1963—1964. 2 db. R. 1. Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 7. 1691—1692. — R. 4. Politische Schriften. Bd. 2. 1677—1687. P 1

Leibniz, G. W.: Sämtliche Schriften und Briefe. R. 6. Philosophische Schriften. Bd. 2. 1663—1672. Berlin. Akad.-Verl. 1966. XXXVII, 757 p. B 2, B 3

Locke, J.: Two tracts on government. Cambridge. Univ. Pr. 1967. IX, 263 p. B 3, B 10

Maimonide. Présentation, choix de textes, biographie et bibliographie par S. Zac. Paris. Seghers. 1965. 192 p. (Philosophes de tous les temps 20.) B 2

[*Marx*] *Marksz, K.*—[*Engels*] *Éngel'sz, F.*—*Lenin, V. I.*: O dialekticseszkom materializme. Hresztomatija v pomoscs' szlusateljam skol osznov markszizma—leninizma po kurszu filoszofii. Moszkva. Politizdat. 1966. 328 p. B 14

Marx, K.—Engels, F.—Lenin, V. I.: On scientific communism. Moszkva. Izdat. Progress. 1967. 536 p. B 12

Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hrsg. I. Frenzel. Reinbek b. Hamburg. 1966. 149 p. (Rowohlts Monographien 115.) B 10, B 14

Nizan, P.: Les matérialistes de l'antiquité. Démocrite. — Épicure. — Lucrèce. Paris.

Maspero. 1965. 144 p. (Les textes à l'appui 13.) B 14

Paracelsus Theophrastus: Werke. Bd. 3. Philosophische Schriften. Basel—Stuttgart. Schwabe. 1967. IX, 498 p. B 2

Pascal, B.: Les Provinciales. Paris. Gallimard, Libr. Générale Française. 1966. 448 p. (Le livre de poche 1651—1652.) B 2

The philosophy of the sixteenth and seventeenth centuries. Ed. *R. H. Popkin.* New York—London. The Free Pr., Collier—Macmillan. 1966. IX, 365 p. (Readings in the history of philosophy.) B 2, B 36

Sartre et la réalité humaine. Présentation, choix de textes, bibliographie par C. Audry. Paris. Seghers. 1966. 192 p. (Philosophes de tous les temps 23.) B 2

Schelling F. W. J.: Zur Geschichte der neueren Philosphie. Münchener Vorlesungen. Leipzig. 1966. 221 p. (Reclams Universal-Bibliothek 263.) P 1

(Schelling, F. W. J.) Selling, F. V. I.: Filoszofija iszkuszsztva. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 496 p. (Filoszofszkoe naszledie.) B 14

Vico, G.: On the study methods of our time. Indianapolis etc. Bobbs-Merrill. 1965. XXXVI, 98 p. (The library of liberal arts.) B 36

Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen. — Philosophical investigations. Oxford, Blackwell. 1967. X, 232 lev. 233—272. p. P 1

IV. Filozófiatörténet

Addis, L. -Levis, D.: Moore and Ryle, two ontologists. Iowa City — The Hague. Univ. of Iowa, Nijhoff. 1965. V, 184 p. (Iowa publications in philosophy. Vol. 2.) B 2

Adorno, Th. W.: Drei Studien zu Hegel. Aspekte. Erfahrungsgehalt. Skoteinos oder wie zu lesen sei. Frankfurt a.M. 1963. 172 p. (Edition Suhrkamp. Bd. 38.) B 323

Ahrens, R.: Die moralistische Funktion der Essays von *Francis Bacon.* Diss. Univ. Erlangen—Nürnberg. 1966. 348 p. D 1

Alatri, P.: Voltaire, Diderot e il „partito filosofico". Messina—Firenze. Ed. D'Anna. 1965. 490 p. (Biblioteca di cultura contemporanea 89.) B 3

Alberini, C.: Problemas de la historia de las ideas filosoficas en la Argentina. La Plata. Univ. 1966. 150 p. (Coleccion pensamiento argentino.) B 3

Anderson, J. F.: St. Augustine and being. A metaphysical essay. The Hague. Nijhoff. 1965. X, 76 p. B 2

Ando, Takatura: Aristotle's theory practical cognition. 2. ed. The Hague. Nijhoff. 1965. X, 344 p. B 2

Ardab'ev, A. I.: Ateizm Ljudviga Fejerbaha. Moszkva. AN SZSZSZR. 1963. 181 p. P 1/1

Aszmusz, V. F.: Isztorija anticsnoj filoszofii. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 319 p. B 12

Bădarau, D.: G. W. Leibniz, Viața și personalitatea filozofică. București. Ed. Științifica. 1966. IX, 300 p. B 2

Barlow, M.: Henri Bergson. Paris. Univ. 1966. 127 p. (Classiques du XX. siècle 83.) B 3

Bartels, K.: Das Techno-Modell in der Biologie des Aristoteles. Diss. Univ. Tübingen. Fotodruck. Präzis. 1966. 132 p. D 1

Benner, D.: Theorie und Praxis. Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx. Wien—München. Oldenbourg. 1966. 188 p. (Überlieferung und Aufgabe 4.) B 2

Beyer, W. R.—Lanig, K.—Goldmann, K.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg 1808—1816. Nürnberg. Selbstverl. d. Stadtbibliothek. 1966. 46 p. (Beiträge zur Geschichte, und Kultur der Stadt Nürnberg. Bd. 13.) B 1, B 2

Bietenholz, P. G.: History and biography in the work of Erasmus of Rotterdam. Geneve. Droz. 1966. 109 p. (Travaux d'Humanisme et Renaissance 87.) B 2, B 3

Boguszlavszkij, V. M.: U isztokov francuzszkogo ateizma i materializma. (Szkepticizm francuzszkogo Vozrozsdenija i ego burzsuaznüe fal'szifikatorü.) Moszkva. Izdat. Müszl'. 1964. 253 p. B 12

[*Borgosz, J.*] *Borgos, Ju.:* Foma Akvinszkij. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 216 p. (Müszliteli proslogo.) B 14, B 36

Bönkov, A.: Razvitie na filoszofszkata miszöl v Bölgarija. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1966. 887 p. B 2

Bréhier, É.: Histoire de la philosophie. Tom. 1. L'antiquité et le moyen âge. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 3 db. Fasc. 1. Introduction. Période hellénique. 9. éd. rev. et bibliographie mise à jour par P. M. Schuhl. Fasc. 2. Période hellénistique et romaine. 8. éd. rev. et bibliographie mise à jour par P. M. Schuhl. Fasc. 3. Moyen âge et renaissance. 7. éd. rev. et bibliographie mise à jour par M. de Gandillac. B 36

Brentano, F.: Geschichte der griechischen Philosophie. Bern—München. Francke. 1963. XLIII, 396 p. P 1

Bridoux, A.: Le stoicisme et son influence. Paris. Vrin. 1966. 238 p. (A la recherche de la vérité.) B 2

Brocker, M.: Aristoteles als Alexanders

Lehrer in der Legende. Diss. Univ. Bonn. Druck. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. 1966. 184 p. D 1

Brun, J.: Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour. Paris. Seghers. 1965. 190 p. (Philosophes de tous les temps 17.) B 3

Brun, J.: Le stoicisme. 4. éd. rev. et corr. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 126 p. (Que sais-je? 770.) Sz 1

Brunet, O.: Philosophie et esthétique chez David Hume. Diss. Paris. Nizet. 1965. 955 p. B 3

Bukdahl, E. M.: Diderot est-il l'auteur de „Salon" de 1771? Köbenhavn. Munksgaard. 1966. 166 p. (Historisk-filosofiske meddelelser. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Bind 41. No. 2.) B 2

Burberes, K. I.: Istorikai gnôseis tu Platônos. Ekdosis 2. Tom. 1. Platôn kai barbaroi. Athênai. 1966. 181 p. (Ellênikê Anthrôpistikê Etaireia. Kentron Anthropistikon Klassikôn Spudôn. Seira 2. Meletai kai ereynai 10.) B 3

Burns, J. V.: Dynamism in the cosmology of Christian Wolff. A study in precritical rationalism. New York. Exposition Pr. 1966. 122 p. (Exposition-University book. No 44025.) B 3

Bükov, F. Sz.: Zarozsdenie obscsesztvennopoliticseszkoj i filoszofszkoj müszli v Kitae. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 240 p. M 1

The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy. Ed. *A. H. Armstrong.* Cambridge. Univ. Pr. 1967. XIV, 710 p. B 2, B 3, B 11

Cassirer, E.: Rousseau, Kant, Goethe. New York etc. Harper and Row, The Acad. Library. 1963. XVII, 98 p. (Harper torchbooks 1092.) B 36

Chaplain, D.: Étude sur In vino veritas de Kierkegaard. Paris. Les Belles Lettres. 1964. 97 p. (Annales littéraires de l'Univ. de Besançon. Vol. 69.) B 2, B 3

[*Chattopadhyaya, Debiprasad*] *Csattopadh' jaja, Debipraszad, P.:* Isztorija indijszkoj filoszofii. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 328 p. B 14, M 1

Clardy, J. V.: The philosophical ideas of Alexander Radishchev. London. Vision Publ. 1964. 155 p. B 2

Cornford, F. M.: Before and after Socrates. Cambridge. Univ. Pr. 1964. 113 p. B 2

Copleston, F.: A history of philosophy. Vol. 8. Bentham to Russell. Westminster. Newman. 1966. XIII, 577 p. B 3

Coulton, G. G.: Studies in medieval thought. New York. Russell and Russell. 1965. VIII, 229 p. B 2

Curente și orientări în istoria filozofiei Românești. Coord. *N. Gogoneața.* Bucureşti. Acad. RSR. 1967. 283 p. B 2, B 3, B 877, Sz 1

Delekat, F.: Immanuel Kant. Historische-kritische Interpretation der Hauptschriften. 2. stark erw. Aufl. Heidelberg. Quelle u. Meyer. 1966. 495 p. B 2

Dodds, E. R.: The Greeks and the irrational. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1964. IX, 327 p. D 1

Dönt, Eu.: Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons „Ungeschriebener Lehre" und zur Epinomis des Philipp von Opus. Wien etc. Böhlau. 1967. 84 p. (Österreichische Akad. d. Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. Sitzungsberichte. Bd. 251. No. 3.) B 3

Dörrie, H.: Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origines c. Celsum 7. 42 ff. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1967. 24—55. p. (Nachrichten der Akad. d. Wissenschaften in Göttingen. 1. Philol.-hist. Kl. Jg. 1967. No. 2.) B 3

Driesch, R.: Platons Wegbilder. Untersuchungen zur Funktion der Wegbilder und metaphern im Aufbau der Dialoge Platons. Diss. Univ. Köln. 1967. 114 p. D 1

Dudley, D. R.: A history of cynicism. From Diogenes to the 6. century A. D. Hildesheim. Olms. 1967. XII, 224 p. B 36

Edelstein, L.: The meaning of stoicism. Cambridge, Mass. — London. Harvard Univ. Pr., Oxford. Univ. Pr. 1966. XII, 108 p. (Martin classical lectures 21.) B 3

Ehrard, J.: L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII. siècle. Tom. 1—2. Diss. Univ. Paris. École Pratique des Hautes Études. 1963. 2 db. D 1

Feiereis, K.: Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig. St. Benno-Verl. 1965. XX, 253 p. (Erfurter theologische Studien 18.) B 2

Femiano, S.: Lo spiritualismo di Tommaso Campanella. Napoli. Ist. Ed. de Mezzogiorno. 1965. 2 db. Vol. 1. La teoria dell'ente. Vol. 2. Il problema di Dio. B 2

La filosofia della natura nel medioevo. Atti del 3. Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale. Passo della Mendola, 31 agosto—5 settembre 1964. Milano. Vita e Pensiero. 1966. XX, 808 p. Angol, francia, német szöv. is. B 3, D 1, P 1

Finley, J. H.: Four stages of Greek thought. Stanford, Cal.— London. Stanford Univ. Pr., Oxford Univ. Pr. 1966. 114 p. (The

Harry Camp lectures a Stanford University. 1965.) B 2

Flam, L.: De Bewustwording. Beschouwingen bij de „Fenomenologie van de geest" van Hegel. Bruxelles. Pr. Univ. de Bruxelles. 1966. 247 p. (Université Libre de Bruxelles. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres. No. 24.) B 2, B 3

Filozofi. Red. *D. M. Jeremic.* Novi Sad — Beograd. Matica Srpska. 1966. 263 p. (Biblioteka srpska knjizevnost u sto knjiga 89.) B 1

Foster, M. B.: The political philosophies of Plato and Hegel. New York. Russell and Russell. 1965. XIII, 207 p. B 2

Fugate, J. K.: The psychological basis of Herder's aesthetics. The Hague — Paris. Mouton. 1966. 303 p. (Studies in philosophy 10.) B 2

Fu, Lo-shu: Teng Mu, a forgotten Chinese philosopher. Leiden. Brill. 1965. 35—96. p. (Klny. Toung Pao. 52. No. 1—3.) B 2, B 3

Garaudy, R.: Gott ist Tot. Eine Studie über Hegel. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 480 p. D 1

Garin, Eu.: Cronache di filosofia italiana 1900/1943. In appendice: Quindici anni dopo 1945—1960. Vol. 1—2. Bari. 1966. 2 db. (Universale Laterza. 33—34.) B 2

Gerdes, H.: Sören Kierkegaard. Leben und Werk. Berlin. De Gruyter. 1966. 134 p. (Sammlung Göschen. Bd. 1221.) B 2, Sz 1

Geyer, B.: Die Universitätspredigten des Albertus Magnus. München. 1966. 57 p. (Bayerische Akad. d. Wissenschaften. Philos. -hist. Kl. Sitzungsberichte. 1966. Jg. 3.) B 3, Sz 1

Gorsen, P.: Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien. Bonn. Bouvier. 1966. 243 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 33.) B 2

Gouhier, H.: Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes. Louvain — Paris. Univ. de Louvain. Nauwelaert. 1966. 94 p. B 3

Granier, J.: Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Paris. Ed. du Seuil. 1966. 649 p. B 2

Green, A. W.: Sir Francis Bacon. New York. 1966. 200 p. (Twayne's English authors series 40.) B 3

Gross, R. H.: Voltaire nonconformist. New York. Philosophical Library. 1965. 162 p. B 2

Grosse Materialisten. Zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus. Hrsg. G. Gurst. Leipzig. Bibliogr. Inst. 1965. 180 p. M 1

Gruman, G. J.: A history of ideas about the prolongation of life. The evolution of prolongevity hypotheses to 1800. Philadelphia. 1966. 102 p. (Transactions of the American Philosophical Society. N. S. Vol. 56. No. 9.) B 3

Hegel-Tage Royamont 1964. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes. Hrsg. *H. G. Gadamer.* Bonn. Bouvier. 1966. 194 p. (Hegel-Studien. Beih. 3.) B 3

Hemleben, J.: Rudolf Steiner und Ernst Haeckel. Stuttgart. Verl. Freies Geistesleben. 1965. 175 p. B 2

Hempolinski, M.: U zródel filozofii zdrowego rozsadku. Thomasa Reida teoria spostrzezenia zmyslowego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 487 p. B 2

Horváth T.: Caritas est in ratione. Die Lehre des Hl. Thomas über die Einheit der . . . Begnadung des Menschen. Münster. Aschendorff. 1966. XI, 293 p. (Beiträge zur Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters 41/3.) B 1

David Hume: philosophical historian. Ed. D. F. Norton etc. Indianapolis etc. Bobbs-Merrill. 1965. LVII, 438 p. B 36

Jaspers, K.: Die massgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. München. Piper. 1965. 210 p. D 1

Jäger, R.: Zur Lehre von der Freiheit des Willens bei Kant und Nicolai Hartmann. Diss. Univ. Erlangen-Nürnberg. Druck. Hogl. 1966. 100 p. D 1

Jähnig, D.: Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Bd. I. Schellings Begründung von Natur und Geschichte. Pfullingen. Neske. 1966. 263 p. B 3

Kellermann, M.: Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abu-Qurra und des Ibn al-Tayvig. Diss. Univ. Erlangen-Nürnberg. Druck. Hogl. 1967. 234 p. D 1

Keyserling, A.: Der Wiener Denkstil. Mach, Carnap, Wittgenstein. Graz — Wien. 1965. 123 p. (Stiasny-Bücherei 1006.) B 3

Kierman, Th.: Who's who in the history of philosophy. New York. Philosophical Library. 1965. VII, 185 p. B 2/72, M 2

Kuznecov, K. T.: Utopiceszkij szocializm — odin iz teoreticseszkih isztocsnikov markszizma. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1966. 120 p. B 10, B 14

Kuznecov, V. N.: Vol'ter i filoszofija francuzszkogo proszvescsenija 18. veka. Moszkva. Univ. 1965. 275 p. B 12

Labrousse, E.: Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme. Diss. Paris. Univ. La Haye. Nijhoff. 1964. XVI, 640 p. D 1

Leeuwen, H. G. van: The problem of certainty in English thought 1630—1690.

The Hague. Nijhoff. 1963. XV, 159 p. (Archives Internat. d'Histoire des Idées. 3.) Sz 1

Lefèvre, R.: La pensée existentielle de Descartes. Paris. Bordas. 1965. 176 p. (Pour connaitre la pensée.) B 2

Leibniz. Sein Leben, sein Wirken, seine Welt. Hrsg. W. Totok. etc. Hannover. Verl. f. Lit. u. Zeitgeschehen. 1966. VII, 552 p. B 3

Ley, H.: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd. 1. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. VI, 570 p. D 1

Liedtke, M.: Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Diss. Univ. Hamburg. 1964. 168 p. D 1

Lindner, H.: Der Entwicklungsgang des philosophischen Denkens. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 286 p. D 1

Lloyd, G. E. R.: Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought. Cambridge. Univ. Pr. 1966. V, 502 p. B 2

Maire, G.: Platon. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 122 p. (Philosophes.) B 2

Major trends in Mexican philosophy. By *M. de la Cueva, M. Leon-Portilla* etc. Notre Dame, Ind — London. Univ. of Notre Dame Pr. 1966. X, 328 p. B 2

Manuel, F. E.: Shapes of philosophical history. Stanford, Calif. Univ. Pr. 1965. 166 p. (The Harry Camp. lectures. 1964.) B 2

Martin, G.: Leibniz. Logik und Metaphysik. 2. durchges. u. verm. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1967. 263 p. B 3

Martin, G.: Leibniz: logique et métaphysique. Paris. Beauchesne. 1966. 260 p. (Bibliothèque des archives de philosophie. N. S. 4.) B 3

Matter, P. P.: Zum Einfluss der Platonischen „Timaios" auf das Denken Plotins. Diss. Winterthur. Keller. 1964. 225 p. D 1, P 1

Mayr, F. K.: Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Antike. Kevelaer. Butzon u. Bercker. 1966. 350 p. (Berckers theologische Grundrisse. Bd. 5.) B 2

Mazzeo, J. A.: Renaissance and revolution. The remaking of European thought. New York. Pantheon Books. 1965. XI, 349 p. B 2

Mihajlova, É. N.-Csanüsev, A. N.: Ionijszkaja filoszofija. Moszkva. Univ. 1966. 184 p. B 14

Moore, E. C.: William James. New York. Washington Square Pr. 1966. 194 p. (The great American thinkers series.) B 36

Muralt, A. de: Philosophes en Suisse française. Neuchâtel. La Baconnière. 1966. 256 p. B 2

Mure, G. R. G.: The philosophy of Hegel. London etc. Oxford Univ. Pr. 1965. X, 213 p. (The home university library of modern knowledge 255.) B 2

Narszkij, I. Sz.: Filoszofija Davida Juma. Moszkva. Univ. 1967. 357 p. B 36

[*Narszkij, I. Sz.*] *Narski, I. S.:* Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin. Dietz. 1967. 625 p. B 10

Nebel, G.: Die Geburt der Philosophie. Stuttgart. Klett. 1967. 327 p. B 2

Oates, W. J.: Aristotle and the problem of value. Princeton, N. J. Univ. Pr. 1966. X, 387 p. B 2/53

Ocserki po isztorii azerbajdzsanszkoj filoszofii. Tom 1. Red. *Z. B. Gejusev* etc. Baku. AN AzSZSZR. 1966. 346 p. B 2

Passmore, J.: A hundred years of philosophy. 2. ed. London. Duckworth. 1966. 574 p. B 2

Pater, W. A. de: Les topiques d'Aristote et la dialectique platoniciènne. La méthodologie de la définition. Fribourg. Éd. St. Paul. 1965. XIV, 257 p. (Études thomistiques. Vol. 10.) B 2, B 3, D 1

Perkins, M. L.: Voltaire's concept of international order. Genève. Inst. et Musée Voltaire. 1965. 342 p. (Studies on Voltaire and the 18. century. Vol. 31.) B 3

Perls, H.: Plato. Seine Auffassung vom Kosmos. Bern — München. Francke. 1966. 429 p. B 2/53

(Petroszjan) Petrossjan, M. I.: Essay über den Humanismus. Berlin. Dietz. 1966. 326 p. B 2, Sz 1

Petrovic, G.: Od Locke do Ayera. Beograd. Kultura. 1964. XV, 216 p. B 2

Philonenko, A.: La liberté humaine dans la philosophie de Fichte. Paris. Vrin. 1966. 350 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie.) B 2

Philosophy and history. Essays presented to *Ernst Cassirer. Ed. R. Klinbansky etc.* New York etc. Harper and Row. 1963. XII, 363 p. (Harper torchbooks. TB. 1115. Philosophy of history.) B 2

Platon et la „chasse de l'être". Publ. *G. Rodis-Lewis.* Paris. Seghers. 1965. 191 p. (Philosophes de tous les temps. No. 19.) B 2

Popovic, V. D.: Hristos, centar istorije prema Hegelovoj filozofiji. Knj. 1. Beograd. Srbostampa. 1964. 461 p. (Bogoslovska biblioteka.) B 2

Porphyre. Huit exposés suivis de discussions par *H. Dörrie, J. H. Waszink* etc. Vandoeuvres — Genève. 30. août— 5 sept. 1965. Genève. Hardt. 1966. 319 p. (Entretiens sur l'antiquité classique 12.) B 3

Pozzo, G. M.: La storia e il progresso nel-

l'illuminismo francese. Padova. CEDAM. 1964. 258 p. B 2

Prauss, G.: Platon und der logische Eleatismus. Berlin. De Gruyter. 1966. 226 p. B 2, D 1

Quenzer, W.: Der metaphysische Zirkel in Schopenhauers Willenslehre. Diss. Tübingen. Foto-Druck. Huth. 1966. 152 p. B 2, D 1, Sz 1

Rambaldi, E.: Le origini della sinistra hegeliana. Firenze. La Nuova Italia. 1966. XI, 407 p. (Pubblicazioni della Facolta di Lettera e Filosofia dell'Univ. di Milano. 39. Sezione a cura dell'Ist. di Storia della Filosofia 8.) B 3

Robinet, A.: Systeme et existence dans l'oeuvre de Malebranche. Paris. Vrin. 1965. 507. p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie.) B 3

Russian philosophy. The first historical anthology of Russian philosophical thought from its origins to the present day, with new translations and critical and interpretive commentary. Ed. *J. M. Edie* etc. Chicago. Quadrangle Books. 1965. 3 db. Vol. 1. The beginnings of Russian philosophy. The Slavophiles. The Westernizers. — Vol. 2. The Nihilists. The Populists. Critics of religion and culture. — Vol. 3. Prerevolutionary philosophy and theology. Philosophers in exile. Marxists and Communists. B 2

Ryle, G.: Plato's progress. Cambridge. Univ. Pr. 1966. VIII, 311 p. B 2

Sambursky, S.: The concept of time in late neoplatonism. Jerusalem. 1966. 15 p. (The Israel Acad. of Sciences and Humanities. Proceedings. Vol. 2. No. 8.) B 3

Schäfer, L.: Kants Metaphysik der Natur. Berlin. De Gruyter. 1966. 197 p. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 9.) B 3

Schilling, K.: Weltgeschichte der Philosophie. Berlin. Duncker u. Humblot. 1964. VIII, 579 p. B 2/72

Schlette, H. R.: Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins. München. Hueber. 1966. 246 p. B 2, D 1

Schmugge, L.: Johannes von Jandun (1285 [89]—1328). Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten. Stuttgart. Hiersemann. 1966. VIII, 151 p. (Pariser historische Studien. Bd. 5.) B 2

Schrimpf, G.: Die Axiomenschrift des Boethius als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden. Brill. 1966. IX, 162 p. (Studien zur Problemgeschichte d. antiken u. mittelalterlichen Philosophie 2.) B 2

Schulz, D. J.: Das Problem der Materie in Platons „Timaios". Bonn. Bouvier. 1966. 131 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 31) B 2

Schurr, A.: Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 136 p. B 2

Schwartz, J.: Diderot and Montaigne. The essais and the shaping of Diderot's humanism. Genève. Droz. 1966. 158 p. B 2

Simon, J.: Das Problem der Sprache bei Hegel. Stuttgart etc. Kolhammer. 1966. 207 p. B 3

Sobotka, M.: Die idealistische Dialektik der Praxis bei Hegel. Praha. 1965. 76 p. (ActaUniversitatis Carolinae. Philosophica et historica monographia 9.) B 36, D 1

Stein, A.: Platons Charakteristik der menschlichen Altersstufen. Diss. Bonn. Univ. 1966. 130 p. D 1

Stejnberg, V.A.: Filoszofszkaja zsizn' Latvij nacsala XX veka. 1900—1917. Riga. Izdat. Lieszma. 1966. 412 p. B 3

Stewart, J. B.: The moral and political philosophy of David Hume. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1963. VIII, 422 p. D 1

Teichner, W.: Die intelligible Welt. Ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie I. Kants. Meisenheim a. Glan. Hain. 1967. 171 p. (Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 46) B 2

Tomlin, E. W. F.: The Oriental philosophers. An introduction. New York — Evanston. Harper and Row. 1963. 323 p. (Harper colophon books 22.) B 2

Treptow, E.: Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der Zweiten Analytik des Aristoteles. München — Salzburg. Pustet. 1966. 89 p. (Epimeleia. Beiträge zur Philosophie. Bd. 5.) B 2

Valentini, F.: La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano. Roma. Ed. Riuniti. 1966. 154 p. (Nuova biblioteca di cultura. No. 64.) B 10

Varga, A. v. Kibéd: Macht und Ohnmacht der Vernunft. Zur Einführung in die Philosophie Kants. München. Hueber. 1967. 102 p. B 2, Sz 1

Vennebusch, J.: Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosoph und Politiker im Dienste einer universalen Kultur. Bad Godesberg. Verl. Inter Nationes. 1966. 59 p. B 2, D 1, Sz 1

Vernant, J. P.: Mythe et pensée chez les grecs. 2. éd. Paris. Maspero. 1965. 331 p. (Les textes à l'appui. Série philosophique.) B 36

Verondini, E.: La filosofia morale di Emmanuele Kant. Bologna. Cappelli. 1966. 239 p. B 2

Vialatoux, J.: La morale de Kant. 4. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 86 p. (Initiation philosophique 22.) B 2

Waldauer, J. L.: Society and the freedom of the creative man in Diderot's thought. Genève. Droz. 1964. 156 p. (Diderot studies 5.) Német kiv. B 3

Watkins, J. W. N.: Hobbes's system of ideas. A study in the political significance of philosophical theories. London. 1965. 192 p. (Hutchinson Univ. library. Philosophy.) B 2

Wehrli, F.: Hauptrichtungen des griechischen Denkens. Zürich — Stuttgart. Artemis Verl. 1964. 233 p. (Erasmus-Bibliothek) B 10

Wichmann, O.: Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1966. X, 703 p. B 2/53

Willms, B.: Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie. Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1967. X, 170 p. (Staat u. Politik. Bd. 10.) B 2

Wisniewski, B.: L'influence des sophistes sur Aristote, Epicure, stoiciens et sceptiques. Wroclaw etc. Zakl. Narod. im. Ossolinskich, Wyd. Nauk. 1966. 47 p. (Archiwum filologiczne 13.) B 3, B 301

Zajecaranovic, G.: Analiza i sinteza u okviru dijalektike Hegela i Marksa. Beograd. Inst. Drustv. Nauka. 1966. 125 p. Francia kiv. B 3

Zimmermann, A.: Tyche bei Platon. Diss. Bonn. Univ. 1966. 170 p. D 1

Zum Gedanken an den 250. Todestag von Gottfried Wilhelm Leibniz, 1. Juli 1646—14. Novembre 1716. Hrsg. E. Hochstetter etc. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 377—659. p. (Zeitschrift f. Philosophische Forschung. Bd. 20. H. 3—4.) B 2

V. Mai burzsoá filozófia

Abbate, M.: La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana. Nuova ed. Torino. 1966. 274 p. (Piccola biblioteca Einaudi. No. 76.) B 2, B 10

Axelos, K.: Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger. Tübingen. Niemeyer. 1966. IX. 104 p. B 2

Bénézé, G.: L'ordre des pensées. Paris. Nouvelles Ed. Latines. 1965—1966. 3 db. Vol. 1. Les valeurs. Vol. 2. Les réalités. Vol. 3. Autrui. B 2

Böhler, Eu.: Die Zukunft als Problem des modernen Menschen. Freiburg. 1966. 152 p. (Sammlung Rombach.) B 2

Brandenstein, B.: Gedanken über Philosophen und Philosophie, bei dem Lesen der philosophischen Schriften von Paul Valéry. Saarbrücken. Univ., Schulbuchverl. 1963. 297—314. p. (Klny. Annales Univ. Saraviensis. Philosophie. Bd. 10. H. 4. 1961.) B 2

Bruner, J. S.: On knowing. Essays for the left hand. Cambridge, Mass. The Belknap Pr. of Harvard Univ. Pr. 1966. 165 p. B 2

Caudwell, Ch.: The concept of freedom. London. Lawrence and Wishart. 1965. 259 p. B 14

Ceccato, S.: Un tecnico fra i filosofi. Vol. 2. Come non filosofare. Padova. Marsilio Ed. 1966. 661 p. B 2

Coffy, R.: Teilhard de Chardin et le socialisme. Lyon. Chronique Social de France. 1966. 175 p. (Le fond du problème.) B 10

Davy, M. M.: Simone Weil. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 116 p. (Philosophes.) B 2, B 10, B 36

Delhomme, J.: La pensée et le réel. Critique de l'ontologie. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 154 p. (Epiméthée.) B 3

Etcheverry, A.: L'homme dans le monde. La connaissance humaine et sa valeur. Paris — Bruges. Desclée de Brouwer. 1963. 306 p. (Museum lessianum. Section philosophique. No. 51.) B 2

Fischer, H.: Theorie der Kultur. Das kulturelle Kraftfeld. Stuttgart. Seewald. 1965. 354 p. B 2

Flam, L.: Le crépuscule des dieux et l'avenir de l'homme. Bruxelles — Paris. Pr. Univ. de Bruxelles, Pr. Univ. de France, 1966. 302 p. B 10

Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. H. *Rombach.* Freiburg — München. Alber. 1966. 492 p. B 2

Frank, E.: Philosophical understanding. and religious truth. New York. Oxford Univ. Pr. 1966. XII, 209 p. (Galaxy books 174.) B 2

Free will and determinism. Ed. *B. Berofsky.* New York — London. Harper and Row. 1966. IX, 379 p. (Sources in contemporary philosophy.) P 1/1

Gaboriau, F.: Dieu pour le monde. Ouvertures. Tournal. Casterman. 1966. 534 p. (Nouvelle initiation philosophique. Tom. 6.) B 2

Garcia Bacca, J. D.: Introduccion literaria a la filosofia. Caracas. Univ. Central de Venezuela. 1964. 331 p. (Coleccion Temas.) B 3

Grenet, P.: Teilhard de Chardin, the man and his theories. New York. Eriksson. 1966. 176 p. (A profile in science.) B 5

Grünfeld, W.: Der Begegnungscharakter

der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers. Ratingen b. Düsseldorf. Henn. 1965. 279 p. (Kölner Arbeiten zur Pädagogik.) B 7

Guy, A.: Ortega y Gasset, critique d'Aristote. L'ambiguité du mode de pensée péripatéticien, jugé par la ratiovitalisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1963. 203 p. (Nouvelle recherche.) B 301

Haas, W. S.: Östliches und westliches Denken. Eine Kulturmorphologie. Reinbek b. Hamburg. 1967. 242 p. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie. Sachgebiet Philosophie 246/247.) B 3

Hartmann, N.: Zur Grundlegung der Ontologie. 4. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1965. X, 296 p. B 2, Sz 1

Henry, J.: Culture against man. London. Tavistock Publ. 1966. XIV, 495 p. B 2

Herpers, M.: Die ganzheitliche Struktur des Fürsichseins. Ein Beitrag zur Untersuchung des ontologischen Subjektbegriffs J. P. Sartres. Diss. Univ. Bonn. Druck. Univ. 1965. 116 p. D 1

Homo homini homo. Festschrift für Joseph E. Drexel zum 70. Geburtstag. Hrsg. *W. R. Beyer.* München. Beck. 1966. 327 p. B 2

Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit. Hrsg. *D. Stolte* etc. Tübingen. Wunderlich, Leins. 1966. 626 p. B 2

Jaspers, K.: Kleine Schule des philosophischen Denkens. München. 1965. 174 p. M 1

Jeanson, F.: Le problème moral et la pensée de Sartre, suivi de Un quidam nommé Sartre. Paris. Éd. du Seuil. 1965. 352 p. B 14

Kaufmann, W.: Religion und Philosophie. München. Szczesny Verl. 1966. 490 p. B 2

Kimmerle, H.: Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernts Blochs „Prinzip Hoffnung" aus philosophischer und theologischer Sicht. Bonn. Bouvier. 1966. 214 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 34.) B 2

Kopnin, P. V.—Mavenieradze, V. V.: Szovremennaja burzsuaznaja filozofija SzSA. Kriticseszkij ocserk. Kiev. Politizdat. Ukrainü. 1966. 150, 2 p. B 2

Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag. Hrsg. *F. Kaulbach* etc. Berlin. De Gruyter. 1966. VIII, 395 p. B 2 D 1

Kuhn, H.: Traktat über die Methode der Philosophie. München. Kösel. 1966. 101 p. M 1

Lacroix, J.: Panorama de la philosophie française contemporaine. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 248 p. B 2, B 3, B 10

Lauth, R.: Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 55 p. B 2

Lauth, R.: Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie. München — Salzburg. Pustet. 1967. 179 p. B 2

Leon, Ph.: Beyond belief and unbelief. Creative nihilism. London. Gollancz. 1966. 159 p. B 2

Löwith, K.: Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. VIII, 290 p. B 2

Macquarrie, J.: Studies in Christian existentialism. Lectures and essays. London. SCM Pr. 1966. 278 p. B 2

Madariaga, S. de: Bildnis eines aufrecht stehenden Menschen. Bern etc. Scherz. 1966. 172 p. B 2

Mandolfo, S.: I positivisti italiani. (Angiulli Gabelli, Ardigo.) Padova. CEDAM. 1966. XIV, 175 p. (Pubblicazioni dell' Ist. Universitario de Magistero di Catania. Ser. filosofica. Saggi e monografie. No. 53.) B 2

Manser, A.: Sartre. A philosophic study. London. The Athlone Pr., Univ. of London. 1966. X, 280 p. B 2, B 3

Marabini, J.: Les hommes du futur. Utopies ou réalités de demain? Tournai. Casterman. 1965. 243 p. (Synthèses contemporaines.) B 2, B 3

Marcel, G.: Die Erniedrigung des Menschen. 2. Aufl. Frankfurt a.M. Knecht. 1964. 215 p. B 2

Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience. Ed. *J. Parain-Vial.* Paris. Seghers. 1966. 191 p. (Philosophes de tous les temps 22.) B 2, B 3

Mossé-Bastide, R. M.: La liberté. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 122 p. (Initiation philosophique 73.) B 2

Niel, A.: Jean-Paul Sartre. Héros et victime de la „conscience malheureuse." Essai sur le drame de la pensée occidentale. Paris. Courrier du Livre. 1966. 190 p. (L'université permanente.) B 2

Niel, M.: Le phénomène technique. Libération ou nouvel esclavage? Paris. Courrier du Livre. 1965. 62 p. (L'université permanente.) D 1

Pape, I.: Tradition und Transformation der Modalität. Bd. 1. Möglichkeit — Unmöglichkeit. Hamburg. Meiner. 1966. 266 p. B 2, B 3

Patte, D.: L'athéisme d'un chrétien, ou Un chrétien a l'écoute de Sartre. Diss. Univ. Genève. Paris. Nouvelles Ed. Latines. 1965. 187 p. B 2

Perspektiven Teilhard de Chardins. Hrsg. *H. de Terra.* München. 1966. 216 p. (Beck'sche Schwarze Reihe. Bd. 43.) B 2/72

Plate, B.: Die Erfahrung, die Zeit und das Mit-Dasein. Diss. München. Univ. 1966. 224 p. B 2

Polato, F.: Blondel e il problema della filosofia come scienza. Bologna. Zanichelli. 1965. XII, 190 p. (Studi e ricerche. Univ. degli Studi di Bologna. N. S. 13.) B 2

Dr. S. Radhakrishnan souvenir volume. Ed. *B. L. Atreya.* Moradabad. Darshana Internat. 1964. 6, 600 p. B 2

Rees, R.: Simone Weil. A sketch for a portrait. London etc. Oxford Univ. Pr. 1966. 161 p. B 10

Reck, A. J.: Recent American philosophy. Studies of 10 representative thinkers. New York. Pantheon Books. 1964. XXIII, 343 p. B 2

Rezek, R.: Sodródó világ. Teilhard de Chardin világképének téma-körei. 1. Sao Paulo. 1967. 183 p. B 1

Richards, H.: Life on a small planet. A philosophy of value. New York. Philosophical Libr. 1966. 171 p. B 2

Robinet, A.: Bergson et les métamorphoses de la durée. 2. éd. Paris. Seghers. 1966. 191 p. (Philosophes de tous les temps 21.) B 2

Bertrand Russell, philosopher of the century. Essays in his honour ed. by R. Schoenman. London. Allen and Unwin. 1967. 326 p. B 3

Sapir, E.: Culture, language and personality. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1966. IX, 207 p. B 36

Scriven, M.: Primary philosophy. New York etc. McGraw-Hill. 1966. XVI, 320 p. B 2

[*Sesztov, L. I.*] *Chestov, L.:* Oeuvres. Tom. 2. Le pouvoir des clefs. Paris. Flammarion. 1967. 340 p. B 3

Sherburne, D. W.: A key to Whitehead's Process and reality. New York — London. Macmillan — Collier—Macmillan. 1966. VIII, 263 p. B 2

Smith, P. Ch.: Das Sein des Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heidegger' — schen Denkens an das Sein. Diss. Univ. Heidelberg. 1966. 129 p. B 2

Spranger, E.: Berliner Geist. Tübingen. Wunderlich. 1966. 222 p. B 2

Staehlin, W.: Aufstieg oder Niedergang der Welt? Zum Problem des Fortschritts. München — Salzburg. Pustet. 1966. 74 p. (Bücherei d. Salzburger Hochschulwochen.) B 2

Stegmüller, W.: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. 3. erw. Aufl. Stuttgart-1965. LV, 627 p. (Kröners Taschenausgabe 308.) B 301

Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer. Hrsg. *D. Heinrich* etc. Frankfurt a.M. Klostermann. 1966. 396 p. B 2

Szolov'ev, É. Ju.: Ékszisztencializm i naucsnoe poznanie. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1966. 154 p. B 2, B 301

Szovremennüj ékzisztencializm. Kriticseszkie ocserki. Red. *T. I. Ojzerman.* Moszkva Izdat. Müszl'. 1966. 568 p. B 14

Teilhard de Chardin, P.: Az anyag szíve. Sao Paulo. 1966. 27 lev. B 1

Teilhard de Chardin, P.: Der Mensch in Kosmos. München. Beck. 1965. 326 p. M 1

Teilhard de Chardin, P.: Je m'explique. Paris. Ed. du Seuil. 1966. 252 p. B 2

Teilhard de Chardin, P.: Werke. Bd. 5. Die Zukunft des Menschen. Olten — Freiburg im Breisgau. Walter. 1963. 405 p. P 1

Tempo ed eternità nella condizione umana. Atti del XX Convegno del Centro di Studi Filosofici Universitari, Gallarate 1965. Brescia. Morcelliana. 1966. 363 p. B 2

Toinet, P.: Existence chrétienne et philosophie. Essai sur les fondements de la philosophie chrétienne. Paris. Aubier. 1965. 413 p. (Présence et pensée.) B 2

Toulmin, S.,—Goodfield, J.: The discovery of time. New York. Harper and Row. 1965. 280 p. D 1

Toynbee, A. J.: Change and habit. The challenge of our time. London etc. Oxford Univ. Pr. 1966. 240 p. B 3

Trueblood, D. E.: General philosophy. New York etc. Harper and Row. 1963. XII, 370 p. B 2

Van Nuys, K.: Is reality meaningful? Static contradictions and dynamic resolutions between facts and value. New York. Philosophical Library. 1966. XIII, 610 p. B 2

Versfeld, M.—Meyer, R.: On metaphysics. Pretoria. 1966. 40 p. (Communications of the University of South Africa. B. 25.)D1

Weil, S.: L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Paris. Gallimard. 1966. 384 p. (Idées 10.) B 14

Wein, H.: Philosophische Anthropologie. Metapolitik und politische Bildung. Ein Beispiel philosophisch—anthropologischer Ideologie-Kritik: Kritik der marxistischen Ideologie und ihrer Anthropologien. Hannover—Westerfeld. 1965. 48 p. (Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung. Wissenschaft und Politik. H. 4.) B 8

Das wohlgeordnete Universum. Eine Studie über die universale Gesetzmässigkeit. Hrsg. *C. Trew.* Graz. Adyar Verl. 1963. 97 p. M 1

Wright, G. H. von: Den filosofiska situationen Föredrag. Helsingfors. Centraltryckeriet. 1966. 19 p. (Årsbok, Societas Scientiarum Fennica. B. 44. No. 5.) B 2

Zehm , G. A.: Historische Vernunft und direkte Aktion. Zur Politik und Philosophie Jean Paul Sartres. Stuttgart. Klett. 1964. 230 p. (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik. Bd. 1.) B 2/72

VI. Ismeretelmélet, logika, tudományfilozófia

Ackerman, R.: Nondeductive inference. London — New York. Routledge and Kegan Paul, Dover Publ. 1966. VI, 130 p. (Monographs in modern logic.) B 2

Adorno, Th. W.: Negative Dialektik. Frankfurt a.M. Suhrkamp. 1966. 406 p. B 3

Ammerman, R. R.: Classics of analytic philosophy. New York etc. McGraw-Hill. 1965. X, 413 p. B 2

An attempt at a bibliography of bibliographies in science of science. Prep. by Research Policy Program. Lund. 1966. 69 p. B 3

An invitation to phenomenology. Studies in the philosophy of experience. Ed. *J. M. Edie.* Chicago. 1965. 286 p. (Quadrangle paperback 103.) B 2

Apel, K. O.: Analytic philosophy of language and the Geisteswissenschaften. Dordrecht. Reidel. 1967. IX, 63 p. (Foundations of languages. Supplementary series. Vol. 4.) B 36

Aspects of inductive logic. Ed. *J. Hintikka* etc. Amsterdam. North-Holland Publ. 1966. VI, 320 p. (Studies in logic and the foundations of mathematics.) B 3

Bailey, C. A. R.: Sets and logic. Vol. 1—2. London. Arnold, Edward. 1965. 2 db. (Contemporary school mathematics. Ser. 1—2.) M 1

Belke, F.: Spekulative und wissenschaftliche Philosophie. Zur Explikation des Leitproblems im Wiener Kreis des Neopositivismus. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 164 p. (Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 45.) B 2

Blanché, R.: Structures intellectuelles. Paris. Vrin. 1966. XL, 147 p. (A la recherche de la vérité.) B 2

Bochner, S.: The role of mathematics in the rise of science. Princeton. N. J. Princeton Univ. Pr. 1966. X, 386 p. B 10

Bréal, M.: Semantics: studies in the science of meaning. New York. 1964. LXXVIII, 341 p. (Dover language books.) B 36

(Brillouin) Brilljuén, L.: Naucsnaja neopredelnoszt'i informacija. Moszkva. Izdat. Mir. 1966. 271 p. B 12

Bunge, M.: Scientific research. Berlin etc. Springer. 1967. 2 db. Vol. 1. The search for system. Vol. 2. The search for truth. (Studies in the foundations methodology and philosophy of science 3.) B 3, B 1013

Carroll, L.: Logique sans peine. Paris. Hermann. 1966. 288 p. (Collection L'esprit et la main.) B 3

Child, A.: Interpretation, a general theory. Berkeley — Los Angeles. 1965. XII, 138 p. (Univ. of California publications in philosophy. Vol. 36.) B 2

Cornman, J. W.: Metaphysics, reference and language. New Haven — London Yale Univ. Pr. 1966. XXI, 288 p. B 3

Csernov, V. I.: Analiz filoszofszkih ponjatij. Nekotorüe voproszü teorii. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 216 p. B 14

Davies, J. T.: The scientific approach. London — New York. Acad. Pr. 1965. X, 100 p. B 11

De Morgan, A.: On the syllogism and other logical writings. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XXXI, 355 p. P 1

Dobrov, G. M.: Nauka o nauke. Vvedenie v obscsee naukoznanie. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 269 p. Sz 1

Drieschner, R.: Untersuchungen zur dialogischen Deutung der Logik. Diss. Univ. Hamburg. Xerographie. 1966. 137 p. D 1, Sz 1

Drange, Th.: Type crossings. Sentential meaninglessness in the border area of linguistics and philosophy. The Hague — Paris. Mouton. 1966. 218 p. (Janua linguarum. Ser. minor. No. XLIV.) B 313

Dumitriu, A.: Solutia paradoxelor logico-mathematice. București. Ed. științifică. 1966. 207 p. B 2

Erkenntnistheoretische und methodologische Probleme der Wissenschaft. Berlin. Akad.-Verl. 1966. 209 p. B 2

Essays in phenomenology. Ed. *M. Natanson.* The Hague. Nijhoff. 1966. X, 240 p. B 2

Essler, V. K.: Einführung in die Logik. Stuttgart. 1966. 239 p. (Kröners Taschenausgabe. Bd. 381.) B 2

Filosofia e informazione. Scritti di *P. Filiasi Carcano,* V. Somenzi etc. Padova. CEDAM. 1967. 151 p. (Archivio di Filosofia. A. 1967. No. 1.) B 3

Fink, Eu.: Studien zur Phänomenologie. 1930—1939. Den Haag. Nijhoff. 1966. VIII, 223 p. (Phaenomenologica. 21.) B 3

Frank, H. G.: Kybernetik und Philosophie. Materialen und Grundriss zu einer Philosophie der Kybernetik. Berlin. Duncker u. Humblot. 1966. 190 p. (Erfahrung und Denken 16.) B 3

Frege, G.: Logische Untersuchungen. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966.

142 p. (Kleine Vandenhoeck Reihe 219—221.) B 2

Freudenthal, H.: Einführung in die Sprache der Logik. München — Wien. Oldenburg-1965. 106 p. B 1106

Funke, G.: Phänomenologie — Metaphysik oder Methode? Bonn. Bouvier. 1966, 272 p. (Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 1.) B 2

Glöckner, P.H.: Das Finden von Begriffen. Eine erkenntnis-kritisch-logische Untersuchung unt. bes. Berücks. der Wirtschaftswissenschaften. Stuttgart. Poeschel. 1963. 230, XV p. (Betriebswirtschaftliche Abhandlungen. N. F. 5.) B 4

Gokieli, L. P.: Logika. Tbiliszi. Izdat. Mecniereba. 1965. 327 p. B 2, B 12

Goreckij, D.P.: Problemü obscsej metodologii nauk i dialekticseszkoj logiki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 373 p. B 3, B 12

Grene, M.: The knower and the known. London. Faber and Faber. 1966. 283 p. B 2

Hackstaff, L. H.: Systems of formal logic Dordrecht. Reidel. 1966. XI, 354 p. B 3 B 9

Heelan, P. A.: Quantummechanics an objectivity. A study of the physica. philosophy of Werner Heisenberg. Th-Hague. Nijhoff. 1965. XIV, 207 p. B 2

Heimendahl, E.: Dialog des Abendlandes: Physik und Philosophie. München. List. 1966. 255 p. B 3

Hempel, C. G.: Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science. New York — London. The Free Pr., Macmillan. 1966. VIII, 505 p. B 3

Hennemann, G.: Probleme der physikalischen und religiösen Wirklichkeit. Berlin. Duncker u. Humblot. 1967. 81 p. (Erfahrung und Denken. Bd. 18.) B 2

Hörz, H.: Werner Heisenberg und die Philosophie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 299 p. P 1

Hrusovsky, I.: Strukturation und Apperzeption des Konkreten. Bratislava. SAV. 1966. 153, 7 p. Francia kiv. Sz 1

Jeffrey, R. C.: The logic of decision. New York etc. 1965. XIV, 201 p. (McGraw-Hill series in probability and statistics.) B 2

Joja, A.: Studii de logica. Vol. 2. Bucureşti. Acad. RSR. 1966. 526 p. D 1, Sz 1

Jonas, H.: The phenomenon of life. Toward a philosophical biology. New York. Harper and Row. 1966. X, 303 p. B 2

Kalandarisvili, G. M.: Problema otrazsenija dvizsenija v logike ponjatij. Tbiliszi. Izdat. Mecniereba. 1966. 166 p. B 11

Katz, J. J.: The philosophy of language. New York — London. Harper and Row. 1966. XVIII, 326 p. (Studies in language.) B 36

Klaus, G.: Kybernetik und Erkenntnistheorie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. XI, 411 p. B 9, B 12, B 301, B 304, D 1 M 1, P 1

Klaus, G.: Kybernetik in philosophischer Sicht. 4. Aufl. Berlin. Dietz. 1965. 555 p. B 14

Klaus, G.: Moderne Logik. Abriss der formalen Logik. 3. Aufl. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. XII, 452 p. B 305, B 776, B 1022, M 1, P 1

Klaus, G.: Spezielle Erkenntnistheorie. Prinzipien der wissenschaftlichen Theorienbildung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 383 p. B 12, B 301, P 1

Kompaneec, A. I.: Leninszkaja filoszofija i progreszsz fizicseszkih nauk. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 196 p. B 3

Konstantinovic, R.: Problem znacenja naucnih apstrakcija kod Filipa Franka. Beograd. Inst. Drustv. Nauka., Odeljenie za Filoz. 1966. 43 p. Angol, orosz kiv. B 3

Kopnin, P. V.: Vvedenie v markszisztszkuju gnoszeologiju. Kiev. Naukova-Dumka. 1966. 287 p. B 3, B 36, M 1

Kosing, A.: Wissenschaftstheorie als Aufgabe der marxistischen Philosophie. Berlin. 1967. 31 p. (Sitzungsberichte der Deutschen Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswissenschaften. 1967). B 12

Kotarbinski, T.: Gnoseology. The scientific approach to the theory of knowledge. Oxford — Wroclaw etc. Pergamon. Pr., Zakl. Narod. im Ossolinskich 1966. XIII, 548 p. B 3

König, G.: Der Begriff des Exakten. Eine bedeutungsdifferenzierende Untersuchung. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 133 p. (Monographien zur philosophischen Forschung 38.) B 3

Körner, S.: Experience and theory. An essay in the philosophy of science. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1966. XIII, 250 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 2

Kutschera, F. v.: Elementare Logik. Wien — New York. Springer. 1967. VIII, 392 p. B 2, B 3, B 36

Leinfellner, W.: Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Mannheim. 1965. 207 p. (Bibliographisches Inst. — Hochschultaschenbücher 41—41a.) B 2

Leinfellner, W.: Struktur und Aufbau wissenschaftlicher Theorien. Eine wissenschaftstheoretisch-philosophische Untersuchung. Wien — Würzburg. Physica-Verl. 1965. 307 p. B 2/72

Liebrucks, B.: Sprache und Bewusstsein.

Bd. 3. Wege zum Bewusstsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen. Frankfurt a.M. Akad. Verl. 1966. X, 674 p. B 3

Logical positivism. Ed. *A. J. Ayer*. New York. The Free Pr. 1966. VIII, 455 p. (The library of philosophical movements.) P 2

Logicseszkaja sztruktura naucsnogo znanija. Red. *P. V. Tavanec*. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 348 p. B 11

Logique et connaissance scientifique, Publ. sous la dir. de *J. Piaget*. Paris. Gallimard. 1967. XII, 1345 p. (Encyclopédie de la pléiade. Tom. 22.) B 36

Lorenzen, P.: Formale Logik. 3. durchges. u. erw. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1967. 182 p. (Sammlung Göschen. Bd. 1176/1176a.) B 11

Manara, C. F.: Linguaggio commune e logica simbolica. Alcune osservazioni. Milano. Univ. 1965. 7 p. (Collectanea mathematica 296.) (Klny. Periodico di Matematiche. | Vol. 43. No. 4.) B 3

Mates, B.: Elementary logic. Oxford. Univ. Pr. 1965. X, 227 p. B 2

Menne, A.: Einführung in die Logik. Bern — München. Francke. 1966. 126 p. (Dalp-Taschenbücher 384.) B 2

Mieziva, M.: Über das Enthaltensein des klassischen Aussagenkalküle in den nichtklassischen Aussagenkalkülen. Praha 1966. 71 p. (Rozpravy ČSAV. Rada společenskych ved. Roč. 76. Sesit 13.) Cseh kiv. P 1

Mikrokosmos — Makrokosmos. Philosophisch-theoretische Probleme der Naturwissenschaft, Technik und Medizin. Hrsg. *H. Ley* etc. Bd. 1. Berlin. Akad.-Verlag. 1966. 520 p. B 12, P 1

Mind, matter and method. Essays in philosophy and science in honor of Herbert Feigl. Ed. *P. K. Feyerabend* etc. Minneapolis. Univ. of Minnesota Pr. 1966. 524 p. B 2

Moiszeev, V. D.: Central'nüe idei i filoszofszkie osznovü kibernetiki. Moszkva Izdat. Müszl'. 1965. 324 p. B 301

Nauka o nauke. Red. *V. N. Sztoletov*. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 423 p. B 307

Novik, I. B.: O modelirovanii szlozsnüh szisztem. Filoszofszkij ocserk. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 334 p. B 32

Oakeshott, M.: Experience and its modes. Cambridge. 1966. VIII, 359 p. (Cambridge University Press library editions.) B 3

Objectivité et réalité dans les différentes sciences. Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences. (Bruxelles, 7—9. sept. 1964.) Bruxelles. Off. Intern. de Librairie. 1966. 2, 131—241. p. (Archives de l'Inst. Internat. des Sciences Théoriques. Vol. 20. No. 2.) B 3

Obscsaja teorija szisztem. Moszkva. Izdat. Mir. 1966. 186 p. Sz 1

Paci, E.: Funzione delle scienze e significato dell'uomo. 3. ed. Milano. Il Saggiatore. 1965. 482 p. (La cultura. Storia, critica, testi 75.) B 2

Pavlov, V. T.: Logicseszkie funkcii kategorij prosztransztva i vremeni. Kiev. Univ. 1966. 236 p. B 14, P 1

Peursen, C. A. van: Body, soul, spirit. A survey of the body-mind problem. London. etc. Oxford Univ. Pr. 1966. VI, 213 p. B 2

Phenomenology: pure and applied. The 1. Lexington Conference. Ed. *E. W. Straus*. Pittsburgh. Duquesne Univ. Pr. 1964. VII, 208 p. B 2

Philosophische Probleme der Physik der Elementarteilchen. Hrsg. *A. Polikarov*. München. Manz. 1966. 116 p. (Marxismus und Gegenwart.) B 36

Philosophy of mind. Ed. *S. Hampshire*. New York — London. Harper and Row. 1966. 316 p. (Sources in contemporary philosophy.) B 2

Piaget, J.: Biologie et connaissance. Essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs. Paris. Gallimard. 1967. 430 p. (L'avenir de la science 42.) B 3

Popper, K. R.: Logik der Forschung. 2. erw. Aufl. Tübingen. Mohr. 1966. XXVI, 441 p. (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 4.) B 2, B 3

The problem of truth. By *E. G. Ballard, S. D. Bose* etc. New Orleans — The Hague. Tulane Univ., Nijhoff. 1965. 110 p. (Tulane studies in philosophy. Vol. 14.) B 2

Problem solving. Research, method and theory. The 1. Annual Symposium on Cognition, held at the Carnegie Institute of Technology on Apr. 15—16. 1965. Ed. *B. Kleinmutz*. New York etc. Wiley. 1966. X, 406 p. B 2/59

Problemü logiki naucsnogo poznanija. Red. *P. V. Tavanec*. Moszkva. Izdat. Nauka. 1964. 408 p. B 2

Puzikov, P. D.: Analiticseszkaja szposzobnoszt' müslenija. Minszk. Nauka i tehnika. 1965. 257 p. B 12

Quine, W. V.: Selected logic papers. New York. Random House. 1966. X, 250 p. B 2

Quine, W. V.: The ways of paradox and other essavs. New York. Random House. 1966. X, 258 p. B 36

Quirk, R.—Svartvik, J.: Investigating linguistic acceptability. London etc. Mouton. 1966. 117 p. (Janua linguarum. Ser. minor. No. LIV.) B 313

Reenpaa, Y.: Über die Lehre vom Wissen. Darstellung und Kommentar der Wissenslehren von Edmund Husserl und Viktor von Weizsacker sowie Hinweis aus diejenigen von *Richard B. Braithwaite*, unsere zeitzentrierte Theorie und die Theorie von *Gotthars Günther*. Helsinki. 1966. 144 p. (Suomalaisen Tiedeakat. toimituksia. Sarja B. Tom. 145.) D 1

Rombach, H.: Substanz, System, Struktur. 1. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Freiburg — München. Alber. 1965. 524 p. M 1

Ross, S.: Logical foundations of psychological measurement. A study in the philosophy of science. Copenhagen. Munksgaard. 1964. 152 p. (Skandinavian university books.) B 2

Rozov, M. A.: Naucsnaja absztrakcija i ee vidü. Novoszibirszk. Izdat. Nauka. 1965. 136 p. B 11

Schneider, P. K.: Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik. Idee, Umriss und Grundprinzip einer axiomatischen Strukturtheorie. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 120 p. B 2

Segeth, W.: Elementare Logik. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 235 p. (Taschenbuchreihe „Unser Weltbild". Bd. 38.) B 2, B 3, B 12, D 1, P 1, Sz 1

Spirito, U.: Dal mito alla scienza. Firenze. Sansoni. 423 p. B 2

Stegmüller, W.: Einheit und Problematik der wissenschaftlichen Welterkenntnis. München. Hueber. 1967. 22 p. (Münchener Universitätsreden. N. F. 41.) B 10

Stoff, V. A.: Modelirovanie i filoszofija. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 300 p. B 12, Sz 1

Svürev, V. Sz.: Neopozitivizm i problemü empiricseszkogo obosznovanija nauki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 214 p. B 11, B 14, P 1/1

Sztjazskin, N. I.: Formirovanie matematicseszkoj logiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 507 p. B 12

Sztoljarov, V. I.: Proceszsz izmenenija i ego poznanie. Logikometodologicseszkie problemü. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 252 p. B 14, M 1

Trosin, D. M.: Metodologicseszkie problemü szovremennoj nauki. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1966. 174 p. B 11, B 36

Ullmann, S.: The principles of semantics. Oxford — Glasgow. Blackwell, Jackson. 1963. XII, 352 p. (Glasgow Univ. publications 84.) P 1

Ullmann, S.: Semantics. An introduction to the science of meaning. Oxford. Blackwell. 1967. 278 p. P 1

Vaszil'ev, M. V.: Ot nejtrino do vszelennoj. Materija i cselovek. Moszkva. Szov. Roszszija. 1966. 335 p. B 14

Weinberger, O.: Philosophische Studien zur Logik. 1. Einige Bemerkungen zum Begriff der Identität. 2. Philosophische Bemerkungen zur Sollsatzlogik. Praha. 1964. 66 p. (Rozpravy ČSAV. Řada společenskych ved. Ročnik 74. Sesit 5.) Cseh, orosz kiv. Sz 1

Whitehead, A. N.: Science and philosophy. Paterson, N. J. Littlefield, Adams. 1964. 316 p. (New students outline series 161.) B 2

Wiedmann, F.: Das Problem der Gewissheit. Eine erkenntnismetaphysische Studie. München — Salzburg. Pustet. 1966. 182 p. (Epimeleia 4.) B 3

Zeman, (J.) I.: Poznanie i informacija. Gnoszeologicseszkie problemü kibernetiki. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 254 p. B 32, B 301

Zinov'ev, A. A.: Osznovü logicseszkoj teorii naucsnüh znanij. Moszkva. Izdat. Nauka 1967. 260 p. B 3, B 11, B 36

VII. Etika

Bataille, G.: Les larmes d'Éros. Paris. Pauvert. 1964. 251 p. (Bibliothèque internationale d'érotologie 6.) B 3

Bausola, A.: Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce. Milano. Vita e Pensiero. 1966. VII, 266 p. D 1

Below, H.: Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns Ethik. Diss. Univ. Köln. Druck. Gouden-Hansen. 1966. 101 p. D 1

Bergström, L.: The alternatives and consequences of actions. An essay on certain fundamental notions in teleological ethics. Diss. Stockholm Univ. Stockholm etc. Almqvist och Wiksell. 1966. 141 p. (Acta Universitatis Stockholmiensis Stockholm studies in philosophy 4.) B 2

British moralists; being selections from writers principally of the eighteenth century. Ed. *L. A. Selby-Bigge.* Vol. 1—2. New York. 1965. 2 db. (Dover books on history and history of culture.) B 36

Brod, V.: Die Ich-Du-Beziehung als Erfahrungsgrundlage der Ethik. Müchen — Basel. Reinhardt. 1967. 128 p. B 2

Buber, M.: Between man and man. New York. Macmillan. 1966. XXI, 224 p. B 36.

Chauchard, P.: La vie sexuelle. 5. éd. rev. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 126 p. (Que sais-je? No. 727.) B 2

Csalin, M. L.: V plenu individualizma. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 182 p. B 2

The English mind. Studies in the English moralists presented to Basil Willey. Ed. *H. S. Davies* etc. Cambridge. Univ. Pr. 1964. VIII, 302 p. B 2

Fourastié, J.: Essais de morale prospective. Paris. Gonthier. 1967. 192, [8] p. (Grand format méditations.) B 10

Gupta, Rajender Kumar: Studien zur Ethik. Bonn. Bouvier. 1967. 62 p. (Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 2.) B 2

L'homme chrétien et l'homme marxiste. Confrontations et débats. Par Cardonnel etc. Paris — Genève. Ed. La Palatine. 1964. 271 p. (Semaines de la pensée marxiste.) B 14

Kangrga, M.: Eticki problem u djelu Karla Marxa. Kritika moralne svijesti. Zagreb. Izdat. Naprijed. 1963. 266, 5 p. B 2

Kerner, G. C.: The revolution in ethical theory. Oxford.Clarendon Pr. 1966. VIII. 254 p. B 2

Kiszszel', M. A.—Vul'fovics, E. M.: Étika Gegelja i krizisz szovremennoj burzsuaznoj étiki. Leningrad. Univ. 1966. 124 p D 1

Kulikova, N. N.: Szoderzsanie i kriterij nravsztvennogo progreszsza. (Opüt filoszofszko-éticseszkogo iszszledovanija problemü.) Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 85 p. B 11

Loeser, F.: Deontik. Planung und Leitung der moralischen Entwicklung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 292 p. B 2

Luria, S.: Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit. Berlin. Akad. Verl. 1964. 27 p. (Deutsche Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Schriften d. Sektion f. Altertumswissenschaft 44.) P 1

Moral' kak ee ponimajut kommunisztü. Dokumentü, pisz'ma, vüszkazüvanija *K. Marksza, F. Engel'sza, V. I. Lenina, F. E. Dzserzsinszkogo, M. I. Kalinina, Sz. M. Kirova, N. K. Krupszkoj. Szoszt. N. V. Bücskova* etc. 3. iszpr. i dop. izd. Moszkva. Politizdat. 1966. 280 p. B 14

Muszynski, H.: Teoretyczne problemy wychowania moralnego. Warszawa.Wyd. Szkolnych. 1965. 275 p. B 7

Obenhaus, V.: Ethics for an industrial age. A Christian inquiry. New York. Harper and Row. 1965. XIV, 338 p. B 2

Prichard, H. A.: Moral obligation. Essays and lectures. Oxford. Clarendon Pr. 1965. [8], 200 p. P 1

Probleme der Ehe- und Sexualberatung. Tagungsbericht der 1. Rostocker Fortbildungstage über — vom 22. bis 24. Oktober 1965 in Rostock-Warnemünde. Hrsg. *K. H. Mehlan.* Berlin. Volk u. Gesundheit. 1966. 200 p. B 10

Socialist humanism. An international symposium. Ed. *E. Fromm.* Garden City, N. Y. Doubleday. 1966. XIII, 461 p. (Anchor books 529.) B 10, D 1

Stumpf, S. E.: Morality and the law. Nashville. Vanderbilt Univ. 1966. XIV, 247 p. P 1/1

(Svarcman) Schwarzman, K. A.: Ethik ohne Moral. Kritik der modernen bürgerlichen ethischen Theorien. Berlin. Dietz. 1967. 307 p. B 3

Szamszonova, T. V.: Teoreticseszkie problemü étiki. Moszkva. Univ. 1966. 112 p. B 14

Tillich, P.: Gesammelte Werke. Bd. 3. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild. Stuttgart. Evangelische Verlagswerk. 1965. 239 p. B 2

Utz, A.: Bibliographie der Sozialethik. Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Recht. Gesellschaft, Wirtschaft, Staat. 4. (1963—1965). Freiburg etc. Herder. 1966. 518 p. Francia, angol és spanyol szöv. is. B 8

Wendland, H. D.: Einführung in die Sozialethik. Berlin. De Gruyter. 1963. 144 p. (Sammlung Göschen. Bd. 1203.) B 2, Sz 1

VIII. Esztétika

Aesthetic theories: studies in the philosophy of art. Ed. *K. Aschenbrenner* etc. Englewood Cliffs, N. J. 1965. XI, 491 p. (Prentice-Hall series in philosophy.) B 36

Art and philosophy. A symposium. Proceedings of the Seventh Annual New York University Institute of Philosophy, held at New York, 1964. Ed. *S. Hook.* New York. Univ. Pr. 1966. X, 346 p. B 2

Aszkarov, T.: Észteticseszkaja priroda hudozsesztvennoj uszlovnoszti. Frunze. Izdat. Ilim. 1966. 155 p. B 3

Belik, A, P.: Észtetika i szovremennoszt. Moszkva. Politicseszkoj Lit. 1967. 224 p. B 965

Bense, M.: Aesthetica. Einführung in die neue Aesthetik. Baden-Baden. Agis Verl. 1965. 348 p. B 3

Bor'ba idej v észtetike. 5. Gegelevszkij i 5. Mezsdunarodnüj Kongreszszü po Észtetike. Red. *M. F. Ovszjannikov.* Moszkva Izdat Nauka. 1966. 270 p. B 2, B 14, B 36, B 301, Sz 1

Collected papers on aesthetics. Ed. *C. Barrett.* New York. Barnes and Noble. 1966. XV, 198 p. B 36

Davüdov, Ju. N.: Iszkuszsztvo i élita. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 342 p. B 301, M 1

Estetica vietii cotidiene. Red. *M. Breazu* etc. București. Ed. Ştiințifică. 1966. 399 p. B 2

Észtetika i literatura. (Sztat'i bolgarszkih kritikov.)Szoszt. V. Kolevszkij. Moszkva. Hudozsesztvennaja Lit. 1966. 366 p. B 301

Észtetika. Red. *M. F. Ovszjannikov.* Moszkva. Politizdat. 1966. 255 p. B 2

Fischer, E.: Kunst und Koexistenz. Beitrag zu einer modernen marxistischen Ästhetik. Reinbek b. Hamburg. 1966. 235 p. (Rowohlt paperback 53.) B 3, B 10

Gauss, Ch. E.: The aesthetic theories of French artists from realism to surrealism. Baltimore. Hopkins. 1966. 10, 111 p. B 965

Gol'dentriht, Sz. Sz.: O prirode észteticseszkogo tvorcseszstva. Moszkva. Univ. 1966. 239 p. B 2, B 14, B 36, M 1

Guszev, V. E.: Észtetika fol'klora. Leningrad. Izdat. Nauka. 1967. 317 p. B 3

Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Kolloquium, Köln 1964. Vorlagen und Vorhandlungen. Hrsg. *W. Iser.* München. Fink. 1966. 543 p. (Poetik und Hermeneutik.) D 1

Ingarden, R.: Dziela filozoficzne. [2]. Studia z estetyki. Tom. 1—2. wyd. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 2 db. B 2

Jean Paul: Werke. Bd. 5. Vorschule der Ästhetik. Levana oder Erziehlehre. Politische Schriften. München. Hanser. 1963. B 3

Kagan, M. Sz.: Lekcii po markszisztszko—leninszkoj észtetike. Cs. 3. Dialektika hudozsesztvennogo razvitija. Leningrad. Univ. 1966. 215 p. B 2, B 14, B 301

Kuhn, H.: Schriften zur Ästhetik. München Kösel. 1966. 465 p. B 3

Leijonhielm, Ch.: Colours, forms and art. Studies in differential aesthetic psychologie. Diss. Stockholm etc. Almqvist och Wiksell. 1967. II, 183 p. (Acta Universitatis Stockholmiensis.) (Stockholm studies in educational psychology 14.) B 3

Lunacsarszkij, A. V.: Szobranie szocsinenij. Tom 7. Észtetika, literaturnaja kritika. Sztat'i, dokladü, recsi. 1903—1928. Moszkva. Hudozsesztvennaja Lit. 1967. 733 p. B 1

Manova, N. V.: Vöproszi na markszisztko-Leninszkata esztetika i eszteticseszkoto vözpitanie. Bibliografszki ukazatel. Szofija. Nauka i izkusztvo. 1963. 133 p. B 2

Maritain, J.: L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie. Paris. Desclée de Brouwer. 1966. XII, 420 p. B 3

Markszisztko—leninszkaja észtetika. Ucsebnoe poszobie. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 411 p. P 1

Minguet, J. F.: Esthétique du rococo. Paris. Vrin. 1966. 304 p. (Essais d'art et de philosophie.) B 3

Molügin, V. (A): O vozvüsennom v mire észtetiki. Leningrad. Lenizdat. 1966. 157 p. B 301

Murian, V. M.: Észteticseszkij ideal. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 245 p. B 301

[Ovszjannikov] Owsjannikow, M. F. — [Szmirnova] Smirnowa, S. W.: Kurze Geschichte der Ästhetik. Berlin. Dietz. 1966. 503 p. B 2, B 301, P 1

Pascadi, I.: Idealul şi valoarea estetică. Bucureşti. Ed. Politică. 1966. 239 p. (Biblioteca de filozofie şi sociologie.) B 2

Rankovic, M.: Svet umenosti. Elementi opste estetike. Zagreb. 1964. 310 p. (Filozofska biblioteka.) B 2

Stein, K. H. von: Die Entstehung der neueren Ästhetik. Hildesheim. Olms. 1964. VI, 422 p. B 2

Szocializticseszkij realizm i hudozsesztvennoe razvitie cselovecsesztva. Red. *N. K. Gej* etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 564 p. B 14

Trofimov, P. Sz.: Leninszkaja partijnoszt' i realizm v iszkuszsztve. Moszkva. Szov. Hudozsnik. 1966. 293 p. B 3

Volkov, I. F.: Partijnoszt' iszkuszsztva. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 104 p. B 14

Voproszü észtetiki. Vüp. 7. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1965. (Insztitut Isztorii Iszkuszsztv. Problemü szocialisztiticseszkogo realizma.) B 11

Zykmund, V.: Moderné umenie a dnesok. Bratislava. SVKL. 1964. 123 p. (Kniznica estetického vzdelania 17.) B 14

IX. Szociológia

Abbate, M.: Libertà e società di massa. Bari. Laterza. 1967. 193 p. (Libri del tempo. No. 95.) B 10

Adorno, Th. W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt a. M. 1965. 138 p. (Edition Suhrkamp 91.) B 1136

Adorno—Wiesengrund, Th.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1964. 339 p. B 10

(Aganbegjan, A. G.—Oszipov, G. V.—Subkin, V. N.): Kolicsesztvennüe metodü v szociologii. Moszkva. Nauka. 1966. 355 p. B 304

Ammon, A.: Eliten und Entscheidungen in Stadtgemeinden. Die amerikanische „Community Power" Forschung und das Problem ihrer Rezeption in Deutschland. Berlin. Duncker u. Humblot. 1967. 160 p. (Soziologische Abhandlungen. H. 8.) B 323

Andreski, S.: Parasitism and subversion. The case of Latin America. London. Weidenfeld-Nicolson. 1966. VII. 299 p. (The nature of human society series.) B 10

Aniszimov, A. F.: Duhovnaja zsizn' pervobütnogo obscsesztva. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 241 p. P 1/1

L'année sociologique. Publ. *R. Aron* etc. Sér. 3. 1964. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. II. 561 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 9

L'année sociologique. Publ. *R. Aron* etc. Sér. 3. Vol. 16. 1965. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. XII, 572 p. (Bibliothéque de philosophie contemporaine.) B 8, B 30

Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft. Hrsg. *H. Huss* etc. Frankfurt a. M. Europäische Verl. Anst. 1965. 193 p. (Res novae 36.) B 10

Aron, R.: Démocratie et totalitarisme. Paris. Gallimard. 1965. 387 p. (Idées 88.) B 3

Aron, R.: Die deutsche Soziologie der Gegenwart. Systematische Einführung in das soziologische Denken. Stuttgart. 1965. XIV, 204 p. (Kröners Taschenausgabe 214.) B 3

Aron, R.: Dimension de la consience historique. 2. ed. rev. Paris. Plon. 1964. 337 p. B 318

Aron, R.: Dix-huit leçons sur la société industrielle. Paris. Gallimard. 1965. 375 p. (Idées 19.) B 2

Aron, R.: Frieden und Krieg. Eine Theorie der Staatenwelt. Frankfurt a. M. Fischer. 1963. 928 p. B 2/89

Aron, R.: Main current in sociological thought. Vol. 1. Montesquieu. — Comte. — Marx. — Tocqueville. The sociologists and the revolution of 1848. New York — London. Basic Books. 1965. 272 p. B 30, P 1/1

Aron, R.: Trois essais sur l'âge industriel. Paris. Plon. 1966. 239 p. (Collection „Preuves".) B 12

Arze y Arze, J. A.: Sociologia marxista. Oruro. Univ. Técnica 1963. XXXVII, 478 p. P 1/1

Aspects de la sociologie française. Par *G. Le Bras, P. H. Chombart de Lauwe* etc. Paris. Les Éd. Ouvrières. 1966. 220 p. (L'évolution de la vie sociale.) B 10

Aspects of the analysis of family structure. By *A. J. Coale, L. A. Fallers* etc. Princeton, N. J. Univ. Pr. 1965. XIII, 248 p. B 9

Aspekte der Modernität. Hrsg. *H. Steffen.* Göttingen. 1965. 197 p. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 217.) B 323

Aubert, V.: The hidden society. Totowa, N. J. Bedminster Pr. 1965. [8], 350 p. B 10

Baader, F. v.: Vom Sinn der Gesellschaft. Köln. 1966. 333 p. (Hegner — Bücherei.) B 323

Badina, O.: Cercetarea sociologică concretă. București. Ed. Politică. 1966. 189. p. (Biblioteca de filozofie și sociologie.) B 2

Bahrdt, H. P.: Wege zur Soziologie. Mit einem bibliographischen Schlusskapitel „Wege in die soziologische Literatur" von *H. P.* Dreitzel. München. Nymphenburger. 1966. 294 p. (Sammlung Dialog 10.) B 12

Banton, M.: Roles. An introduction to the study of social relations. London. Tavistock. 1965. IX, 224 p. B 10

Barcikowski, W.: Konflikty popedowe indywidualne i spoleczne. Warszava. Ksiazka i Wiedza. 1966. 353 p. B 2

Bastin, G.: Les techniques sociométriques. 2. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 192 p. (Le psychologie 10.) B 12

Bauman, Z.: Zarys marksistowskiej teorii spoleczenstva. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 576 p. B 9

Behrendt, R. F.: L'homme á la lumière de la sociologie. Paris. Payot. 1964. 178 p. (Bibliothèque scientifique.) B 36

Behrendt, R. F.: Soziale Strategie für Entwicklungsländer. Entwurf einer Entwicklungssoziologie. Frankfurt a. M. Fischer. 1965. 639 p. (Welt im Werden.) B 9

Behrens, K. Ch.: Demoskopische Marktforschung. 2. überarb. und erw. Aufl. Wiesbaden. Betriebswirtschaftlicher Verl. Gabler. 1966. 199 p. (Betrieb und Markt. Studienreihe Bd. 1.) B 655

Beiträge zur Analyse der deutschen Oberschicht. Von *W. Baur, J. Feest* etc. 2. erw. Aufl. München. Piper. 1965. 166 p. (Studien zur Soziologie 3.) B 2/89

Bellebaum, A.: Das soziologische System von Ferdinand Tönnies unt. bes. Berücks. seiner soziographischen Untersuchungen. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 202 p. (Kölner Beitr. z. Sozialforschung u. angewandten Soziologie 2.) B 10

Bendix, R.: Nation-building and citizenship. Studies of our changing social order. New York etc. Wiley. 1964. IX, 314 p. B 300

Benjamin, W.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt a. M. 1965. 106 p. (Edition Suhrkamp 103.) B 36

Berger, J.—Zelditch, M. jr.—Anderson, B.: Sociological theories in progress. Vol. 1. New York etc. Mifflin. 1966. XII, 306 p. B 323

Bergler, R.: Psychologie stereotyper Systeme. Bern — Stuttgart. Huber. 1966. 318 p. B 323

Bierstedt, R.: Emile Durkheim. London. Weidenfedl-Nicolson. 1966. 247 p. (Great lives and thought.) B 10

Bloch, H. A.—Prince, M.: Social crisis and deviance. Theoretical foundations. New York. Random. 1967. 172 p. B 30

Blücher, V.: Die Generation der Unbefangenen. Zur Soziologie der jungen Menschen heute. Düsseldorf — Köln. Diederichs. 1966. 416 p. B 323, B 784

Bogue, D. J.: Skid row in American cities. Chicago. 1963. XIV, 521 p. (Univ, of Chicago. Community and Family Study Center. Books and monographs.) B 9

Bollhagen, P.: Soziologie und Geschichte. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. VI, 257 p. P 1, P1/1

Bollhagen, P.: Soziologische Forschung: Grundsätze und Methoden. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 175. p. (Taschenbuchreihe „Unser Weltbild". Bd. 44.) B 2

Bolte, K. M.—Kappe, D.—Neidhart, F.: Soziale Schichtung. Opladen. Leske. 1966. 119 p. (Struktur und Wandel der Gesellschaft. Reihe B. Beiträge zur Sozialkunde. H. 4.) B 323

Bottomore, Th. B.: Classes in modern society. London. Allen and Unwin. 1966. 82 p. B 304, B 318

Bottomore, Th. B.: Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems. München. 1966. 178 p. (Beck'sche schwarze Reihe. Bd. 40.) B 2/1. B 2/72

Boudon, R.—Lazarsfeld, P.: L'analyse empirique de la causalité. Paris — La Haye. Mouton. 1964. 301 p. (Maison des Sciences de l'Homme. Méthodes de la sociologie 2.) B 3, B 10, B 12, B 1136

Bourdieu, P.: L'école conservatrice. Les inégalités devant l'école et devant la culture. Paris. CNRS. 1966. 325—347. p. (Klny. Revue Française de Sociologie. Vol. 7. No. 3.) B 2

Bourdieu, P.—Darbel, A.: L'amour de l'art. Les musées et leurs public. Paris. Les Éd. de Minuit. 1966. 216 p. (Les sens commun.) B 784

Bradburn, N. M.—Caplovitz, D.: Reports on happiness. A pilot study of behavioral related to mental health. Chicago. Aldine Publ. 1965. XVI, 195 p. (Nat. Opinion Research Center. Monographs in social research. No. 3.) B 323

Braun, S.: Zur Soziologie der Angestellten. Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanst. 1964. 134 p. (Sammlung „Res novae". Bd. 25.) B 2

Brim, O. G.: Soziologie des Erziehungswesens. Heidelberg. Quelle und Meyer. 1963. 82 p. (Pädagogische Forschungen 24.) B 300

Broom, L.—Selznick, Ph.: Sociology. 3. ed. New York. Harper and Row. 1963. 747 p. B 30

Burrow, J. W.: Evolution and society. A study in Victorian social theory. Cambridge. Univ. Pr. 1966. XVII, 295 p. B. 3

Caillois, R.: Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine. Genève. Gonthier. 1964. 185 p. (Bibliothèque méditations 24.) B 10

Cantril, H.: The invasion from Mars. A study in the psychology of panic. With the complete script of the famous Orson Welles broadcast. New York. 1966. XVI, 224 p. (Researches in the social, cultural and behavioral sciences.) (Harper torchbooks. The Acad. library 1282.) B 323

Cantril, H.: The pattern of human concerns. New Brunswick, N. J. Rutgers Univ. Pr. 1965. XVII, 427 p. B 323

Cassinelli, C. W.: Free activities and interpersonal relations. The Hague. Nijhoff. 1966. VI, 116 p. B 8

Caste and race: comparative approaches. Ed. *A. de Reuck* etc. London. Churchill. 1967. XI, 348 p. (Ciba foundation.) P 1

Chadwick, H. M.: The nationalities of Europe and the growth of national ideologies. Cambridge. Univ. Pr. 1966. VIII, 209 p. B 3

Choay, F.: L'urbanisme. Utopies et réalités. Paris. Éd. du Seul. 1965. 447 p. B 323

Chombart de Lauwe, P. H.: Des hommes et des villes. Paris. 1965. 249 p. (Études et documents Payot.) B 323

Claessens, D.: Status als entwicklungssoziologischer Begriff. Dortmund. Ruhfus. 1965. 174 p. (Daten. Sozialwissenschaftliche Schriftenreihe 4.) B 2/72

Claessens, D.—Klönne, A.—Tschoeppe, A.: Sozialkunde der Bundesrepublik Deutschland. Düsseldorf — Köln. Diederichs. 1965. 356 p. B 10

Class, status and power. Social stratification in comparative perspective. Ed. *R. Bendix* etc. 2. ed. New York — London. Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XVIII, 677 p. B 2/89

Cohen, A. K.: Deviance and control. Englewodd Cliffs, N. J. Prentice Hall. 1966. VIII, 120 p. (Foundations of modern sociology series.) D 1

Coing, H.: Rénovation urbaine et changement social. Paris. Éd. Ouvrières. 295 p. (Évolution de la vie sociale.) B 323.

Collins, B. E.—Guetzkow, H.: A social psychology of group processes for

decision-making. New York etc. Wiley. 1966. X, 254 p. B 2/89

Conflict in society. Ed. *A. de Reuck* etc. London. Churchill. 1966. XII, 467 p. (A Ciba foundation volume.) B 10

Content analysis. A handbook with applications for the study of international crisis. By *R. C. North, O. R. Holsti* etc. Evanston. Northwestern Univ. Pr. 1963. XX, 182 p. (Handbooks for research in political behavior.) B 10, B 1136

Dahrendorf, R.: Arbeiterkinder an deutschen Universitäten. Tübingen. Mohr. 1965. 48 p. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 302/303.) B 9, B 10

Dahrendorf, R.: Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München. Piper. 1965. 516 p. B 318

Dahrendorf, R.: Markt und Plan. Zwei Typen der Rationalität. Tübingen. Mohr. 1966. 19 p. (Walter Eucken Inst. Vorträge und Aufsätze 14.) B 323

Deinhard. H.: Bedeutung und Ausdruck. Zur Soziologie der Malerei. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1967. 143 p. (Soziologische Essays.) B 36

Hobhouse, L. T.: Sociology and philosophy. A centenary collection of essays and articles. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1966. XXVII, 340 p. B 10

Jaccard, P.: Psycho-sociologie du travail. Paris. 1966. 181 p. (Études et documents Payot.) B 2

Jacob, Ch. E.: Policy and bureaucracy. Princeton, N. J. etc. Van Nostrand. 1966. VI, 217 p. (New perspectives in political science 6.) B 2/89

Jaeggi, U.—Wiedermann, H.: Der Angestellte in der Industriegesellschaft. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 167 p. B 9, B 10

Jaide, W.: Das Verhältnis der Jugend zur Politik. Empirische Untersuchungen zur politischen Anteilnahme u. Meinungsbildung junger Menschen der Geburtsjahrgänge 1940—1946. 3. Aufl. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1964. XIII, 174 p. (Jugend im Blickpunkt.) B 8

Kahuda, F.: Vyzkumné metody v sociologii. Teorie a praxe sociologickych vyzkumu. Praha. Ped. Nakl. 1965. 389 p. (Ucebni texty vysokych skol.) B 9

Kaplan, L.: Foundations of human behavior. New York etc. Harper and Row. 1965. XII, 368 p. B 323

Kardiner, A.: The psychological frontiers of society. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1963. 475 p. (Columbia paperback 48.) B 3

Katz, E.—Lazarsfeld, P. F.: Personal influence. The part played by people in the flow of mass communications. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XX, 400 p. B 784

Katz, D.—Kahn, R. L.: The social psychology of organizations. New York etc. Wiley. 1966. VIII, 498 p. B 323

Kehrer, G.: Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters. München. Piper. 1967. 208 p. (Studien zur Soziologie 6.) B 323

Kettler, D.: Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918—1919. Neuwied a. R. — Berlin. Luchterhand. 1967. 70 p. (Soziologische Essays.) B 36

King, E. J.: Society, schools and progress in the USA. Oxford etc. Pergamon Pr. 1967. XVII, 241 p. (The commonwealth and international library. Education and educational research.) B 7

Kiss, G.: Gibt es eine „marxistische" Soziologie? Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1966. 188 p. (Dortmunder Schriften zur Sozialforschung. Bd. 33.) B 323

Klages, H.: Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx. Stuttgart. Enke. 1964. VIII, 191 p. (Soziologische Gegenwartsfragen. N. F. H. 19.) B 2/72

Kluckhohn, C.: Culture and behavior. New York. The Free Pr. 1965. VIII, 402 p. P 3

Kofler, L.: Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Versuch einer verstehenden Deutung der Neuzeit. 3. Aufl. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1966. 692 p. (Soziologische Texte. Bd. 38.) B 2

Kolicsesztvennüe metodü v szociologii. Red. *A. G. Aganbegjan* etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 354 p. B 9, B 36, B 307, P 1/1

Kulturanthropologie. Hrsg. *W. E. Mühlmann* etc. Köln — Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1966. 434 p. (Neue wissenschaftliche Bibliothek 9. Soziologie.) B 329

Lambert, W. W.—Lambert, W.: Social psychology. Englewood Cliffs, N. J. 1964. VIII, 120 p. (Prentice-Hall foundations of modern psychology series.) B 300

Lamser, V.: Základy sociologického vyzkumu. Praha. Nakl. Svoboda. 1966. 353 p. (Sociologicka kniznice.) B 2, B 12

Lange, O.: Entwicklungstendenzen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft. Eine sozialistische Analyse. Wien etc. Europa Verl. 1964. 191 p. (Europäische Perspektiven.) B 304

Lavrov, P. L.: Filoszofija i szociologija. Tom 1—2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 2 db. (Filoszofszkoe naszledie.) B 2

Lazarsfeld, P. F.—Rosenberg, M.: The language of social research. A reader in the methodology of social research. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XIII, 590 p. B 2, B 3, B 12, D 1, P 1

Ledrut, R.: Sociologie du chômage. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 547 p. (Bibliplthèque de sociologie contemporaine.) B 3, B 10

Lefèbvre, H.: Le language et la société. Paris. Gallimard. 1966. 376 p. (Idées. No. 99.) B 2, B 3

Legradic, R.: Sociologija prawa. Beograd. Savremena Administracija. 1965. XI, 312 p. (Biblioteka drustvenih nauka.) B 12

Lemert, E. M.: Human deviance, social problems and social control. Englewood. Prentice-Hall. 1967. 211 p. B 30

Lenné, H.: Jugend zwischen Tradition und Demokratie. Struktur und Politische Bedeutung der Einstellung von Oberschülern zu politischer Autorität. Berlin. Duncker u. Humblot. 1967. 230 p. (Soziologische Schriften 5.) B 9, B 10

Leonard, P.: Sociology in social work. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. VIII. 119 p. (Library of social work.) B 323

Lévi-Straus, C.: Strukturale Anthropologie. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1967. 433 p. B 323

Lewin, K.: Psychologie dynamique. Les relation humaines. 2. ed. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. 296 p. (Bibliothéque scientifique internationale. Sciences humaines, section psychologie.) B 7

Lewis, L. J.: Society, schools and progress in Nigeria. Oxford etc. Pergamon Pr. 1965. XII, 159 p. (The commonwealth and international library. Education and educational research.) B 7

Lewis, O.: La vida. A Puerto Rican family in the culture of poverty — San Juan and New York. New York. Random House. 1966. LV, 669 p. B 323

Lienhardt, G.: Social anthropology. 2. ed. London etc. Oxford Univ. Pr. 1966. X, 177 p. (Oxford paperbacks university series 15.) B 3

Liczing, J.: Aufgaben und Funktionen der Soziologie. Betrachtungen über ihre Bedeutung für Wissenschaft und Gesellschaft. Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1967. 159 p. P 3

Lippmann, W.: Public opinion. New York — London. Collier—Macmillan. 1965. X, 272 p. (Free Pr. paperbacks 91913.) B 10

Loewenstein, K.: Max Webers staatspolitische Auffassungen in der Sicht unserer Zeit. Frankfurt a. M. — Bonn. Athenäum. Verl. 1965. 97 p. B 12

Lott, A. J.—Lott, B. E.: Negro and white youth. A psychological study in a borderstate community. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1963. 236 p. B 7

Maccan, R. D.: Film and society. New York. 1964. XVII, 182 p. (Scribner research anthologies 11.) B 2/72, B 560

M[a]cDonald, N. A.: Politics. A study of control behavior. New Brunswick, N. J. Rutgers Univ. Pr. 1965. IX, 264 p. B 2/1

M[a]cGregor, D.: Leadership and motivation. Cambridge. The MIT Pr. 1966. XV, 286 p. B 741/15

M[a]cKinley, D. G.: Social class and family life. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XII, 306 p. B 9

M[a]cLuhan, H. M.: Understanding media. The extensions of man. New York etc. McGraw-Hill. 1964. XIII, 365 p. B 3, B 1188

Main, J. T.: The social structure of revolutionary America. Princeton, N. J. Univ. Pr. 1965. VIII, 330 p. B 2

Maisonneuve, J.: Psycho-sociologie des affinités. Diss. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 545 p. B 3

Maldant, M. B.: Variables sociales et développement économique. Paris. 1966. 11 p. (Fonds des Nations Unies pour l'Enfance. Seminaire d'Information Enfance, Jeunesse et Plans de Développement, 7—18. février 1966 (1.) B 327

Maletzke, G.: Psychologie der Massenkommunikation. Theorie und Systematik. Hamburg. Bredow-Inst. 1963. 311 p. B 2/89, B 1700

Malinowski, B.: A diary in the strict sense of the term. London. Routledge and Kegan Paul. 1967. XXII, 315 p. B 323

Mallet, S.: La nouvelle classe ouvrière. Paris. Ed. du Seuil. 1963. 265 p. (Collection esprit. La condition humaine.) B 36

Mandic, O.: Ende und Auflösung der Nation. Eine soziologische Studie. München. Manz Verl. 1966. 76 p. (Marxismus und Gegenwart.) B 36

Manuel de la recherche sociale dans les zones urbaines. Directeur de publication: Ph. *M. Hauser.* Paris. UNESCO. 1965. 233 p. (Technologie et société.) B 2, B 323, D 1

Marcuse, H.: Der endimensionale Mensch. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1967. 282 p. (Soziologische Texte. Bd. 40.) B 323

Marcuse, H.: Kultur und Gesellschaft. Bd. 1. 4. Aufl. Bd. 2. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1967. 2 db. (Edition Suhrkamp 101, 135.) B 36, B 323

Marsh, R. M.: Comparative sociology 1950—1963. A trend report and bibliography. Hague — Paris. Mouton. 1966. 152 p. (Current sociology. La sociologie contemporaine 14/2.) P 1, P 3

Martindale, D.: Institutions, organizations and mass society. Boston etc. Mifflin. 1966. XVI, 576 p. B 2/89, B 323

Masovno komuniciranje u Jugoslaviji. Citaoci, slusaoci, gledaoci. Autori: L. Baćevic. J. Danojlic etc. Beograd. Jugoslav. Inst. za Novinartsvo, Inst. Drustvenih Nauka. 1965. 280 p. (Masovno komuniciranje kao faktor javnog mnenja 2.) Angol, orosz kiv. B 3

Mass media and communication. Ed. Ch. S. Steinberg. New York. Hastings Publ. 1966. XIII, 520 p. (Studies in public communication.) (Communication arts books.) B 323

Massenmedien, die geheimen Führer. Ein Sachbuch über Presse, Film, Funk, Fernsehen. Hrsg. J. O. Zöller. Augsburg. Winfried—Werk. 1965. 256 p. B 1700

Matematicseszkie metodü v szovremennoj burzsuaznoj szociologii. Szbornik sztatej. Red. G. V. Oszipov. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 407 p. B 9, B 30, B 307, B 315, D 1, M 1, Sz 1

Materialy do historii zalóg fabrycznych w Polsce poludniowej. Red. K. Dobrowolski. Wroclaw etc. 1966. 101 p. (PAN Oddzial w Krakowie. Prace Komisji Socjologicznej 6.) Orosz, angol kiv. B 9

Matthes, J.: Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden. Neuwied a. Rhein. Luchterhand. 1965. 486 p. (Soziologische Texte. Bd. 25.) B 2

Maurer, E. H.: Der Spätbürger. Bern — München. Francke—Verl. 1963. 332 p. P 1/1

Mays, J. B.: The young pretenders. A study of teenage culture in contemporary society. London. Joseph. 1965. 206 p. (Live issues.) B 7

[Mead], Eu.—Mead, F.: Man among men. An introduction to sociology. Englewood—Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. XI, 452 p. B 10

Mechler, H.: Die unentbehrliche Klasse. Das betriebliche Führungkorps in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart. Seewald Verl. 1964. 151 p. B 2/72

Melotti, U.: Rivoluzione e società. Milano. La Culturale. 1965. 549 p. (Biblioteca di cultura sociale.) B 2

Mensching, G.: Soziologie der grossen Religionen. Bonn. Röhrscheid. 1966. 343 p. B 323

Millar, R.: The new classes. The new pattern of British life. London. Longmans. 1966. 296 p. B 8, B 10

Miller, D. C.: Handbook of reserch design and social measurement. New York. 1967. XIV, 327 p. (McKay social sciences series.) B 323

Miller, G. A.: The psychology of communication. New York — London. Basic Books. 1967. VII, 197 p. B 3

Mills, C. W.: Kritik der soziologischen Denkweise. Neuwied a. Rhein — Berlin-Spandau. Luchterhand. 1963. 295 p. (Soziologische Texte. Bd. 8.) B 2/1, B 323

Mills, C. W.: The power elite. New York. Oxford Univ. Pr. 1966. 423 p. (Galaxy books 20.) B 14

Mills, C. W.: The sociological imagination. New York. Oxford Univ. Pr. 1966. 234 p. B 14

Mills, C. W.: Sociology and pragmatism. The higher learning in America. New York. Oxford Univ. Pr. 1966. 475 p. (A galaxy book 169.) B 323

Minturn, L.—Lambert, W. W.: Mothers of six cultures. Antecedents of child rearing. New York etc. Wiley. 1964. XI, 351 p. B 323

Mitchell, G. D.: Sociology. The study of social systems. London. Univ. Tutorial Pr. 1966. IX, 174 p. B 10, B 30

Miyakawa, T. S.: Protestants and pioneers. Individualism and conformity on the American frontier. Chicago — London. Univ. of Chicago Pr. 1964. 306 p. B 2

Mizruchi, E. H.: The substance of sociology. Codes, conduct and consequences. New York. Meredith Publ. 1967. 568 p. B 30

Modern sociology. An introduction to the study of human interaction. Ed. A. W. Gouldner etc. New York — Burlingame. Harcourt and Brace. 1963. XI, 683 p. B 10

Monsen, R. J.—Cannon, M. W.: American power groups and their ideologies. New York etc. McGraw—Hill. 1965. X, 355 p. (the makers of public policy. No. 2.) B 10

Moore, F. W.: Readings in cross-cultural methodology. New Haven. Graf Pr. 1966. 338 p. B 323

Moore, W. E.: Industrialization and labor. Social aspects of economic development. New York. Russel and Russel.

1965. XX, 410 p. (Studies of the Inst. of World Affairs.) B 12

Moore, W. E.—Cook, R. M.: Readings on social change. Englewood Cliffs, N. J. 1967. VIII, 242 p. (Prentice—Hall readings in modern sociology series.) B 8

Moss, J.: The scientific revolution. London. Lawrence and Wishart. 1967. 72 p. (Science today 1.) B 3

Moustaka, C.: The internal migrant. A comparative study in urbanization. Athens. SSCA. 1964. XII, 105, XIV p. B 9

Murdock, G. P.: Outline of world cultures, 3. rev. ed. New Haven. Human Relations Area Files. 1963. XI, 222 p. (Behavior science outlines.) B 323

Myrdal, J.: Report from a Chinese village. New York. The New American Library. 1966. 397 p. (Signet books. Q 3024.) B 10, B 12

Nemacová, E.—Sima, J.—Vanecek, P.: Sociologie a zemedelec. Praha. Zemedel. Nakl. 1966. 94. p. B 5

Neuloh, O.: Die weisse Automation. Die Zukunft der Angestelltenschaft. Qastatt. Grote. 1966. XXIII, 212 p. (Sozialforschung u. Sozialordnung 1.) B 10

The new technology and human values. Ed. *J. G. Burke*. Belmont, Calif. 1966. VII, 408 p. (Wadsworth continuing educating series.) B 323

Niel, M.: La crise de la jeunesse. Ses causes, ses remèdes. Paris. Courrier du Livre. 1965. 60 p. (L'université permanente.) D 1

Nisbet, R. A.: Emile Durkheim. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. VII, 179 p. (Makers of modern social science.) (Spectrum books.) B 323

Nitsch, W.: Hochschule. Soziologische Materialien. Heidelberg. Quelle u. Meyer. 1967. 69 p. (Gesellschaft u. Erziehung. T. VIII.)/Pädagogische Forschungen. Reihe: Erziehungswissenschaftliche Studien 40.) Ny 53

Noelle, E.: Umfragen in der Massengesellschaft. Einführung in die Methoden der Demoskopie. Hamburg. 1963. 332 p. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie. Sachgebiet: Publizistik.) B 12, B 315

Novikov, N. V.: Kritika szovremennoj burzsuaznoj „nauki o szocial'nom povedenii". Moszkva. Vüszsaja Skola. 1966. 103 p. B 2, B 12

Nuevas perspectivas sociales y sindicales. Madrid. Ed. del Movimiento. 1966. 210 p. (Nuevo horizonte.) B 10

Nykerk, R.: Sociologie de l'enseignement par correspondance. Paris. Centre de Documentation Univ. 1965. 168 p. B 7

Ogburn, W. F.: On culture and social change. Selected papers. Chicago — London. Univ. of Chicago Pr. 1964. XXII, 360 p. (Phoenix books. 171.) (The heritage of sociology.) B 10

Ogburn, W. F.—Nimkoff-Meyer, F.: Sociology. 4. ed. Boston etc. Mifflin. 1964. X, 780 p. B 323

Oldendorff, A.: Grundzüge der Sozial-psychologie. Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit. Köln. Bachem. 1965. 232 p. B 2

Olson, M. jr.: The logic of collective action. Public goods and the theory of groups. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1965. X, 176 p. (Harvard economic studies. Vol. 124.) B 2/1

Oppenheim, A. N.: Questionnaire design and attitude measurement. New York. Basic Books. 1966. IX, 298 p. (Basic topics in sociological method.) B 323

Oswald, H.: Die überschätzte Stadt. Ein Beitrag der Gemeindesoziologie zum Städtebau. Olten-Freiburg i. Br. Walter. 1966. 229 p. (Texte und Dokumente zur Soziologie.) B 323

Ottaway, A. K. C.: Learning through group experience. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1966. VIII, 168 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 323

Les ouvriers et le progrès technique. Étude de cas: un nouveau laminoir. Par *J. Dofny, C. Durand* etc. Paris. Colin. 1966. 273 p. (Sciences sociales du travail. No. 1.) B 10

Pareto and Mosca. Ed. J. H. Meisel. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. 184 p. (Spectrum books 122. Makers of modern social sciences.) B 2/1

Parry, A.: The new class divided. Science and technology versus communis. New York — London. Macmillan, Collier-Macmillan. 1966. XVI, 364 p. B 10

Parsons, T.: The structure of social action. A study in social theory with special reference to a group of recent European writers. New York — London. The Free Pr., Macmillan. 1966. XII, 817 p. D 1

Parsons, T.—Smelser, N. J.: Economy and society. A study in the integration of economic and social theory. New York. Free Pr. 1965. XXI, 322 p. B 10

Patrusev, V. D.: Opüt ékonomiko-szociologicseszkih iszszledovanij v Szibiri. Novoszibirszk. Izdat. Nauka. 1966. 151 p. B 304

Peabody, R. L.: Organizational authority. Superior-subordinate relationship in the public service organizations. New York. 1964. XII, 163 p. (The Atherton Press political science series.) B 2/2

People in the countryside. Studies in rural social development. Ed. J. Higgs. London. The Nat. Council of Social Service. 1966. 263 p. B 5, G 1

People of rimrock. A study of values in five cultures. Ed. E. Z. Vogt etc. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1966. XIV, 342 p. B 323

Peterson, Th.—Jensen, J. W.—Rivers, W.L.: The mass media and modern society. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1966. VIII, 259 p. B 1136

Pietraszek, E.: Wiescy robotnicy kopaln i hut. Dynamika przemian spoleczno-kulturowych w Sierszanskim osrodku górniczym w XIX i XX wieku. Wroclaw etc. 1966. 186 p. (PAN Oddzial w Krakowie. Prace Komisji Sociologicznej 5.) Orosz, angol kiv. B 9

Pisier, É.: Autorité et liberté dans les écrits politiques de Bertrand de Jouvenel. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. VIII, 92 p. (Paris. Faculté de Droit et des Sciences Économiques. Travaux et recherches. Sér. Science politique. No. 11.) B 12

Plessner, H.: Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie. Düsseldorf — Köln. Diederichs. 1966. 240 p. B 323

Podgórecki, A.: Zasady socjotechniki. Warszawa. Wiedza Powszechna. 1966. 163 p. (Sygnaly.) B 10

Polanyi, M.: The tacit dimension. London. Routledge and Kegan Paul. 1967. XI, 108 p. B 10

Political sociology. Selected essays. Ed. *L. A. Coser.* New York etc. Harper and Row. 1967. V, 274 p. (Harper torchbooks 1293.) (Contemporary essays). B 10

Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst. Hrsg. *H. Wiesbrock.* Frankfurt a. M. Europäischer Verl. 1967. 194 p. (Politische Psychologie. Bd. 6.) B 2/1, B 323

Politologie und Soziologie. Otto Stammer zum 65. Geburtstag. Hrsg. *J. Fijalkowski.* Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1965. 388 p. B 2

Polsby, N. W.: Community power and political theory. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1965. XIV, 144 p. B 8

Popovic, M.: Predmet sociologije. Beograd. Inst. Drustv. Nauka. 1966. 71 p. Francia kiv. B 3

Prandy, K.: Professional employees. A study of scientists and engineers. London. Faber and Faber. 1965. 197 p. (Society today and tomorrow.) B 2, B 10

The press in perspective. Ed. *R. D. Casey.* Baton Rouge. Louisiana State Univ. 1963. XVII, 217 p. B 1

Priestley, J. B.: Literature and western man. New York. Harper and Row. 1965. XIII, 512 p. (Harper colophon books CN 66 P.) B 14

Probleme der Soziologie. Protokoll einer Konferenz zu Problemen der Soziologie am 5. und 6. Febr. 1965. Hrsg. A. Klein etc. Rostock. Univ. 1965. 110 p. B 3, D 1, P 1

Problemy kadry przemyslowej. Studia socjologiczne. Red. *L. Taniewski* etc. Warszawa. Wyd. Zwiazkowe CRZZ. 1965. 207 p. (Seria wydawnictw ksiazkowych Centralny Inst. Ochrony Pracy.) B 10

Professionalization. Ed. *H. M. Vollmer* etc. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1966. XVIII, 365 p. B 10

Przeglad socjologiczny. Wydawnictwo socjologicznego osrodka Lodzkiego. Tom 19/2. Red. *J. Chalasinski.* Lódz. Zakl. Narod. im. Ossolinskich we Wroclawiu. 1966. 222 p. Angol, orosz kiv. P 1/1

Przemiany spoleczne na Ziemiach Zachodnich. Red. W. Markiewicz etc. Poznan. Inst. Zachodni. 1967. 456 p. (Ziemie zachodnie 9.) Angol kiv. B 3

Public opinion and propaganda. Ed. D. Katz. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. XX, 779 p. B 323

Questioni di sociologia. Publ. F. Alberoni. Vol. 162. Brescia. Ed. La Scuola. 1966. 2 db. B 10

Le questionnaire dans l'enquête psychosociale. Applications pratiques. Paris. Librairies Techniques, Éd. Sociales Françaises. 1967. 75, 44 p. (La formation permanente en sciences humaines.) B 327

Ralea, M.—Herseni, T.: Introducere in psihologia socială. Bucureşti. Ed. Ştiinţifică. 1966. 381 p. B 2

Raskovič, V.: Osnovi sociologije. 4. dop. izd. Beograd. Savremena Administracija. 1966. XII, 333 p. (Biblioteka drustvenih nauka.) B 12

Reader in public opinion and communication. Ed. *B. Berelson, M. Janowitz.* 2. ed. New York — London. Free Pr., Collier, Mac-Millan. 1966. IX, 788 p. B 9

Reader, W. J.: Professional man. The rise of the professional classes in nineteenthcentury England. London. Weidenfeld and Nicolson. 1966. 248 p. B 2

Readings in the social psychology of education. A project of the society for the psychological study of social issues. Ed. W. W. Chartens etc. Boston. Allyn and Bacon. 1964. XXIV, 350 p. B 7

Readings on social change. Ed. *W. E. Moore* etc. Englewood Cliffs, N. J. 1967. VIII, 242 p. (Prentice-Hall readings in modern sociology series.) B 10

La recherche sociologique et les problèmes du développement rural en Asie du sud-est. Comptes rendus d'un stage d'études organisé par la Commission Nationale Vietnamienne pour l'UNESCO ... prep. par Vu Quoc Thuc. Paris. UNESCO. 1963. 300 p. (Technologie et société.) D 1

Ritter, U. P.: Dorfgemeinschaften und Genossenschaften in Peru. Göttingen. Schwartz. 1966. VI, 117 p. (Göttinger wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Studien 4.) B 10

Rivers, W. L.: The mass media. Reporting, writing, editing. New York etc. Harper and Row. 1964. VIII, 531 p. B 2/72

Role theory: concepts and research. Ed. *B. J. Biddle* etc. New York etc. Wiley. 1966. XIV, 453 p. B 300

Rosenmayr, L.: Familienbeziehungen und Freizeitgewohnheiten jugendlicher Arbeiter. Wien. Verl. f. Geschichte u. Politik. 1963. 431 p. (Schriften zur Volksbildung des Bundesministeriums für Unterricht. Bd. 11.) B 784

Ross, H. L.: Perspectives on the social order. New York etc. McGraw-Hill. 1963. 467 p. B 323

Russett, C. E.: The concept of equilibrium in American social thought. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1966. IX, 203 p. (Yale historical publications. Miscellany 84.) B 3, B 8

Salleron, L.: L'organisation du pouvoir dans l'entreprise. Participation — démocratie. Paris. Enterprise Moderne. 1966. 140 p. (Méthodes et philosophie de l'organisation 10.) B 741/15

Sanford, N.: Self and society. Social change and individual development. New York. Atherton Pr. 1966. XVII, 381 p. B 2, B 323

Sauvy, A.: Mythologie de notre temps. Paris. 1966. 297 p. (Études et documents Payot.) B 2

Sawer, G.: Law in society. Oxford. 1965. 215 p. (Clarendon law series.) B 30, P 1

Scharmann, Th: Persönlichkeit und Gesellschaft. Göttingen. Verl. f. Psychologie. 1966. 260 p. B 2

Schelsky, H.: Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend. Düsseldorf — Köln. Diederichs. 1963. 409. p. B 9

Schelling, K.: Geschichte der sozialen Ideen. Individuum, Gemeinschaft, Gesellschaft. 2. erw. Aufl. Stuttgart. 1966. VIII, 518 p. (Kröners Taschenausgabe 261.) B 2, B 3

Schoeck, H.: Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft. Freiburg-München. Alber. 1966. 431 p. B 2, B 3

Selznick, Ph.: Leadership in administration New York etc. — Tokyo. Harper and Row, Weatherhill. 1966. X, 162 p. B 741/15

Sexual behavior in the human female. By *A. C. Kinsey* etc. New York. 1965. XXXIII, 863 p. (Pocket books 99700.) B 14

Sherif, Muzafer: Group conflict and cooperation. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XV, 192 p. B 323

Sherif, Muzafer: In common predicament. Social psychology of intergroup conflict and cooperation. Boston etc. Mifflin. 1964. XV, 192 p. (The international series in the behavioral sciences.) B 323

Sherif, Muzafer: The psychology of social norms. New York. 1966. XXVI. 208 p. (Researches in the social, cultural and behavioral sciences.) (Harper torchbooks. 3072.) B 10, B 323

Scherif, Muzafer—Hovland, C. I.: Social judgment. Assimilation and contrast effects in communication and attitude change. New Haven — London. 1965. XII, 218 p. (Yale studies in attitude and communication 150.) B 300

Sherif, M.—Sherif, C. W.: Groups in harmony and tension. An integration of studies on intergroup relations. New York. Octagon Books. 1966. XIII, 316 p. B 10

Simpson, S.: Anatomy of the State Department. Boston. Mifflin. 1967. X, 285 p. B 1121

Skornia, H. J.: Television and society. An inquest and agenda for improvement. New York etc. McGraw-Hill. 1965. 268 p. B 1188

Slater, Ph. E.: Microcosm. Structural, psychological and religious evolution in groups. New York etc. Wiley. 1966. XII, 276 p. B 3

Smith, A. G.: Communication and culture. Readings in the codes of human interaction. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1966. XI, 626 p. B 3, B 323

Social problems. A modern approach. Ed. *H. S. Becker*. New York etc. Wiley. 1966. VIII, 770 p. B 10

The social science of organizations. Four perspectives. A product of the 1962. Seminar in the Social Science of Organizations, Ed. *H. J. Leavitt*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1963. IX, 182 p. (Behavioral sciences in business series.) B 2091

Sociological studies in the British penal services. Ed. *P. Halmos*. Staffordshire. Univ. of Keel. 1965. 252 p. (The Sociological Review monograph 9.) B 30

Sociological studies in British university education. Ed. P. Halmos. Staffordshire.

Univ. of Keel. 1963. 204 p. (The Sociological Review monograph 7.) B 30, D 1, P 1, Sz 1

Sociology in action. Case studies in social problems and directed social change. Ed. A.B. Shostak. Homewood. The Dorsay Pr. 1966. 369 p. B 30

Sociology in Austria. History, present activities and projects. Ed. L. Rosenmayr etc. Graz — Köln. Böhlau. 1966. 210 p. B 10

The sociology of crime and delinquency. Ed. *M. E. Wolfgang* etc. New York etc. Wiley. 1966. XIV, 423 p. B 585

Socjologiczne problemy przedsiebiorstwa przemysłowego. Red. A. Sarapata. Warszava. Wyd. Ekonomiczne. 1965. 395 p. B 12

Socjologiczne problemy przemyslu i klasy robotniczej. 1. Red. Widerszpil. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 198 p. B 9

Sorokin, P. A.: Sociological theories of today. New York etc. Harper and Row, Weatherhill. 1966. XI, 676 p. (Harper international edition.) B 2, B 3, B 9, B 10

Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde. Hrsg. *A. Gehlen* etc. 6. Aufl. Düsseldorf — Köln. Diederichs. 1966. 372 p. B 9

Soziologie und moderne Gesellschaft. Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages von 20—24, Mai 1959. in Berlin. Red. A. Busch. 2. Aufl. Stuttgart. Enke. 1966. VIII, 249 p. B 9

Soziologie und Soziologiestudium. Hrsg. E. Bodzenta. Wien — New York. Springer. 1966. 119 p. B 2, B 10

Soziologie und Wirklichkeit. Beiträge zum VI. Weltkongress für Soziologie in Evian, 4—11. September 1966. Hrsg. R. Schulz etc. Berlin. Dtsch. Verl. der Wissenschaften. 1966. VI, 234 p. B 2

Soziologische Arbeiten. — Travaux sociologiques. Hrsg. P. Atteslander etc. Bd. 1. Bern — Stuttgart. Huber. 1966. 348 p. B 10

Soziologische Aspekte der Arbeitskräftebewegung. Internationales Kolloquium, Berlin, Juni 1966. Gesammelte Beiträge. Hrsg. K. Braunreuther etc. Berlin. Akad.-Verl. 1967. 437 p. (Deutsche Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Schriften des Inst. für Wirtschaftswissenschaften 24.) B 3, B 10

Spykman, N. J.: The social theory of Georg Simmel. New York. Atherton Pr. 1966. XXIX, 290 p. (Atheling books 503.) B 10

Stammer, O.: Politische Soziologie und Demokratieforschung. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. XIV, 359 p. B 323

Starosciak, J.: Zarys nauki administracji. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 440 p. B 8

Steiner, H.: Soziale Strukturveränderungen im modernen Kapitalismus. Zur Klassenanalyse der Angestellten in Westdeutschland. Berlin. Dietz. 1967. 270 p. B 2, B 12, B 304, B 877, M 1

Stengel, E.: Suicide and attempted suicide. Harmondsworth. Penguin Books. 1964. 135 p. (Pelican book 704.) B 9

Stroup, H.: Bureaucracy in higher education. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XI, 242 p. B 323

Studien und Materialien zur Soziologie der DDR. Hrsg. P. Ch. Ludz. Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1964. 540 p. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1964. Sonderheft 8.) B 8

Sulimski, J.: Procesy urbanizacji w strefie podmiejskiej Krakowa. Studium socjologiczne. Wroclaw etc. Zakl. Narod. im. Ossolinskich. 1967. 160 p. (PAN Oddzial w Krakowie. Prace Komisji Socjologicznej 8.) Orosz, angol kiv. B 3

[*Svidkovszkij*] *Svidkovskij, O. A.:* Urbanismus socialistického Československa. Praha. ČSAV. 1966. 332 p. Angol, francia kiv. B 3, Sz 1

Szalai [*S.*] *A.:* Appendix to multinational comparative social research, publ. in American Behavioral Scientist. Vol. 10. No. 4. Beverly Hills. Sage Publ. 1967. 13 p., 24 t. B 3

Szociologija presztupnoszti. (Szovremennüe burzsuaznüe teorii.) Szbornik sztatej. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 367 p. B 30

Szovremennüj kapitalizm i burzsuaznaja szociologija. Red. G. A. Kurszanov etc. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 355 p. B 2

Tendances et volontés de la société française. Études sociologiques. Éd. J. D. Reynaud. Paris. SÉDÉIS. 1966. 501 p. (Futuribles 5.) B 10

Thoenes, P.: The elite in the welfare state. London. Faber and Faber. 1966. 236 p. (Society today and tomorrow.) B 10

Thompson, J. W.: Selling: a behavioral approach. New York etc. McGraw-Hill. 1966. XIII, 384 p. B 12

Tiedemann, R.: Studien zur philosophie Walter Benjamins. Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanst. 1965. X, 222 p. (Franfurter Beiträge zur Soziologie. Bd. 16.) B 323

Timms, N.: A sociological approach to social problems. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1967. VIII, 108 p. (The students library of sociology.) B 323

Toman, W.: Familienkonstellationen. Ihr

Einfluss auf den Menschen und seine Handlungen. München. Beck. 1965. X, 250 p. B 7

Toynbee, A. J.: Change and habit. The challenge of our time. New York — London. Oxford Univ. Pr. 1966. 240 p. B 8, B 10

Traité de psychologie sociale. Par *R. Daval, F. Bourricaud* etc. Tom. 1. Sciences humaines et psychologie sociale. Les méthodes. Paris. Pr. Univ. de France. 1963. XVII, 530 p. (Logos introduction aux études philosophiques.) P 1/1

Turski, R.: Miedzy miastem a wsia. Struktura spoleczno-zawodowa chlopow-robotnikow w Polsce. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 304 p. B 9

Varieties of modern social theory. Ed. *H. M. Ruitenbeek.* New York. 1963. XIV, 343 p. (Dutton paperbacks 112.) B 10

Volkov, Ju. E.: Tak rozsdaetszja kommunisztcseszkoe szamoupravlenie. Opüt konkretno-szociologicseszkogo iszszledovanija. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 238 p. (Szociologija i zsizn'.) P 1/1

Vorurteile, ihre Erforschung und ihre Bekämpfung. Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanst. 1964. 118 p. (Politische Psychologie. Bd. 3.) B 8

Das Vorurteil als Bildungsbarriere. Hrsg. *W. Strzelewicz.* Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1965. 304 p. B 323

Vorwerg, M.: Sozialpsychologische Strukturnalysen des Kollektivs. Mit einem Anhang: Die Technik des Partnerwahlversuchs. Von G. Vorwerg. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 176 p. B 2

Wallis, A.: Socjologia wielkiego miasta. Warszawa. Wyd. Nauk. 1967. 182 p. (Omega. Wspolczesna biblioteka naukowa 69.) B 9

Weber, A. F.: The growth of cities in the nineteenth century. A study in statistics. Ithaca, N. Y. Cornell Univ. Pr. 1967. XXVI, 495 p. (Cornell paperbacks 52.) B 3

Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964. Hrsg. K. Engisch etc. Berlin. Duncker u. Humblot. 1966. 243 p. B 2

Wedderburn, D. C.: Poverty in Britain today — the evidence. London. Cambridge Univ. 1963. 257—282. p. (Klny. The Sociological Review. 1962. Nov.) B 327

Weippert, G.: Sozialwissenschaft und Wirklichkeit. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966. 320 p. (Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Bd. 1.) B 323

Wiatr, J. J.: Socjologia zaangazowana. Szkice o socjologii i polytyce. Warszawa. Ksiazka i Wiedza. 1965. 209 p. B 10

Wiese, L. v.: Der Mensch als Mitmensch. Bern — München. Francke. 1964. 91 p. (Dalp—Taschenbücher 374.) B 10, P 1/1

Willi, V. J.: Grundlagen einer empirischen Soziologie der Werte und Wertsysteme. Versuch einer Überwindung des Gegensatzes zwischen Kulturanthropologie und Soziologie. Zürich. Früssli. 1966. 572 p. (Schriften zur Sozialwissenschaft.) B 10, B 323

Wilson, B. R.: Religion in secular society. A sociological comment. London. Watts. 1966. XIX, 252 p. B 2

Winn, M.: Fatherless families. A study of families deprived of a father death, divorce separation or desertion before or after marriage. London. Joseph. 1964. 212 p. (Live issues.) B 7

Winnicott, D. W.: The family and individual development. London. Tavistock. 1965. VIII, 181 p. B 7

Wishart, J. K.: Techniques of leadership. New York etc. Vantage Pr. 1965. 108 p. B 784

Wolfe, D. M.: The image of man in America. New York etc. McGraw-Hill. 1963. X, 482 p. B 10

Wolff, R. P.—Moore, B.—Marcuse, H.: Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt a. M. 1966. 127 p. (Edition Suhrkamp 191.) B 323

World Congress of Sociology, 6. Transactions of the —. Evian, 4—11. Sept. 1966. Vol. 1. Unity and diversity in sociology. Sociology of international relations. Cross-national research. Publ. Internat. Sociological Assoc. Louvain. Impr. Nauwelaerts. 1966. IX, 221 p. Francia cikkek is. B 36

World revolutionary elites. Studies in coércive ideological movements. Ed. *H. D. Lasswell* etc. Cambridge, Mass. The MIT Pr. 1965. XI. 478 p. B 12

Wölber, H. O.: Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation. 3. Aufl. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1965. 282 p. B 323

Wössner, J.: Sozialnatur und Sozialstruktur. Studien über die Entfremdung des Menschen. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 110 p. (Soziologische Schriften Bd. 4.) B 2

Zalezik, A.: Human dilemmas of leadership. New York — London. Harper and Row. 1966. XII, 236 p. B 741/15

Zapf, W.: Wandlungen der deutschen Elite. Ein Zirkulations-modell deutscher Führungsgruppen 1919—1961. 2. Aufl. München. Piper. 1966. 260 p. (Sudien zur Soziologie 2.) B 2/89

Zemko, J.: Urbanistické problémy rozvoja sidliskovej vystavby na Slovensku. Bratislava. SAV. 1965. 213 p. Orosz, angol kiv. Sz 1

Ziegler, J.: Politische Soziologie des neuen Afrika. Ghana, Kongo-Leopoldville, Ägypten. München. Nymphenburger Verl. 1966. 314 p. B 323

Zwingmann, K.: Zur Soziologie des Richters in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin. De Gruyter. 1966. XX, 164 p. (Neue Kölner rechtswissenschaftliche Abhandlungen. H. 44.) B 2/98

A bibliográfiában előforduló kódjelek feloldása

BUDAPEST

B 1	Országos Széchényi Könyvtár. VIII. Múzeum krt. 14—16.
B 2	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Egyetemi Könyvtár. V. Károlyi Mihály u. 10.
B 2/1	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Állam- és Jogtudományi Kar Könyvtár. Államjogi Tanszék. V. Egyetem tér 1—3.
B 2/2	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Államigazgatási és Pénzügyi Jogi Tanszék. V. Egyetem tér 1—3.
B 2/53	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Görög Filológiai Tanszék. V. Pesti Barnabás u. 1.
B 2/59	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Lélektani Tanszék. V. Pesti Barnabás u. 1.
B 2/72	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Filozófiai Tanszék. V. Pesti Barnabás u.1.
B 2/89	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Jogi Kari Könyvtár. V. Egyetem tér 1—3.
B 2/98	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Büntetőjogi Tanszék V. Egyetem tér 1—3.
B 3	Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára. V. Akadémia u. 2.
B 4	Országos Műszaki Könyvtár és Dokumentációs Központ. VIII. Múzeum u. 17.
B 5	Mezőgazdasági és Élelmezésügyi Minisztérium Információs Központja. „Károlyi Mihály" Országos Mezőgazdasági Könyvtár. I. Attila u. 93.
B 7	Országos Pedagógiai Könyvtár. V. Szalay u. 10—14.
B 8	Országgyűlési Könyvtár. V. Kossuth Lajos tér 1—3.
B 9	Központi Statisztikai Hivatal Könyvtára. II. Keleti Károly u. 5.
B 10	Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár. VIII. Szabó Ervin tér 1.
B 11	Budapesti Műszaki Egyetem Központi Könyvtára. XI. Budafoki út 4.
B 12	Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Központi Könyvtára. IX. Dimitrov tér 8.
B 14	Gorkij Könyvtár. V. Molnár u. 11.
B 30	Magyar Tudományos Akadémia. Állam és Jogtudományi Intézet. V. Szemere u. 10
B 32	Magyar Tudományos Akadémia. Automatizálási Kutató Intézet. XI. Kende u. 17.
B 36	Magyar Tudományos Akadémia. Filozófiai Intézet. V. Nádor u. 18.
B 300	Magyar Tudományos Akadémia. Pszichológiai Intézet. VI. Szondy u. 83—85.
B 301	Magyar Tudományos Akadémia. Irodalomtörténeti Intézet. (Eötvös Könyvtár.) XI. Ménesi út 11—13.
B 304	Magyar Tudományos Akadémia. Közgazdaságtudományi Intézet. V. Nádor u. 7.
B 307	Magyar Tudományos Akadémia. Matematikai Kutató Intézet. V. Reáltanoda u. 13—15.
B 313	Magyar Tudományos Akadémia. Nyelvtudományi Intézet. V. Szalay u. 10—14.
B 315	Magyar Tudományos Akadémia. Számítástechnikai Központ. I. Uri u. 49.
B 318	Magyar Tudományos Akadémia. Történettudományi Intézet. I. Uri u. 51—53.
B 323	Magyar Tudományos Akadémia. Szociológiai Kutató Csoport. I. Uri u. 49.
B 327	Magyar Tudományos Akadémia. Afro-Ázsiai Kutató Csoport. IX. Dimitrov tér 8.
B 329	Magyar Tudományos Akadémia. Néprajzi Kutató Csoport. I. Uri u. 49.
B 585	Országos Kriminalisztikai Intézet. XII. Maros u. 6/a.
B 655	Konjunktúra- és Piackutató Intézet. V. Rosenberg házaspár u. 17.

B 741/15	KGM Műszaki Tájékoztató és Propaganda Intézet Szakkönyvtára. V. Szabadság tér 5—6.
B 776	Műszeripari Kutató Intézet. XIII. Véső u. 3.
B 784	Népművelési Intézet Szakkönyvtára. I. Corvin tér 8.
B 877	Párttörténeti Intézet. V. Alkotmány u. 2.
B 965	Szépművészeti Múzeum. XIV. Dózsa György út 41.
B 1013	Textilipari Kutató Intézet. X. Gyömrői út 86.
B 1022	Tudományos Ismeretterjesztő Társulat. VIII. Bródy Sándor u. 16.
B 1106	Villamos Automata Intézet. I. Krisztina krt. 55.
B 1121	Magyarok Világszövetsége. VI. Benczur u. 15.
B 1136	Magyar Rádió és Televízió. VIII. Bródy Sándor u. 5—7.
B 1188	Magyar Rádió és Televízió. Televízió Igazgatóság. V. Szabadság tér 17.
B 1700	Országos Széchényi Könyvtár. Könyvtártudományi és Módszertani Központ. VIII. Múzeum u. 3.
B 2091	NIM Ipargazdasági és Üzemszervezési Intézet. V. Markó u. 16.

VIDÉK

D 1	Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára. Debrecen.
G 1	Agrártudományi Egyetem Központi Könyvtára. Gödöllő
M 1	Nehézipari Műszaki Egyetem. Miskolc. Egyetemváros.
P 1	Pécsi Egyetemi Könyvtár. Pécs
Ny 53	Tanárképző Főiskola. Nyíregyháza. Vasvári Pál u. 16.
P 1/1	Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar. Pécs
P 3	Magyar Tudományos Akadémia Dunántúli Tudományos Intézet. Pécs, Kulich Gy. u. 22.
Sz 1	József Attila Tudományegyetem. Szeged.

Csillag Lászlóné

E szám szerzői:

Novák Zoltán kandidátus, az *ELTE* Esztétikai tanszékének adjunktusa,
Tordai Zádor kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Barlay László egyetemi hallgató,
Szigetvári Sándor kandidátus, az *ELTE* Filozófia tanszékének adjunktusa,
Günter Kröber, a Német Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Ruzsa Imre, az MTA Filozófiai Intézetének tudomnáyos munkatársa,
Fodor Judit, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Földesi Tamás: a filozófiai tudományok doktora, egyetemi tanár, az *ELTE* Állam- és Jogtudományi Kara Filozófiai tanszékének vezetője,
Kelemen János, a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékének tudományos gyakornoka,
Székely Sándor, a szegedi Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének docense,
Csillag Lászlóné, az Országos Széchenyi Könyvtár munkatársa.

ÚJ KÖNYVEK

Artner Tivadar: Évezredek művészete. 2. bőv., jav. kiad. Gondolat. 675 o. 66 Ft.
Békés Rezső: A mai szociáldemokrácia. Kossuth K. 189 o. 18 Ft.
Bognár Gyula: Az osztályharc időszerű kérdései. Kossuth K. 127 o. 6 Ft.
Koenigswald, Gusztav Heinrich Ralph: Az ember története. Gondolat. 168 o. 11,50 Ft.
Lenin, V. I.: Mi a teendő? Mozgalmunk égető kérdései. Kossuth K. 327 o. (A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 11.) 10 Ft.
Lenin, V. I. összes művei 17. köt. 1908 március — 1909 június. 2. kiad. Kossuth K. 584 o. 30 Ft.
Nyeszturh, M. F.: Az emberfajtákról. Az emberfajták eredete és fejlődése. Kossuth K. 135 o. (Miniatűr könyvek) 5 Ft.
Munkaszociológia. Tanulmánygyűjtemény. Összeáll. Ádám György. Bev. Hegedüs András. Közg. és Jogi K. 398 o. 53 Ft.
Ponomarjov, J. A.: Pszichikum és intuíció. Kossuth K. 200 o. 18 Ft.
Pozner, A.: Az őselemektől az elemi részecskéig. Kossuth K. 183 o. (A világ a materialista szemével. 3.) 7 Ft.
Romm, Mihail: Jegyzetek a filmről. Portrék, esszék, cikkek. Magvető, 438 o. (Elvek és utak) 32 Ft.
Schaff, Adam: Marxizmus és egyén. Kossuth K. 317 o. 40 Ft.
Válaszúton a civilizáció. A tudományos-technikai forradalom társadalmi és emberi összefüggései. [Irta a] munkaközösség. [Vez.] Radovan Richta. [Utánny.] Kossuth K. 281 o. (Korunk világnézeti kérdései.) 16 Ft.
Varga Károly: Magyar egyetemi hallgatók életfelfogása. (Nemzetközi összehasonlítás.) Akad. K. 178 o. (Szociológiai tanulmányok 5.) 18 Ft.
Voisé, Valdemár: A tudomány bölcsője. Kossuth K. 172 o. 7 Ft.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1968. VII. 9. — Példányszám: 1900 — Terjedelem: 15.4 (A/5) ív

A8.65936 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Золтан Новак: С. М. Эйзенштейн, классик марксистской эстетики мильма 985
Задор Тордаи: Связь литературы и философии у Сартра 1020
Ласло Барлаи: Позитивство негативной диалектики 1035
Шандор Сигетвари: Классики марксизма о гегелевской логики содержания 1047

ИЗ КЛАССИКОВ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Антонио Грамши: Критические примечания к эксперименту *Популярного сояиалистического справочника* 1061

ОБОЗРЕНИЕ

Гюнтер Крёбер: Данные к характеристике буржуазной критики Маркса в Западной Германии 1097

ДИСКУССИЯ

Имре Ружа: О материалистическом понимании математической логики 1106
Тамаш Фёлдеши: Ешё раз (монсеш дышь) о однозначащей определённосми 1112

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Детерминизм диалектического материализма *(Ыдит Фодор)* 1117
Язик и мышление *(Янош Келемен)* 1119
М. А. Арбиб: Brains, Machines, and Mathematics. *(Шандор Сэкель)* 1125
Библиография венгерской философической литературы в 1967-ом году 1128
Философская библиография (Новые приобретения библиотек в Венгрии в второй головние 1967 г). *(Ласлоне Чиллаг)* 1129

CONTENTS

ESSAYS

Zoltán Novák: Sz. M. Eizenstein, the Classic of Marxist Motion-Picture Aesthetics . 985
Zádor Tordai: Sartre, Relation Between Literature and Philosophy in His Work ... 1020
László Barlay: Positivity of Negativ Dialectics 1035
Sándor Szigetvári : Marxist Classics on the Hegelian Content-Logic 1047

FROM THE CLASSICS OF MARXIST PHILOSOPHY

Antonio Gramsci: Critical Notes on an Attempt of a Popular Handbook of Sociology 1061

OBSERVER

Günter Kröber: Data to the Characteristics of West-German Bourgeois Marx-Criticism 1097

ARGUMENT

Imre Ruzsa: On the Materialist Conception of Mathematical Logic 1106
Tamás Földesi: Once again (maybe for the last time) about the principle of unambiguous definition 1112

CRITICISM AND REVIEW

The Determinism of Dialectical Materialism *(Judit Fodor)* 1117
Language and Thought *(János Kelemen)* 1119
M. A. Arhib: Brains, Machines and Mathematics *(Sándor Székely)* 1125
Bibliography of the Hungarian Philosophical Literature in 1967 *(S. P.)* 1128
Philosophical Bibliography (The New Acquisitions of the Hungarian Libraries in the Second Half-Year of 1967). *(Mrs. László Csillag)* 1129

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Zoltán Novák: S. M. Eisenstein, un classique de l'esthétique cinématographique marxiste 985
Zádor Tordai: Littérature et philosophie chez Sartre 1020
László Barlay: Positivité de la dialectique négative 1035
Sándor Szigetvári: Les classiques du marxisme á propos de la logique hegelienne du contenu 1047

LES CLASSIQUES DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE

Antonio Gramsci: Notes critiques à propos d'un essai pour un *Tratté populaire de sociologie* 1061

LA VIE SCIENTIFIQUE

Günter Kröber: Données pour un portrait de la critique bourgeoise de Marx en Allemagne de l'Ouest 1097

DISCUSSION

Imre Ruzsa: De la conception matérialiste de la logique mathématique 1106
Tamás Földesi: Encore une fois (et peut-être la dermière) du principe de la détermination univoque 1112

REVUE ET CRITIQUE

Le déterminisme du matérialisme dialectique (Judit Fodor) 1117
Langage et pensée (János Kelemen) 1119
M. A. Arbib: Brains, Machines, and Mathematics (Sándor Székely) 1125
Bibliographie de la littérature philosophique hongroise *(S. P.)* 1128
Bibliographie philosophiques (Nouvelles acquisitions des bibliothèques de Hongrie dans la deuxième moitié de 1967) *(Mme László Csillag)* 1129

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és *bármely postahivatalban.* Csekkszámlaszám 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.