a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

HERMANN ISTVÁN
A totalitás kategóriája

KISS ARTÚR
Az állam funkcióinak meghatározásáról

G. HAVAS KATALIN
Az ítéletek közötti viszonyok vizsgálata matematikai logikai módszerekkel

KOLOSI TAMÁS
A dráma alapvető sajátosságai

VAS IDA
A filozófus morális küldetéséről

BARLAY LÁSZLÓ
Filozófiai gondolkodás vagy filozofálgató esszéisztika?

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM
1. SZÁM
1969

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

Hermann István: A totalitás kategóriája 1
Kiss Artúr: Az állam funkcióinak meghatározásához 23
G. Havas Katalin: Az ítéletek közötti viszonyok vizsgálata matematikai logikai módszerekkel 37
Kolosi Tamás: A dráma alapvető sajátosságáról 51
Erdélyi Ágnes: Prepozitivista tendenciák Condillac filozófiájában 59

VITA

Vas Ida: A filozófus morális küldetéséről 75
Barlay László: Filozófiai gondolkodás vagy filozofálgató esszéisztika? 85
Katona Péter: A filozófia fogalmáról 103

FIGYELŐ

Jerży Wiatr: A mai antikomunizmus bírálatának szükségességéről 110

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Egy Arisztotelész-értekezés metodikai tanulságairól *(Falus Róbert)* 117
Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája 1848—1889 *(Nagy Lajos Géza)* 127
Tőkei Ferenc: A társadalmi formák elméletéhez *(Wirth Ádám)* 135
Roger Garaudy: A kínai kérdés *(Galla Endre)* 139
Esszék és eszmék *(Szerdahelyi István)* 142
Ádám András: Igazságfüggvények és kétpólusú gráfokkal való realizálásuk problémája *(Ruzsa Imre)* 148
Egy marxista nyelvfilozófia körvonalai *(Kelemen János)* 152
C. Ginet: Az érzetszavak jelentéséről *(l. m.)* 156
Filozófiai bibliográfia. A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1968 első félévében (Csillag Lászlóné) 157

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

A totalitás kategóriája

HERMANN ISTVÁN

A „kezdetben volt a tett", a szállóigévé vált goethei mondás kétségtelenül Marx egész filozófiáján keresztülvonul. Ahhoz azonban, hogy ennek a filozófiának és a marxi kultúrafelfogásnak valóságos értelmét átláthassuk, a tett-fogalom tartalmi analízisére van szükség. Az emberi tevékenység igazi sajátsága ugyanis nem egyszerűen elvont cselekvésformáknak, beidegzett cselekvéstípusoknak gyakorlata, hanem gyakorlat a szó ontológiai értelmében. S éppen azzal összefüggésben, hogy a marxi filozófia immár több mint százéves hatástörténetében a Feuerbach-tézisek nyomán főként aktív jellegét szokták a legfontosabb tulajdonságaként tekinteni, szükség van ennek a tevékenység-problémának átgondolására.

A hegeli filozófia legnagyobb vívmánya abban állott, hogy mintegy át tudta tekinteni az emberiség belső fejlődési folyamatát a legtöbb tudati kategóriában, a logikában, a filozófiában, a jogban és a vallásban. A hegeli filozófia egyik belső problémája mégis abból fakad, hogy ennek a fejlődési folyamatnak Hegel első nagy klasszikus művében nyújtott egységes képét, tehát a Fenomenológia által jellemzett összfolyamatot Hegel kénytelen volt — részben a konkretizálás okán — felbontani az emberi tudat különböző formáinak vázolásával. Ezáltal szükségképpen megszűnt Hegelnél az a szemléleti mód, amely még *A szellem fenomenológiájá*t jellemezte, ahol a fejlődés, az evolúció különböző mozzanatai dialektikus egységet képeztek egymással, és itt még nem tűnt el sok olyan vonás ebből a filozófiából, mely magára a valóságos életre mutatott. (Elég lesz itt megemlíteni az olyan elemzéseket, mint a rabszolgatársadalom felbomlásának az úr és szolga viszonyra történő visszavezetését).

Azt, hogy a fiatal Hegelnél végső fokon ez az egységes szemlélet uralkodott, nagyon világosan bizonyítja be már a frankfurti periódussal kapcsolatban Lukács, amikor a következőket hangsúlyozza:

> „Filozófiailag két nagyon lényeges módszertani szempont kerül Kanttal szemben előtérbe. Először, hogy a kötelesség-konfliktus az abszolút és relatív dialektikájából keletkezik. Minden egyes kötelesség Hegel szerint pusztán a társadalmi dialektikus teljes összefüggés egyik mozzanata, a frankfurti terminológia szerint: az élet egyik mozzanata. Ez az összefüggés azonban maga is ellentmondásos, és az egyes meghatározottságok ellentmondása alapozza meg lényegét, az életet. Az egyes meghatározások (kötelességek) körülhatárolása nem úgy történik meg, hogy mindegyikük egymásmellettiségben valamiféle fölosztott területen uralkodnék, vagy pedig hierarchikusan egymás fölé rétegeződnék, hanem ez a vonatkozás maga is harc, ellentét, ellentmondás. Amennyiben minden mozzanat, minden kötelesség az abszolútum igényével lép fel, szükségképpen egy másik, ugyanilyen igényű mozzanattal kerül ellentmondásba. S ezt az ellentétességet pusztán mindezeknek a meghatározásoknak eleven totalitása oldja fel. Lényegük azonban

éppen abban áll, hogy ilyen ellenkező meghatározottságok totalitásai." (Georg Lukács: *Der junge Hegel.* Zürich—Wien 1948. 220. o.)

Bizonyos, hogy Hegelnél a dialektika a későbbiekben is a leglényegesebb módszertani és gondolati elem. A korai Hegel és a későbbi Hegel ellentéte filozófiailag azonban nem annyira az idealisztikus elemek erősebb, nyíltabb és sokkal inkább a porosz abszolutizmushoz kötött előtérbe nyomulásában található. Sokkal lényegesebbnek tűnik az, hogy mindazok a mozzanatok, amelyekről Marx és Engels — joggal — mint a hegeli gondolatvilág konstrukcióiról beszél, rendkívül gyakran azért ilyenek, mert az összfolyamat áttekintése — az előbb említett ideológiailag fontos meghatározó elemek érdekében — háttérbe szorul. Ezáltal azonban most már csak — az első korszakhoz viszonyítva — másodlagosan kerülnek elő egészen zseniális felismerések, „megindulások" (Lenin), és a szellemi fejlődés összfolyamatának képe már nem áll olyan világosan előttünk. Hegel hatalmas felfedezése, mely az arisztotelészi zoon politikon fogalom nagyjelentőségű és a filozófiatörténetben első ízben kristályos továbbfejlesztése, az volt, hogy az embert nem egyszerűen csak társas lénynek kell tekinteni, nem csupán „társadalmi állatnak", hanem zoon historiconnak, vagyis történelmi lénynek. Ez a nagy felfedezés azonban, mely végig megmarad a hegeli filozófiában és mintegy determinálja a hegeli gondolatmenetet, kétségtelenül a leszűkítések egész sorával jár. Ez mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy Hegelnél a történelmiség mint történelmiség, tehát mint világtörténeti folyamat, az egyén fölött álló és az egyént maga alá rendelő tendencia. Következésképpen az a szellemi konstrukció, amelyet Hegel végeredményben megteremt, és melyhez egész életművében következetes marad, az emberi individuum — s ezzel együtt az emberi praxis — szerepét szükségképpen degradálja. A történelem Hegel által tételezett teleológiája pusztán „saját" törvényszerűségeinek felismerését követeli meg, pusztán azt kívánja, hogy az egyén a történelmi fejlődés tendenciavonalában tevékenykedjék, és ilyen módon ugyan a múlt vonatkozásában a konkréten haladó álláspont elfogadását jelenti, a jelen vonatkozásában viszont filozófiailag mindenféleképpen konzervatív. Ha a filozófia történetében áttekintjük a történetiség problematikáját, akkor világosan láthatjuk, hogy a Marx előtti filozófia a történeti koncepcióiban legtöbbször nem tudott szabadulni a konzervatív vonásoktól. Az a konzervativizmus, mely a hegeli filozófiában — illetve szállóigévé vált jelmondatában, mely minden valóságosat ésszerűnek jelent ki — oly pregnánsan jut kifejezésre, többnyire elválaszthatatlan a nagy történeti koncepcióktól. Ebben a tekintetben sok esetben még Herder is konzervatív álláspontra helyezkedik, egy helyütt például a következőt mondja:

„Meghajlom az én egész fajtám felett uralkodó általános természeti bölcsesség magasrendű terve előtt, s annál szívesebben teszem ezt, mert látom, hogy ez az egész természet terve. Az a szabály, amely világrendeket tart fönn, és amely minden kristályt, minden bogárkát és minden hópelyhet kialakít, az alakította és tartotta meg az én fajomat is; ez teszi saját természetét az emberi nem fönnmaradásának és továbbfejlődésének alapjává mindaddig, amíg emberek lesznek. Isten minden műve önmagában tartalmazza értelmét és önmagával való szép összefüggését. Ugyanis ezek mind bizonyos korlátokon és ellentétes erők egyensúlyán alapulnak, s egy belső hatalom teremt rendet közöttük. Ezzel a vezérfonállal vándorolok át a történelem labirintusán, és látok mindenben harmonikus, isteni rendet; mert bármi történhet, az megtörténik, ami hathat, az hat." (Johann Gottfried Herder: *Zur Philosophie der Geschichte.* II. köt. Berlin 1952. 461—462. o.)

A hisztoricizmusnak tehát, amennyiben ez a hisztoricizmus idealisztikus alapon áll, lényeges sajátja az a felfogás, hogy ami megtörténhet, az meg is történik, vagyis a lehetőség és valóság aktuális egybemosása. Annál érdekesebb ez, mert éppen Herder a leghatározottabban polgári jövő felé tekint. Az ő reményei így hangzanak:

> „Milyen fajtájú lehet Európa kultúrája? Ez az előbbiekből kitűnik. Pusztán olyan emberek kultúrája lehet ez, amilyenek az emberek voltak és lenni akartak, a vállalkozás, tudomány és művészet teremtette kultúra. Akinek ez nem kellett, aki ezt megvetette vagy rosszul használta fel, olyan maradt mint volt... Eközben az ész és az emberek megerősödött közösségi tevékenysége feltartóztathatatlanul fejlődik, és ezt jó jelnek tekinthetjük, hogyha a legjobb nem is túl hamar érik meg." (Uo. 651. o.)

Herder célja tehát valóban a polgári társadalom, de ezzel együtt jelenik meg a történetiség — még a leghaladóbb politikai és gondolati állásfoglalás jegyében is — mint olyan, amely szükségképpen konzervatív mozzanatot tartalmaz. A hegeli filozófia lényege ebből a szempontból az idealista történeti szemlélet szükségszerű konzervatív mozzanatának a kibontakozása, a lehetőség és valóság állandó egybemosása, a megtörténtnek mint ésszerűnek indoklása, és ilyen módon végső soron az emberi tevékenység konzervatív orientációja. A „kezdetben volt a tett" gondolata viszont, mellyel fejtegetéseink indultak, ennek a tendenciának poláris ellentéte. A kérdés természetesen úgy vetődik fel, hogy vajon a hisztoricizmus — az embernek mint történeti lénynek az elképzelése — és ezzel együtt az aktivitás kritikája — egyáltalában lehetséges-e. Végeredményben helyesen fejtette ki August von Cieszkowski, hogy Hegel egész történelemszemléletéből mintegy kimarad a jövő kategóriája:

> „egy szóval sem említette a jövőt, mi több, úgy vélte, hogy a filozófia csak visszaható erejű lehet a történelem kutatásában, a jövőt pedig teljesen ki kell zárni a spekuláció köréből... Nekünk viszont — folytatja — eleve meg kell állapítanunk, hogy a jövő megismerhetősége nélkül, anélkül, hogy a jövőt a történelem integráns részének tekintenénk, mely a történelem az emberiség rendeltetésének megvalósulása, nem juthatunk el oda, hogy megismerjük a szerves és eszmei totalitást valamint a világtörténelem apodiktikus folyamatát." (A. von Cieszkowski:, *Prolegomena zur Historiosophie.* Berlin 1838. 8—9. o.)

Az aktivitás filozófiája, az úgynevezett praxis filozófiája korántsem véletlenül vezetett el igen sok képviselőjénél az anarchizmushoz, a kontinuitás és ezen belül elsősorban a kulturális kontinuitás tagadásához. Hegelnél ez a kontinuitás egészen saját koráig természetes volt, és a konzervatív jelleg végső soron ennek a kontinuitásnak a megőrzését célozta. Annak ellenére, hogy a jövőt nem elemezte Hegel — s ebben Cieszkowskinak igaza van —, mégis elmondhatjuk azt, hogy a jövő immanenter benne van a mult-felfogásban, amelyet Hegel kifejt. A kontinuitásnak a jövő irányában való hegeli hangsúlyozása azáltal, hogy az aktuálisan bekövetkezőt igazolja, végső soron a spontaneitás irányába mutat. Annak a tábornak véleménye viszont, melyet az előbbi citátum olyan világosan fejezett ki, és amely táborba természetszerűen beletartozott Stirner és az utána következő, hozzá kapcsolódó anarchisztikus mozgalom, éppen ennek a történelmi mechanisztikus felfogásnak az ellenpárja.

Az itt feszülő probléma kétségtelenül igen mélyen és sokoldalúan összefügg azzal a fejlődési folyamattal, melyet a német polgári intelligencia a

múlt század első felében megtett, és ahol a konzervativizmusnak szükségképpen született meg az anarchista ellentétpárja. A legokosabb kozervativizmus, az, amely a hegeli filozófiában kifejezésre jutott, végső soron elvezetett ennek az ellentmondásnak teljes kibontakozásához, és az igazi kérdés most már a zoon hisztorikon és a zoon praktikon problémája volt. A praktikus ember — akinek fogalmát a polgári ideológia Franklin óta egészen világosan meghatározta — az embert tool making animalnak, vagyis szerszámkészítő állatnak jellemezve — adekvát ellentétpárját találta meg a hegeli filozófiában, mely az embert történeti szellemű állatnak jellemezte. Ennek az ellentétnek a Stirnerben kicsúcsosodó gyakorlat-filozófiai elmélet csupán újabb fázisa, amely elmélet újabb változatait természetszerűen majd később tárgyaljuk. Itt egyelőre elégedjünk meg azzal, hogy ezt az ellentmondást megpróbáljuk mint általános ellentmondást bemutatni, és egyben megkíséreljük a marxi *filozófia* szempontjából elemezni. Azt ugyanis, hogy a hegeli filozófia konzervativizmusa valamiféle pszichológiai okokkal magyarázható, Marx már régen elvetette, amikor is tudatlannak nevezte azokat a tanítványokat, akik Hegel retrogád jellegű gondolatmeneteit „alkalmazkodással" „erkölcsileg" magyarázzák. Ezzel a laposssággal szemben már egészen fiatal korában ezt a megjegyzést tette:

> „Az, hogy egy filozófus ilyen vagy olyan alkalmazkodásból ilyen vagy olyan látszólagos következetlenséget követ el — ezt el lehet képzelni; lehetséges, hogy ő maga is tudatában van ennek. Aminek azonban nincs tudatában, az az, hogy látszólagos alkalmazkodásának lehetősége legmélyebben magában alapelvének elégtelenségében vagy elégtelen felfogásában gyökerezik." *(MEGA* I/I. 1. félköt. 63. o.)

A valóságos magyarázatot Marx már útjának kezdetén is magának a hegeli filozófiának szövedékében kereste. Ehhez viszont végeredményben azokat a gyökereket kellett meglelnie, amelyek ezeket a hibákat teljesen világossá teszik, amelyek megadják a magyarázatát annak, hogy a hegeli filozófia a maga egészében a dialektikus módszer ellenére is konzervatív maradt, és e kritikával egyben egy olyan filozófiai módszert is ki kellett dolgoznia, mely hisztoricisztikus — azaz megtartja a hegeli gondolatmenet leglényegesebb vívmányát —, de az aktivitás problémáját sem nem küszöböli ki, mint Hegel, sem pedig nem dönti el fatalisztikusan. (Megjegyzem, hogy Engels később beszél arról, hogy a fatalizmus nem jelent passzivitást, és Luther hier stehe ich und ich kann nicht anders-ét említi meg e tevékenység-típus példájául, ez azonban nem jelenti azt, mintha Marxék nem keresték volna a cselekvés mozgási terét a cselekvés ontológiájában.)

Marx gondolatvilágának fejlődésében egyre világosabbá válik, hogy a polgári világ két nagy felismerése — a prakticizmus és a hisztoricizmus — külön-külön magában egyoldalú. Ennek a két nagy felismerésnek értékeit azonban sohasem tagadta, és az embert mindig a zoon hisztorikon és a zoon praktikon egységének tekintette. Ezt azonban nem kritikátlanul tette. Marx társadalomkritikája az első periódusban — mint ezt a hegeli államjog kritikájáról írott esszéje fejezi ki — éppen az említett egység megteremtése jegyében fejlődik. Átveszi Hegel koncepcióját abban a tekintetben, hogy az államban ekkor még ő is az ész szféráját látja, és hogy a polgári társadalom az anarchia, a bellum omnium contra omnes világa stb., de egy nagyon lényeges különbséggel. Hegel társadalom és állam ilyenfajta ellentétében a fogalom ésszerűségéből kifejlődő különbséget látja, Marx viszont, éppen ellenkezőleg,

az ésszerűtlenség jellegzetes megnyilvánulását ismeri fel benne. Az ember, Marx szerint, univerzális lény, de csak abban az esetben, hogyha társadalmilag találja meg tevékenységi körét. Ha viszont az államban valósulna meg létének lényege — mint ezt Hegel hiszi —, akkor az emberi lét legfeljebb absztraktan emberi, mint közösségi lény nem tud létezni a társadalomban, hanem csak atomizáltan és egyedül. Marx számára tehát a polgár kettéválása burzsoára és citoyenre nem természetes folyamat és normál szükségszerű dialektika, mint Hegel számára, hanem a társadalom ellentmondásának, mégpedig kínzó és kritizálandó ellentmondásának egyik jele. Marxnak ez a kritikája tehát már hatalmas lépés előre, tudniillik a hisztoricizmus és aktivizmus előbb említett viszonyát világosan exponálja, illetve egy új vonatkozását fedi fel. De a fiatal Marx beszél nagyon élesen az aktivizmus ellen is — ő mondja ki azt, hogy:

„Szilárd meggyőződésünk, hogy nem a *gyakorlati kísérlet*, hanem a kommunista eszmék *elméleti kifejtése* az, ami igazán *veszélyes*, mert a gyakorlati kísérletekre még ha tömeges kísérletek is, *ágyúkkal* lehet válaszolni, mihelyt veszélyessé válnak. De *eszmék*, melyek intelligenciánkat hatalmukba kerítették, melyek érzületünket meghódították, amelyekhez az értelem hozzábilincselte lelkiismeretünket, — ezek olyan láncok, amelyekből az ember nem tépheti ki magát anélkül, hogy szívét szét ne tépné, olyan démonok, amelyeket az ember csak úgy kerülhet hatalmába, hogy aláveti magát nekik." (Marx: *A kommunizmus és az augsburgi „Allgemeine Zeitung"*. *MEM* 1. köt. Bp. 1957. 108. o.)

Természetesen nem állítom azt, hogy Marxnál ebben az időszakban ennek a problémának már filozófiailag teljesen komplett áttekintéséről lehetne beszélni. Pusztán arról van szó, hogy Marx azokkal az ismeretekkel felfegyverkezve, amelyekből azután filozófiája a későbbiekben is táplálkozott, már itt érezte a két polgári tendencia gondolati túlhaladásának lehetőségét. Nem itt van a helye annak, hogy a szerszámkészítő ember, a tevékeny ember, a tett embere stb. fogalmaknak egymással és az individualitásra koncentráló filozófiai áramlatokkal való összefüggését megmutassuk, ugyanúgy, mint ahogy evidensen átlátható, hogy a hisztoricizmus dekadenciája a későbbiekben a szellemtörténetben nyilatkozik meg. Viszont mindenesetre hangsúlyozni kell, hogy Marx kutatásai és orientációi megteremtették a feltételét annak, hogy később ki tudja fejteni a polgári ellentmondás valóságos kritikáját. S itt korántsem valami eklekticizmusról van szó. Erre vall már az a doktori disszertáció is, amely a demokritoszi és az epikuroszi filozófiát bírálja. Ugyanis e disszertációval válik Marx példaképévé és igazi mitikus hősévé Prométheusz. A felvilágosodásban Prométheusz, mint ismeretes, igen jelentős szerepet játszott, Goethe drámát tervezett róla, a bevezető költemény el is készült belőle, Beethoven az emberekről, mint Prométheusz teremtményeiről írt zenedarabot, Shelley, Marx egyik legkedvesebb költője pedig meg is írta drámáját a leláncolt Prométheuszról. A klasszikus német filozófiára jellemző, ahogyan Schelling ír a titánról:

„Prometheusz nem gondolat, melyet ember talált ki, egyike az ősgondolatoknak, amelyek maguktól behatolnak a létbe és következetesen fejlődnek, ha, amiként Prométheusz Aiszkhülosznál, egy mélyenszántó szellemben nyernek helyet. Prométheusz az a gondolat, amelyben az emberi nem, miután az egész isteni világot belsejéből megteremtette, önmagához tér vissza és önmagának és saját sorsának tudatosítójává válik. Prométheusz az emberiségnek az a princípiuma, amelyet szellemnek neveztünk . . . Az egész emberiségért bűnhődik, és fájdalma csupán az emberi én fenséges példaképe, mely emberi én az istennel való hallgató-

lagos közösségből kiszakadva ugyanazt a sorsot szenvedi el, és a vas-szükségszerűség láncaival egy véletlen, de elkerülhetetlen valóság szilárd szikláihoz láncolódik, és reménytelenül tekint az áthidalhatatlan és legalábbis közvetlenül el nem tüntethető hasadékra, amely a jelenlegi állapotát megelőző és éppen ezért soha vissza nem vehető és vissza nem csinálható tettből eredt." (Friedrich Wilhelm Schelling: *Sämmtliche Werke.* Stuttgart und Augsburg 1857—61. I. köt. 482. o.)

A schellingi jellemzés Prométheuszról, a titánról, kétségtelenül egyike a felvilágosodás és különösen a klasszikus német filozófia legszembeszökőbb karakterleírásainak. E jellemzésből két dolog tűnik ki. Az egyik az, hogy már a fiatal Schelling igyekszik a Prométheusz-mítoszt nemcsak annak értékelni, amit a felvilágosodás számára általában jelent — tudniillik, mint az isten ellen lázadó titánt —, hanem az emberi nem öntudatra éledésének e mitológiai képét egyúttal a szenvedés képévé is változtatja. Persze itt még nem a későbbi Sziszüphosszá kristályosodó egzisztencialisztikus mítoszfelfogásról van szó, noha Schellingnél, mint láttuk, az istentől való elhagyatottság a reménytelen helyzet egyik indoklója, bár a német idealizmusnak és annak a teisztikus programnak megfelelően, melyet ez az idealizmus képvisel, Prométheuszban is hangsúlyozza a Krisztus-mítosz egyik mozzanatát. Ennél azonban sokkal fontosabb számunkra az, hogy Schelling az objektív idealizmus, mégpedig a hisztoricisztikus objektív idealizmus felé lépve, e fejtegetésében a Prométheusz-mítoszban képileg ábrázolt jelenségeket — a tátongó szakadékot és a sziklához láncoltságot — filozófiailag egyfelől a valóság, mégpedig a valóság szükségszerűségének nyomásával magyarázza. Ez a feloldás még inkább elmélyül azáltal, hogy Schelling a szakadékot magát nem mint objektivitást, illetve nem mint embertől független objektivitást tárgyalja, hanem a múltban létrejött és a jelenben létrehozandó cselekvések között észleli.

Mindez azért nagyon fontos, mert nemcsak a zoon historicon objektív idealista felfogásának bizonyos konzervativizmusára utal, hanem arra a nagy felfedezésre is, mely a német dialektikus idealizmus egyik legtermékenyebb gondolata. Arról van ugyanis szó, hogy Schelling zseniálisan ismeri fel azt, hogy a múltban létrejött cselekvések eredményei mint objektivációk, adott esetben és adott pillanatban, szembekerülhetnek azzal, amit az ember cselekedni szeretne a jelenben.

Marxnál nagyon érdekes módon a Prométheusz-alak, mely kétségtelenül az aktivisztikus mozzanatot képviseli mitikus formában, Epikurosszal együtt jelenik meg. A következőket írja:

„A filozófia, ameddig csak egyetlen csepp vér is kering világot legyőző, abszolút szabad szívében, Epikurosszal mindig azt fogja odakiáltani ellenfeleinek: 'Nem az az istentelen, aki megtagadja a tömegek isteneit, hanem az, aki a tömegek nézeteit az isteneknek tulajdonítja.'

A filozófia nem titkolja ezt. Prométheusz vallomása:

Nyíltan beszélek, minden istent gyűlölök

az ő saját vallomása, az ő saját jelszava minden égi és földi istenekkel szemben, akik nem az emberi öntudatot vallják a legmagasabb istenségnek. Mellette ne legyen Isten senki." (Marx: *Prométheusz alakja.* In: Marx—Engels: *Művészetről, irodalomról.* Kossuth, 1966. 246. o.)

Ez a Prométheusz-kép, mely még kétségtelenül inkább hasonlít a baloldali hegelianizmus általános felfogásához, mint a késői Marxéhoz, azért érdekes, mert ebben a képben epikureizmus és a prométheuszi ateizmus mintegy

együttesen vannak jelen. Ami azonban Marx Prométheusz-képéből nagymértékben hiányzik, az a szenvedés motívuma, legalábbis hogyha ezt a képet a Schellingével vetjük össze. Nagyon érdekesen veszi ezt észre Rolf Sannwald, aki mint modern gondolkodó úgy érzi, hogy ennek a sajátosságnak egyik oka az — s ezt szerintem helyesen érzi —, hogy a marxi felfogás Prométheusz és Epikurosz alakjaira mint szimbólikus alakokra egyaránt épít. Viszont éppen mint modern gondolkozó helyteleníti ezt:

> „Csak azt jegyezzük meg, hogy Marx midőn az embert magáramaradottan tételezi és akárcsak Protagorasz, minden dolog mértékévé teszi, elvágja magát attól, hogy a humanizmus végső kérdését válaszolhassa meg. Azt a kérdést ugyanis, amely ama kielégületlenség valóságos végső okát kutatja, amelyet az ember önmagával és az általa produkált állapotokkal kapcsolatban elszenved. Marx Aiszkhülosz Prometheuszából az autonóm ember istentelen hübriszét lelkesen átvette, és emellett szem elől tévesztette a tragikusan élő, minthogy istennel szemben élő ember képét. Így keresztülviszi tévedhetetlen módon az experimentum suae medietatist, és egy utópiával fejezi be a gondolatmenetet." (Rolf Sannwald: *Marx und die Antike.* Zürich 1957. 72. o.)

A rendkívül okosan gondolkodó Sannwald ugyanis képtelen megérteni azt, hogy Marxnál itt két mozzanat még nem szerves egységéről, de szintézisfolyamatáról van szó. Epikurosz elvonuláselmélete kétségtelenül az ateizmus egyik kifejezője, s természetesen egészen jellegzetes dolog az, hogy Epikurosz a világok intermundiumaiba helyezi az isteneket, mint ahogy számára az emberideál is az intermundiumban élő ember. Az intermundiumban élő ember természetesen a pusztán teoretikus ember, a pusztán szemlélődő ember, és ebből, lefordítva a 19. századi német filozófia nyelvére, a szemlélődő, mégpedig történetileg szemlélődő filozófus ideálja kerekedik ki végső fokon a marxi Epikurosz elképzeléséből. Az ateizmus másik formája az aktív ateizmus, melyet Prométheusz alakja reprezentál. Aligha tévedek tehát akkor, hogyha felteszem: Prométheusz és Epikurosz mint kettős csillagzat, mint kettős szimbolikus példakép azért jelenik meg Marxnál, mert Marx számára már igen korán — ebből a szempontból csak arra utalnék, hogy az előbb idézett marxi Prométheusz-jellemzés a doktori disszertáció, a démokritoszi és epikuroszi filozófia különbségéről írott mű bevezetőjéből való — a legnagyobb filozófiai problémát az említett két princípium egyesítése jelentette.

Bármennyire kezdetleges is még az a megoldási kísérlet, mely sokkal inkább képileg fejezi ki Marx keresését, mintsem teoretikusan alapozná meg, mégis ebben a képi kifejezésben egyúttal a Marx által önmaga elé tűzött feladat valóságos megjelölését kell látnunk. Ennek a feladatnak valóságos nehézségei kétségtelenül csak később bontakoztak ki Marx előtt.

Az első etap ebben a fejlődésben, hogy Marxnál ez az egyesítés először képileg, majd később az elvont általánosság fokán jelenik meg. Marx filozófiája kezdetben valóban kritikai filozófia. A kritikai szempont értelmezésénél viszont rendkívül konkréten gondolja át magának a kontinuitásnak valóságos problémáit. Marxnál kezdettől kezdve szerepel egy rendkívül lényeges mozzanat, mely az utolsó műveiig megmarad, nevezetesen az, hogy a jövőt egyáltalán nem akarja megkonstruálni. Ez nemcsak az utópista szocializmussal vagy kora igazi kommunizmusával helyezi szembe, hanem mindazokkal az elvont aktivisztikus és természetesen voluntarisztikus spekulációkkal is, amelyek oly gyakran fellépnek, akár marxista mezben is. Marxnál igen ritkán fordul elő a kommunista társadalom előrevetített képe. (Az, hogy

ez mégis előfordul, kétségtelen, és mint a későbbiekben látni fogjuk, olyan jellegű, Fourier-től származó befolyásra vall, amelyet Marx az érett műveiben, maga kritizál nagyon élesen.) Marxnál azonban a fejtegetés lényege természetesen a hegeli felfogástól is élesen eltér. Hegelnél arról van szó elsősorban, hogy a történelmileg felhalmozott gondolatok aktualizálódását, megvalósulását akár a valóságon tett erőszak árán is bemutatja, és ha egy lépést tesz is kora nyomorúságos abszolutizmusához képest az őáltala ideálisnak tekintett állapotok rajzában, ezeket alapjaikban, elvont körvonalaikban mégis megvalósultnak jelenti ki. Így végeredményben az a vád, mely szerint Hegel a jövőt kiiktatja a filozófia fejlődéséből, jogosult. Marxnál viszont a jövő mint konkrét, mint részleteiben körvonalazott kép általában nem merül fel, viszont felmerül oly módon, mint az eddig felhalmozott tudás és gondolati anyag megvalósítása. Ez tudniilik nem a jövő önmagában, hanem a jövő feladata. Egyik levelében írja a következőt:

> „Eddig a filozófusok íróasztalukban tartogatták minden rejtély megoldását, és a buta avatatlan világnak csak ki kellett tátania a száját, hogy az abszolú, tudomány sültgalambja belerepüljön. A filozófia most világivá lett, és a legcsattanósabb bizonyíték erre az, hogy maga a filozófiai tudat nemcsak külsőlegesen hanem belsőlegesen is átérzi a harc kínját. A jövőt megkonstruálni és egyszer s mindenkorra elintézni mindent, nem a mi dolgunk. De annál bizonyosabb az, amit jelenleg el kell végeznünk — *minden fennálló kíméletlen kritikájára* gondolok, kíméletlen kritikájára abban az értelemben, hogy nem fél eredményeitől és éppoly kevéssé a meglevő hatalmakkal való konfliktustól." Marx: *Levelek a „Deutsch—Französische Jahrbücher"-ből. MEM* 1. köt. id. kiad. 346. o.)

S nem sokkal később még ezt fűzi hozzá:

> „Kiderül majd, hogy nem arról van szó, hogy egy nagy gondolatjelet húzzanak múlt és jövő közé, hanem arról, hogy *megvalósítsák* a múlt gondolatait." (Uo. 348. o.)

Marxnak az a felfogása tehát, hogy a jövő és a jövőre irányuló aktivitás nem szakítható el a történeti folyamattól, hogy a jövő nem más, mint annak megvalósítása, ami lehetőségként felhalmozódott a múltban, tehát hogy a múlt a jövő irányát is meghatározza, a jövő kérdésében új álláspontot jelent. Ez az új álláspont nemcsak egyszerűen eltér a hegelitől és az aktivizmusétól (anarchizmusétól), hanem kritikailag tér el, egyben azonban mindkettőnek legfontosabb elemeit megőrzi. S az, hogy ez a gondolat a marxizmusban nemcsak mint a fiatal Marx gondolata merült fel, azt hiszem, minden Marx-ismerő előtt világos. Elég emlékeztetni arra, hogy *A gothai program kritikájá*-ban Marx arról beszél: a proletariátusnak nincsenek megvalósítandó ideáljai, és ehhez hozzáfűzi azt, hogy a szocialista forradalom feladata egyszerűen felszabadítani a társadalmat azoktól az erőktől, melyek a fejlődést gúzsbakötik. Lenin azután ugyanezt a mozzanatot emelte ki a marxi gondolatvilágból, mikor a következőket írja:

> „Marxnál nyoma sincs utópizmusnak abban az értelemben, hogy kiagyalja vagy megálmodja az „új" társadalmat. Nem, ő természeti folyamatként tanulmányozza az új társadalomnak a régiből való *megszületését*, az utóbbiból az előzőhöz vezető átmeneti formákat. A proletár tömegmozgalom tényleges tapasztalatait veszi alapul és belőlük igyekszik levonni a gyakorlati tanulságokat. 'Tanul' a Kommüntől, mint ahogyan egyetlenegy nagy forradalmi gondolkodó sem átallott tanulni az elnyomott osztály nagy mozgalmainak tapasztalataiból, s sohasem tartott vaskalapos 'erkölcsprédikációkat' . . . (Lenin: *Állam és forradalom. Összes Művei* 33. köt. Kossuth, 1965. 44. o.)

Ez az utópiamentes vonás a marxi gondolatvilágban természetszerűen következik abból, hogy aktivitás és történelmi szemlélet, vagyis zoon hisztorikon és zoon praktikon összekapcsolása egyúttal a múlt, jelen és jövő dialektikus kapcsolata is. A filozófia egész története telítve van ennek a kapcsolatnak szétszakításával. Vagy a múltat elemzik, vagypedig utópisztikus rajzokat vázolnak fel: a *Novum Organum* mellett a *Nova Atlantis*, a hobbesi filozófiai általánosítások mellett a *Leviathan* és természetesen azoknak az utópisztikus gondolatoknak egész vonulata, amely a francia utópista szocializmusban konkludál. Messzire vezetne, most ha ezzel kapcsolatosan a Stirner-féle énmegvalósítást és az emberi lényeg önmegvalósításának még a korai Marxnál is felmerülő általános tendenciáit mint ennek az utópisztikus vonulatnak egy sajátos változatát jellemeznénk. Meg kell azonban említeni azt, hogy mind a mai napig él az a tendencia, mely egyszerűen tudomást sem vesz erről a dialektikus összekapcsolásról, holott éppen történetiség és aktivizmus, történetiség és cselekvésre irányultság e dialektikus kapcsolata, mely a tettet egyszerre helyezi a kezdetbe és a végbe, és a tettek között minőségi különbséget lát, ebből a szempontból továbbfejlesztve az idézett schellingi gondolatot — a Marx egész életművén végigvonuló és a klasszikus német filozófia belső problémáiból következő nagy felfedezés. Ezzel szemben néhány modern Marx-értelmező szétbontja ezt az egységet. A Marx körül folytatott mai viták egy része erre a szétbontásra vezethető vissza. Elég lesz megemlíteni azt, hogy Svetozar Stojanović, Marx etikai elméletéről írva, Karl Poppernek azzal a nézetével vitatkozik, mely a marxizmusban puszta determinisztikus elméletet lát. Ez a popperi vélemény a mi teóriánk szerint Marxból egy, a német idealizmus hisztoricizmusánál merevebben konzervatív gondolkodót faragna. (Ld. Karl Popper: *The Open Society and its Enemies*. London 1962. II. köt. XXII. fej.). Vele szemben Stojanovic mindenek előtt kijelenti azt:

> „Marx gondolatának elsőrendű jellegzetessége az aktivizmus. Lényegét ezek a kategóriák jelentik: gyakorlat, szabadság és az embernek mint embernek önmegvalósítása. Ennek az aktivizmusnak alapjául szolgál egyfajta mérsékelt történelmi determinizmus." (Svetozar Stojanović: *Marx's Theory of Ethics in Marx and the Western World.* Edited by Nicholas Lobkowicz, London 1967. 167. o.)

S a vita hevében, melyet Popperrel folytat, egyrészt szemére veti azt, hogy Engelst idézi — aminek valószínűleg az az oka, hogy Popper Marxban ilyen utalást nem talál —, majd utána hivatkozik Robert C. Tucker *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge 1961.) c. könyvére, és ehhez az eredményhez jut:

> Tucker helyesen utasítja el Popper interpretációját, emlékeztetve bennünket arra, hogy Marx először érkezett el a jó társadalom ideáljához, és csupán később győződött meg az új társadalom kialakulásának elkerülhetetlenségéről. Ez az ellenérv önmagában természetesen nem döntő. Popper még azt mondhatná, hogy a második fázisban Marx egy etikai hisztoricista volt. Én azonban úgy vélem, hogy Popper ezt sem tudná bizonyítani. Sőt, hozzátenném, hogy pszichológiailag a szocializmus etikai jogosultságának eszméje vezette Marxot arra, hogy higgyen a szocializmus elkerülhetetlenségében, nem pedig megfordítva. Marx végképpen optimisztikus és progresszív gondolkodó volt. Logikailag azonban a morális kritérium és a történelmi szükségszerűség Marx számára függetlenek egymástól." *(Id. mű* 171. o.)

Nem itt van a helye annak, hogy most konkrét etikai kérdések tárgyalásába bocsátkozzunk. Stojanović fejtegetéseiből mindenesetre világossá válik az,

hogy ő is, Popper is a marxizmussal kapcsolatban még mindig olyanfajta alternatívákat vetnek fel, amely alternatívák meghaladása éppen Marxnál történt meg. Ezeknek a helytelen alternatíváknak és Marx morális vagy antropológiai kiindulópontjainak állítása és elszakítása a tudományos vizsgálatainak egészétől, igen elterjedt napjainkban. S nemcsak Stojanović vagy Gajo Petrović, hanem Márkus György és Ágh Attila írásaiban is fellelhető. Az előbbiekben az 1843-as Rugéhez intézett levéltől egészen Marx egyik utolsó alkotásáig, *A gothai program kritikájá*ig, valamint Lenin Marx-interpretációjáig kísértük végig annak a marxi felfogásnak állandó, következetes fölbukkanását, mely a filozófiatörténetnek ezt a hamis alternatíváját megoldotta, illetve a fiatal Marxnál megoldani kísérelte. Éppen ezért meglepő, hogy még napjainkban is akad olyan jellegű Marx-kritika, mely az elvont ideál tételezéséből indít. Az ideáltételezések idegenek Marxtól, aki ebből a szempontból nemcsak Epikurosznak, hanem a szkepticizmusnak is tanítványa. (Erre utal, helyesen, Franz Köppen *Friedrich der Grosse und seine Widersacher* (Leipzig 1840) című — Marxnak ajánlott — könyve is, amelyben — függetlenül a Nagy Frigyesre vonatkozó fejtegetésektől — az epikureizmus, sztoicizmus és szkepticizmus egyesítése mintegy filozófiailag irányadó tendenciaként jelenik meg.) Marxnál a filozófiai gondolkodás azonban nemcsak etikai ideálképzésnek van híján — s ez természetesen nem egyértelmű azzal, mint Popper véli, hogy Marxtól az etika idegen volna —, hanem azzal, hogy aligha létezik olyan ideális emberkép, amely filozófiájának lényegét jelentené. Jürgen Habermas helyesen beszél ezzel kapcsolatban arról, hogy akadnak olyan filozófusok — Adorno közülük a legjellegzetesebb —, akik

> „tudják, hogy Marx sohasem vetette fel az ember és a társadalom lényegének mint olyannak a kérdését, valamint azt sem, hogy hogyan épül fel a lét értelme és a társadalmi lét értelme, tehát nem kérdezett olyan módon, hogy miért van a lét és a létező, és miért nem inkább nincs. Marx ehelyett a kézzelfogható és tapasztalható elidegenedés tüskéjéből mindig ismét egyetlen és kezdetet jelentő kérdésre jutott el: miért van az a meghatározott történelmi és társadalmi helyzet, amelynek objektív kényszerében én magam életemet fenntartani, berendezni és vezetni tartozom, miért ilyen ez a létező, nem pedig valamilyen más?" (Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Neuwied am Rhein 1963. 169. o.)

Habermas ezt az álláspontját nemcsak Adorno kritikai fenntartásaival kapcsolatosan érvényesíti, hanem mindazokkal szemben, akik a marxizmust akár egy filozófiai teológiának fogták fel, mint pl. Landgrebe, vagypedig egy filozófiai antropológiának, mint pl. Metzke. Ezeknek az álláspontoknak közös vonásuk egy előrevetített általános létképzet, egy olyan társadalmi — vagy esetleg általános-létontológia — tételezése, mely mint ontológia egyfajta sollen alapján áll, tehát megfelel az aktivisztikus szemléletnek. Hasonlóképpen felmerül az a probléma, hogy ha nem is egy társadalmi lét ontológiájának rögzített, előrevetített ideáltípusaként megfogalmazott perspektívája jellemzi is a marxizmust, de legalábbis egy olyan emberkép, mely az emberről általában szól, és amely Marxot lényegileg a feuerbachi antropológiai elvhez közelítve — bár természetesen azért a feuerbachinál differenciáltabban — ilyen tendenciák jegyében fogalmazná meg a marxizmus antropológiáját. Hangsúlyoznám azt, hogy ennek a felfogásnak igen sok olyan mozzanata van, mely elsősorban a korai Marx-írásokban reálisan megalapozott, és éppen ezért ennek az antropológiai kérdésnek a tárgyalására még vissza kell térnünk. De már itt meg kell jegyezni, hogy Marx felfogása

e téren is már a kezdet kezdetétől fogva nagyon történeti. Közismert az érett Marxnak az öt érzék történelmi fejlődéséről szóló fejtegetése, és ismeretes Engelsnek az a levele is, ahol gúnyolódva beszél az örök nőiről, mikor azt mondja, hogy ha a nőről lehántunk mindent, ami történelmileg alakult, végül is mint „örök" csak a nősténymajom marad meg. Ez a gondolat azonban ismét egészen fiatàlkori gondolatra nyúlik vissza, ahol a történetiség — mint itt is — nem a lét metafizikai kérdését intonálja, hanem a lét hogyanjának konkrét kérdését. Az értékek már a korai Marxnál úgy jelennek meg, mint amelyek konkréten differenciálódtak:

> „A szabadság minden meghatározott szférája egy meghatározott szféra szabadsága, mint ahogyan az élet minden meghatározott módja egy meghatározott természet életmódja. Hát nem lenne egészen fonák követelés, hogy az oroszlán a polip élettörvényei szerint rendezkedjék be? Hát nem fognám fel egészen helytelenül a test szervezetének összefüggését és egységét, ha így következtetnék: mivel a kar és a láb a maga módján tevékenykedik, a szemnek és a fülnek, ezeknek a szerveknek, amelyek az embert elszakítják egyediségétől és a világegyetem tükrévé és visszhangjává teszi, még nagyobb joguk kell hogy legyen a tevékenységre, tehát *hatványozott* kar- és lábtevékenységnek kell lenniök?" (Marx: *Viták a sajtószabadságról.* MEM 1. köt. id. kiad. 969. o.)

Marxnál ez a konkrétság felé törekvés tehát a kezdettől jelen van. Nyilvánvaló az is, hogy Marxnak ebben a törekvésében nagyon sok minden szerepet játszott, mégpedig elsősorban azok a tényezők, melyek a kor Németországában nagymértékben meghatározták a cselekvés lehetőségét. Mint ismeretes, a klasszikus német filozófia, különösképpen pedig a klasszikus német filozófia eszteticizmusa (a Winckelmanntól Kantig és Schillerig, sőt bizonyos mértékben Hegelig terjedő vonulat), abból ered, hogy mintegy fel akarja készíteni az embert az új, eddig el nem végzett feladatokra — a polgári forradalom feladatára. Másrészt ez a forradalom csak annyira távoli remény, hogy mindez pusztán az elvont előkészítés síkján fejlődik ki. Az előkészítés esztétikai jellege két okra vezethető vissza. Egyrészt az antikvitás, mely minden polgári mozgás számára példaképet jelentett a XVIII—XIX. században, főként művészi alkotásaival és a kalokagathia, a szép és jó egysége, az univerzális ember képe jegyében nyújtotta azt az ideált, mely a polgárság föltörekvő korszakában illuzórikus példaképpé vált. A másik ok az, hogy a valóságos német fejlődés a zenében és a költészetben Bachtól Mozarton át Beethovenig és a Schiller — Goethe korszakig valóban művészileg fejezte ki azt, ami az elvont gondolkodásnak állandóan új és új alapot adott. Azt, hogy még Hegelnél is ez az esztétikai kép áll a középpontban, mi sem bizonyítja jobban — mármost annak ellenére, hogy filozófiájában az esztétikának látszólag nincs központi szerepe —, mint az, hogy rendszerének egész alapja a szubjektumnak és az objektumnak az esztétikai szférában valóban érvényesülő azonossága. A művészetben valóban az a helyzet, hogy az objektív tárgy annyira szubjektív expresszióként jelenik meg, és a szubjektív elgondolás annyira az objektivitás tulajdonságaként, hogy itt a szubjektum és objektum identitása a valóságban nagyonis érvényes. A koncentráció, mely Marxnál történik, párhuzamos azzal a fejlődéssel, mely az egész német filozófiában a hegelianizmus felbomlása eredményeként születik meg. Addig az esztétikai ember az ideál, és a hegelianizmus felbomlásával — mint ez főképpen Feuerbachnál fejeződik ki — nem az esztétikai ember, a homo estheticus, hanem az ember önmagában válik ideállá. Így lesz ennek a felbomlásnak jellegzetes eredménye az antropológiai elv.

Az antropológiai elv, a hisztoricizmusnak antropológiával való helyettesítése mellett ennek a bomlási folyamatnak másik teoretikus eredménye az az aktivisztikus tendencia, amelyről az előbbiekben beszéltünk: a hisztoricizmus helyettesítése a tett filozófiájával, a gyakorlat filozófiájával. Marx fiatalkori barátja, Moses Hess írja a következőt:

> „A tett filozófiája a jövő életképes magva, viszont Hegel objektív szelleme tiszta eszme, és az is marad. Napóleonnak igaza volt, mikor a német ideológusokat szidalmazta. Egy történetfilozófia, amennyiben, mint a hegeli, csupán a múltat, a meglevőt akarja mint ésszerűt megismerni, csak félig értette meg feladatát. A történelem megismeréséhez lényegileg hozzátartozik a következő: a múltból és a jelenből, a voltból és a meglevőből megismert nagyságokból egy ismeretlen harmadikra, a jövőre következtetni. Így tételezve a történetfilozófia feladata tiszteletre méltó, és ennek a feladatnak megoldásával a történet filozófiája a tett filozófiájává válik." (Moses Hess: *Die Europäische Triarchie.* Berlin 1841. 17. o.)

S ezzel, valamint a fejtegetéseink kezdetén idézettekkel mintegy láthatóvá válik, hogy a Szent Szövetség bukása — miután utolsó korszakában a harmincas párizsi forradalom, valamint a különböző egyéb mozgolódások (görög szabadságharc stb.) előrevetítették bukásának árnyékát — filozófiailag abban fogalmazódik meg, hogy a filozófia is végképp kilép abból a sánctáborból, melyet a művészi korszak a maga számára megfogalmazott, és a klasszikus német filozófia fejlődésében rejlő különböző lehetőségek mintegy egyszerre új megfogalmazást várnak. Ezek a lehetőségek, melyek képileg Prométheuszban, Epikuroszban jelennek meg először a fiatal Marxnál, a filozófia konkretizációjának lehetőségei. A fejlődési folyamat végül is két nagy utat mutat. Az egyik az új filozófiai szintézis útja, a másik a klasszikus német filozófiában egységben tartott elemek szétbomlása és mindegyik elemnek külön filozófiává kristályosodása. Ez utóbbi természetesen elképzelhetetlenné teszi az új nagy szintézist, az új átfogó gondolatot. Az előbbi viszont fölveti azt a problémát, hogy most már miképpen lehet ezt az új szintézist korszerűen megfogalmazni, és éppen ezért állítanám azt, hogy Marxnak egészen az ötvenes évek elejéig, tehát a *Tőke* előkészítéséig tartó korszaka ennek a keresésnek jegyében telt el.

S itt kell rátérnünk a totalitás kérdésére — éppen ennek a Hegeltől származó kategóriának mint követelménynek, mint igénynek, mint filozófiai „normának" tudatosítása tette elégedetlenné Marxot kora részleges megoldásainak nagy részével. Ezeknek a partikuláris megoldásoknak vonzásába a legkülönbözőbb időkben kétségtelenül belekerült. Nemcsak Moses Hess hatására, hanem az általuk jellemzett általános légkör hatására sokmindent átvett az aktivizmus filozófiájából, és éppen ez állította szembe Feuerbachhal. De hasonlóképpen hatott rá Fourier is, és egy időszakban, a negyvenes években, Feuerbach is. S erről az utóbbi hatásról kell még néhány szót szólni.

Feuerbach támadása a hegeli filozófia ellen valójában e filozófia konkretizációja jegyében folyt le, és két igen fontos gondolatot vetett be a filozófiai köztudatba. Az egyik a filozófiai jellegű valláskritika új lehetőségeinek gondolata volt, és így Engels nem véletlenül hivatkozik a *Feuerbach vagy a klasszikus német filozófia alkonya* című művében *A kereszténység lényegére*. Ez a mű Engels szerint felrázó és megdöbbentő hatású volt. De nemcsak a valláskritikai tendencia, mégpedig a klasszikus német filozófia kategóriáival folytatott kritikai tendencia jellemezte Feuerbachot, hanem az is, hogy, mint az előbb utaltunk rá, szakított a homo estheticus képpel, és az embert

most már minden jelző nélkül állította a filozófia középpontjába. Az antropológiai elv filozófiatörténetileg ezért jelentős elsősorban: felmondja ugyanis az előkészítés időszakának kompromisszumait vagy legalábbis e kompromisszumok nagy részét. Most már nem esztétikailag kell nevelni az embert, hanem az ember mint olyan várja a felszabadulást, az embernek magának az az igénye a társadalomtól, a világtól, hogy megvalósíthassa saját lényegét. Az antropológiai elv tehát nem más, mint az ember lényege megvalósításának követelése, vagyis egy olyan követelés, hogy az ember polgár lehessen. Feuerbach filozófiájának ezt a polgári voltát teoretikusan és nem egyszer szatirikus éllel Engels a *Feuerbach*ban nagyon világosan bizonyította be. A feuerbachi filozófia egyszerűen kifejezte azt, hogy most már nem kell esztétikailag nevelni az embert ahhoz, hogy polgár legyen; a polgár ott áll készen. Nem kell tehát egy imperativisztikus etikát kidolgozni, mert a polgárnak az etikája már készen létezik. El kell utasítani a vallást, mert a polgár önmagát — vagyis az embert — úgyis istenné emeli, és így kiderül, hogy a kereszténység lényege sem más, mint az emberi lényeg. Kevéssé figyeltek fel arra, hogy a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* kategóriáinak nagy része, valamint Hegel-kritikája is mennyire összefügg a feuerbachi gondolatvilággal, és hogy a későbbiekben is az ember sajátságait megfogalmazó, az embert és állatot összehasonlító klasszikus marxi és engelsi gondolatok mennyire a feuerbachi elképzelésben gyökereznek. Az emberi lényeg keresése, a partikularitás és az ember univerzalitásának megkülönböztetése, valamint ezzel kapcsolatban az embernek mint nembeli lénynek ábrázolása, mind olyan gondolatok és kategóriák, melyek Feuerbachnál fordulnak elő. Feuerbach ugyanis, szemben az idealizmussal, a gondolkodást, mint emberi fenoményt, mely megkülönbözteti az embert az állattól, nem tartja a megkülönböztetés egyedüli mozzanatának. Számára az ember egyetemessége nem pusztán a gondolkodás következménye, hanem a gondolkodás az ember egyetemességének a következménye, és éppen az egyetemesség az, ami az embert az állattól megkülönbözteti. Hasonló módon azoknak a marxizmusban később szereplő gondolatoknak, melyek az embert és az állatot egymástól megkülönböztetik, differenciálják, gyökerük Feuerbachban van. Elég lesz emlékeztetni arra a híres engelsi tézisre, mely szerint a sas messzebbre lát, mint az ember, de az ember többet lát meg, mint a sas. Feuerbach az antropológiai elvvel összefüggésben mindezt a következőképpen fogalmazza meg:

„Az *ember korántsem csak a gondolkodás által különbözik az állattól. Egész lényegében van az állattól való különbsége.* Mindenesetre aki *nem* gondolkodik, *nem* ember; de nem azért, mert a gondolkodás az oka, hanem csak mert *szükségszerű követelménye* és *tulajdonsága* az emberi lényegnek.

Nem kell tehát itt sem túlmennünk az érzékiség területén, hogy az embert mint az állatok felett álló lényt ismerjük meg. Az ember nem partikuláris lény mint az állat, hanem *egyetemes*, ezért nem korlátolt és megkötött, hanem korlátlan, szabad lény; mert egyetemesség, korlátlanság, szabadság elválaszthatatlanok. Ez a szabadság pedig nem valamilyen *különös* képességben, teszem az *akaratban* létezik, éppúgy ez az egyetemesség nem a *gondolkodó erőnek* egy különös képességében, az észben — ez a szabadság, ez az egyetemesség kiterjed az embernek *egész* lényére. Az állati érzékek élesebbek ugyan, mint az emberiek, de csak meghatározott, az állat szükségleteivel szükségszerű összefüggésben álló dolgokra való vonatkozásban, s élesebbek épp e determinációnál fogva, hogy kizárólag valami meghatározottra korlátozódnak. Az ember szaglása nem vetekedhetik. egy vadászeb, egy holló szaglásával, de csak azért nem, mert szaglása mindenfajta szagot átfogó, ezért szabad, különös szagokkal szemben közömbös érzék. Ha azonban egy érzék a partikularitás korlátja és a szükséglethez való kötöttsége

fölé emelkedik, akkor *önálló, elméleti* jelentőségre és méltóságra tesz szert: *egyetemes* érzék: *értelem, egyetemes* érzékiség: *szellemiség.*" (Ludwig Feuerbach: *A jövő filozófiájának alapelvei. Válogatott filozófiai művei.* Akadémiai Kiadó, 1951. 257. o.)

S ha Marx ilyeneket mond, hogy „az ember nemcsak természeti lény, hanem emberi természeti lény", hogy az ember és állat közötti különbség abban áll, hogy „az élettevékenység fajtájában rejlik egy species egész jellege, nembeli jellege, és a szabad tudatos tevékenység az ember nembeli jellege" (*Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből.* Bp. 1962. 49—50. o.), akkor félreismerhetetlen, hogy itt csaknem közvetlenül Feuerbachot parafrazálja, és a feuerbachi antropológiai elv felhasználása jegyében írja meg ezt a művét. Nem lehet azonban itt sem elhanyagolni a különbséget. A különbség mindenekelőtt abban áll, hogy Feuerbachnál nem szerepel explicit formában az a rendkívül fontos gondolat, melyet Marx a hegeli *Szellem fenomenológiájá*ból merít, és mely a munkát tekinti — még ha csak elvont szellemi munka formájában is — az emberré válás alapjának. (Megjegyzem azt, hogy Hegel maga ezt a gondolatot később is megtartotta, és éppen a vallásfilozófiájában merül fel ismét: „Az hogy az ember azzá kell hogy tegye magát ami, hogy arcának verejtékével eszi a kenyerét, és létre kell hoznia azt, ami ő — hozzátartozik az ember lényegiségéhez és kitüntetettségéhez és szükségképpen összefügg a jó és rossz ismeretével." (Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Sämmtliche Werke.* 17. köt. Stuttgart 1959. 267. o.) Az, hogy Marx nem az ember érzéki lényéből általában indul ki, hanem a munka alakította emberi érzékiségből, visszatérés a feuerbachi konkretizációtól, mely ebben a vonatkozásban sokkal absztraktabb, mint Hegel, a dialektikus idealizmus nagy alakjához. Ez a visszatérés ismét új egységet teremt. Azok a mozzanatok ugyanis, melyekről eddig beszéltünk — aktivizmus, hisztoricizmus és antropológia —, hirtelen kezdenek nem különálló, elkülönülő és egymástól független princípiumokká válni.

A munka, ahogyan Marx beszél róla, mintegy összefoglalója az előbb említett elemeknek. A munka önmagában és tárgyiasult formájában, a technikában, a történetiség egyik legfontosabb hordozója, sőt mi több, az emberi történelem egyik lényeges oldalának reprezentánsa. A munka tehát az a kategória, amelynek segítségével a hisztoricizmus, tehát az ember történelmi szemlélete, szükségképpen tételeződik. Az ember történelmi lény, nemcsak azért, mert történelme van, hanem mert történelmet teremt, történelmet alkot. A munka ugyanis nemcsak a történetiségnek hanem az aktivizmusnak is szükségképpen modelljéül szolgálhat, a munka mint gyakorlati tevékenység megfelel minden praktikus követelménynek, de egyúttal a munka az, amely csak az addig felhalmozott anyagon, a már előkészített matérián és eljárásokon épülhet. A munka tehát olyan kategória, mely a hegeli filozófia történeti szemléletének érdekeit szinte közvetlenül köti össze az aktivisztikus szemlélettel, és egyúttal igazolja azt, hogy kezdetben volt a tett, és igazolja azt is, hogy a tett tartalmát kell vizsgálni.

Ugyanakkor nem szabad elfeledkezni arról sem, hogy a munka mint valóságkategória, mint érzéki praktikus tevékenység megfelel az antropológiai princípiumnak is, hiszen megmagyarázza az emberi érzékek Feuerbach által már jellemzett általános voltát, lekötetlenségét és orientációs képességét. Ezzel egyidejűleg megmagyarázza az érzékek fejlődését, történelmi alakulását, vagyis hisztoricizálja az antropológiát és antropologizálja a hiszto-

ricizmust, mégpedig a praxis jegyében. Így, ebben az értelemben — nem pedig valamilyen szűk prakticista értelemben —, tehát a történetiséggel és az embercentrikus szemlélettel összekötött módon válik a fiatal Marxnál a praxis igen lényeges kategóriává. A gyakorlatnak azonban ez nem külsődlegesen felszínes, nem anarchisztikus értelmezése, nem az önmagában vett tett piedesztálra emelése, hanem a konkrét gyakorlat mint totalitás bemutatása, mint olyan totalitásé, amely történeti gyakorlat is és érzéki gyakorlat is, amely tehát egyúttal fizikai, és mint ilyen valóságos. Lehetetlen nem látni azt, hogy a hegeli filozófia ellentétes elemekre történő bomlása már a fiatal Marxnál egy új gondolati és gyakorlati totalitás teremtése jegyében olyan filozófiai elképzelést hoz létre, mely ismét valóban átfogó módszerré válhat.

A munka kategóriája jelentőségét tehát a filozófiai folyamat egésze szempontjából sem lehet eléggé magasra értékelni. Mindemellett önmagában a munka kategóriája mint az emberi társadalom központi kategóriája rendkívül szegényes. S Marxnak az általa igényelt totalitást nem is sikerült volna megközelítenie ebben az időszakban, hogyha a munka kategóriáját mint történetiség és gyakorlat, elméletiség és érzékiség szintetizáló kategóriáját teljesen elvontan lelte volna fel. Marx maga nagyon szellemesen fogalmaz, mikor kimutatja, hogy az ember és az állat megkülönböztetése nem szubjektív teoretikus kérdés, hanem gyakorlati kérdés:

> „Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; olyan lépés ez, amelyet testi szervezetünk szab meg. Azzal hogy létfenntartási eszközeiket termelik, az emberek közvetve magát az anyagi életüket termelik." *(A német ideológia MEM* 3. köt. Bp. 1960. 23. o.)

Igaz, hogy ezek a szavak már *A német ideológiá*ban szerepelnek, nem pedig a *Gazdasági- filozófiai kéziratok*ban, de egészen kétségtelen az is, hogy már az előbbi műben ez volt Marx felfogása, mert hiszen az egész *Gazdasági-filozófiai kéziratok* az elidegenedett munka problematikájának elemzésére épül. A marxi megfogalmazásban azonban van egy olyan mozzanat, amely a munka kategóriájának, mint összefoglaló kategóriának relatív voltát is érinti. A munka ugyanis az emberek anyagi létfeltételeinek megteremlését jelenti, s így nagyon fontos eleme az össztársadalmi tevékenységnek, de az össztársadalmi tevékenység mint totalitás sokkal szélesebb körű, mint a munka kategóriája. A munka feltételezi azt, hogy bizonyos körülmények között, bizonyos történeti szituációban, adott természeti viszonyok között stb. végzik, és természetesen feltételezi azt is, hogy az ember tudása — technikai és általános tudása — szintén történetileg fejlődik. Így tehát a munka igen lényeges és igen mozgékony összefogó eleme a társadalmi életnek, nem azonosítható azonban a társadalmi élet egészével. Mindez mint probléma fejeződik ki ismét Marx keresésében, kutatásában. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* néhány — részben Feuerbachtól kölcsönzött — kategóriája még ezt a keresést mutatja. Marxnál ebben az időszakban az ember úgy szerepel, mint közösségi lény (Gemeinwesen) és mint nembeli lény (Gattungswesen). S ezek a kategóriák nagyon világosan utalnak Marx keresésének irányára. Amennyiben a munkát az összfolyamatból kiszakítható kategóriának tekintené, végeredményben a tool making animal polgári álláspontjára csúszik vissza. A nagy lépés előre 1844-ben tehát nemcsak az, hogy Marx visszatér a Hegelnél is fellelhető

munkaproblematikához. Nem csupán az, hogy Feuerbachhal szemben éppen ezért az elidegenülést nem mint vallási elidegenülést, tehát nem mint az emberi lény elidegenülését vizsgálja, hanem mint a dolgozó, tehát konkrét gyakorlatot folytató ember elidegenülését. Ez azonban továbbvezet egy újabb problémához, és ezt a problémát kell most néhány szóval megvilágítanunk.

A filozófiai fejlődés jellegzetessége Marxig az volt, hogy a filozófia megalapozottság szempontjából két heterogén elemre bomlott. Egyfelől, természettudományosan, a filozófia megalapozott volt minden kor relatív igazságokat tartalmazó természettudománya által. Ez a viszony természettudomány és filozófia között megnyilatkozik már Thalésznél, és az a hatás, amelyet Thomson szerint Hippokratész Arisztotelészre gyakorolt, jellegében nem különbözik attól a hatástól, amelyet Newton Voltaire-re vagy Kantra gyakorolt. A filozófiai általánosítás tehát a természettudomány szempontjából rendkívül egzakt alapokon mozgott. A filozófia azonban sohasem csupán a természettudományos törvényszerűségek megfogalmazója volt. Maga az emberi lét, az emberi élet, az emberi megismerés és gondolkodás a legdifferenciáltabb elemekből állt elő, és a filozófia mint egy kor gondolkodásának kifejezője természetesen nemcsak a kor természettudományos világképét általánosítja, hanem általánosítja az ember és a társadalom általános felfogásmódját, gondolatvilágát is. Viszont ami a társadalmi életet illeti, annak filozófiai szempontból megragadható egzakt tudományos megfogalmazása nem volt. Az első nagy kísérlet a társadalmi élet egzakt tudományos leírására az angol közgazdaságtanban történt, és Ricardónál, Smithnél, Hume-nál és a többieknél Marx először talált olyan jellegű elméleti törekvést, mely a társadalom mozgástörvényeit is egzaktan — mint később a *Tőke* előszavában mondja —, természettörténeti módszerrel igyekszik megközelíteni. A politikai gazdaságtan azonban nemcsak elvont módon tételezi a munkát, hanem a munkáéval együtt a társadalmi összfolyamatnak is igyekszik a képét nyújtani, ebbe pedig szükségképpen beletartoznak azok a tényezők, melyek a munkából közvetlenül levezethetetlenek, melyek nem egyszerűen a munkát, hanem a társadalmilag megszervezett munkát feltételezik, és melyek nem egyszerűen a munkán alapuló értéket, hanem a társadalmi és gazdasági élet egész körforgását akarják megvilágítani. Ezzel a filozófia történetében most már újabb döntő lépés történt meg.

Miben áll ennek a lépésnek jelentősége? Elsősorban abban, hogy mindazok a fenomének, melyek eddig csupán filozófiai síkon felmerült jelenségek voltak, a jelenségleírásból hirtelen átváltoztak olyan elemzendő jelenségekké, melyeknek etiológiáját kell megadni. Ha Hegelnél az elidegenülés például egyszerűen a gondolatnak az elidegenülése volt (akár az objektív szellem, a világszellem gondolatainak elidegenülése, akár pedig a szubjektív szellem, az egyes emberek gondolatainak elidegenülése, tárgyi formát öltése), akkor Marxnál 44-től kezdve fokról fokra bontakozik ki ennek a felfogásnak kritikája. Az a lényeges szempont, mely az eltárgyiasulást megkülönbözteti az elidegenüléstől, mely az eltárgyiasulásban egyértelműen az emberi fejlődés hajtóerejét látja, ennek a folyamatnak nagy eredménye. Ezt a lépést azonban csak akkor lehet megtenni, hogyha a társadalmi élet konkrét és egzakt folyamatának valóban gazdasági értelemben hiteles elemzését nyújtjuk. Ezért a filozófia összekapcsolása a politikai gazdaságtannal, amit a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* címe is kifejez, nemcsak a filozófiát alapozza

meg általában társadalomtudományosan, hanem a klasszikus német filozófia igen fontos kategóriáit is a — néha igen okos és szellemes — jelenségleírás szintjéről egy magasabb színvonalra emeli. Először lehetett ezen az alapon tehát ezeknek a kategóriáknak valódi gyökereit, kauzális összefüggéseit felfedni. Ezzel a klasszikus német filozófia nagy vívmányai egy új totalitás részeivé kezdenek válni, ahol az összes kategóriák nemcsak egy értékhierarchiában állanak össze, hanem igazi genealógiájuk is felfedhető.

Ezzel azonban politikai gazdaságtan és filozófia összekötése, illetve ennek az összekötésnek jelentősége korántsem merül ki. A filozófia módszertani propedeutika a politikai gazdaságtanhoz, ugyanakkor viszont a politikai gazdaságtan is gyakorlati alapvetés a filozófiához. A politikai gazdaságtan tehát Marxnál nem a tudományos kutatás végcélja, hanem kísérlet arra, hogy e tudomány segítségével a filozófia s főként az általa a klasszikus német filozófiából átvett kategóriák tudományos bázisát megteremtse. Marxnak ez a kísérlete módszertani szempontból is rendkívül tanulságos. Nem csupán azért, mert az a konkretizáció, amely akár Feuerbachnál, akár a gyakorlat filozófiájában (pl. Moses Hessnél) történt, konkretizáció ugyan az egyik oldalon, de kétségtelenül ismétcsak az elvont és életre nem való tendenciák szülője. Hasonló a helyzet az úgynevezett kritikai filozófiával is, amelynek kritikai jellege, mint ahogy ezt Marx és Engels bizonyítják, szintén végtelen elmerülés egy új absztrakciós folyamatban. Az antropológia pedig, mely végre immanens világot teremtene, végeredményben az embert teszi transzcendenssé. Ezek a tanulságok mind hozzájárulnak ahhoz, hogy Marx egy új totalitást leljen fel a filozófia számára, hogy a társadalmi mozgás és a temészeti mozgás törvényszerűségeinek egzakt leírásai alapján alkossa meg a világnézetét. A filozófia — elsősorban a polgári filozófia, de mint látni fogjuk, a marxi elvek jegyében kutató filozófia is — jobbára nem érvényesítette ezt az eleven kapcsolatot politikai gazdaságtan és filozófia között, holott a marxizmus totalitásfelfogásának és a filozófia tudományos jellegének éppen ez az igazi alapja.

Ezért Marxnál a totalitás kategóriája egyáltalán nem esik egybe a praxis kategóriájával, hanem a totalitás kategóriája azért kerül igen közel a praxishoz, mert a valóban nagyjelentőségű és a proletármozgalom számára fontos gyakorlati mozzanatok mindig a totalitás-kategória szempontjából kerülnek mérlegre. A totalitás tehát filozófiai értelemben az előbb említett elemeknek együttese, de nem szervetlen együttese, hanem a politikai gazdaságtani elemzés alapján kialakult egysége. A totalitás minden egyes részlettanulmány esetében cél, és ezért beszél Marx arról, hogy általában produkció önmagában nem létezik, hogy a produkció mindig egy különös termelési ág produkciója, vagypedig totalitás, a szükségletek és a fogyasztás produkciója is. S végül Marx úgy jelöli meg kutatásának célját, mint a termelés totalitásának tudományos felfedését, és ezzel saját közgazdaságtani tevékenységének legpontosabb karakterisztikumát adja meg. A totalitás fogalma tehát éppen történetisége, éppen a praxisra irányultsága, éppen emberi vonatkozásai és gazdasági megalapozottsága miatt élesen szembekerül az úgynevezett általános emberi kategóriával. Így a totalitás a marxi felfogás szerint mindig a legkülönbözőbb konkrét viszonylatok összessége, és az emberi totalitás szintén ilyen konkrét jellegű. A következőt írja erről:

„Először is a tárgy nem egy általában tárgy, hanem egy meghatározott tárgy, amelyet egy meghatározott módon kell elfogyasztani, s ezt a módot megint magá-

nak a termelésnek kell közvetítenie. Az éhség éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel. Nemcsak a fogyasztás tárgyát, hanem a fogyasztás módját termeli ezért a termelés, nemcsak objektíven, hanem szubjektíven is. A termelés megalkotja tehát a fogyasztót." (Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálásához. MEM* 13. köt. Bp. 1965. 159. o.)

Ebből a rendkívül tanulságos példából látható, hogy mit jelent Marxnál a hegeli módszer megfordítása. Amikor a fejéről a talpára állított hegeli módszerről beszél a *Tőké*hez írott előszóban, akkor nyilván arra céloz, hogy a hegeli felfogás a maga egészében az általánost tekintette a filozófiai kutatás, a filozófiai fejtegetés fő céljának. Aligha kell idézetekkel alátámasztani azt, hogy ebben a tekintetben ez a hegeli filozófia alapgondolata, elég pusztán utalni arra a mindenütt előbukkanó tendenciára, mely Hegelnél jelenvan, hogy tudniillik a fogalmi általánosítás a filozófia és a tudomány módszerének teleologikus végpontja. A hegelianizmus fölbomlása más ilyen végpontokat tételezett, melyek ennél sokkal konkrétebbnek tűnnek. Az egyik ilyen végpont a tett filozófiájában, a gyakorlat filozófiájában maga a gyakorlat. Marxnál is felmerül ez a gondolat, mindenekelőtt a *Feuerbach-tézisek*ben, de alapja már egy egészen másfajta gyakorlatfogalom. Az aktivizmus azonban, ha mélyebben tekintjük a dolgot, éppen olyan absztrakciót teremt a gyakorlatból, mint Hegel teremtett a tudományos fogalomból. Szükségtelen itt megismételni, hogy ugyanez az absztrakció jellemző Feuerbach emberfogalmára és, természetesen, Stirner énfogalmára is. Marxnál a konkretizáció nem abban az értelemben történik meg, mint a hegelianizmus felfogásában általában. Nemcsak azért, mert a hegelianizmus felfogása legtöbbször éles szembefordulást jelent Hegellel, elvetve Hegel eredményeit, míg Marxnál ezek az eredmények hatnak harminc év múltán is, mikor divattá vált Hegelt „döglött kutyaként kezelni". Hanem azért is, mert Marx nem állott meg sem a prométheuszi princípium, sem pedig az epikuroszi princípium felhasználásánál, és annál, hogy ezeket szembehelyezze Hegellel, azaz nem állott meg valami általában vett ateizmusnál és materializmusnál.

Marx módszere azért konkrétabb, mint Hegelé, mert Marxnál az általános nem cél, hanem kiindulópont. Ha a *Tőke* elemzését a legelvontabb általános kategóriának, az árunak tárgyalásával kezdi, akkor ezt azért teszi, hogy az általánosból kiindulóan bontsa ki a tőkés társadalom totalitását. A totalitásban természetesen kifejeződik egyfelől az, ahogyan az általános tendenciák különössé bomlanak, másfelől pedig az, ahogyan a különösök (pl. a tőkéhez általában különös viszonyban levő kereskedelmi tőke, banktőke stb.) konkrét viszonyban állnak az általánossal. A különös és általános viszonya tehát a totalitás lényege, és amint az emberi társadalom és az emberi történelem totalitás, ehhez képest a politikai gazdaságtan által föltárt törvények általánosak. Marxnak éppen a társadalom általános mozgástörvényei leírásához volt szüksége a politikai gazdaságtanra, hogy ezáltal közelebb jusson (mint ahogy ezt történelmi elemzései pl. a Párizsi Kommünről mutatják) a társadalom totalitásának megragadásához. A totalitás kategóriája tehát mint általános és különös összefüggésének kategóriája jelenik meg Marxnál, s noha ez a kategória már Hegelnél szerepet játszott, mégis itt nyeri el igazi értelmét, és így válik alkalmassá a társadalmi mozgás belső törvényszerűségeinek megragadására. Ezáltal a fordulat, melyet Marx a filozófia történetében jelent, a következő módon jellemezhető. A filozófia

addigi strukturális elve nem különbözött a szaktudományok induló strukturális elvétől, tehát az egyeditől az általánosig hatolt. Marx kiindulópontja viszont éppen a filozófia (értsd ezen a klasszikus német filozófiát) teremtette általános fogalomrendszer, illetve e fogalomrendszernek valóságos alapja volt. Ebből fejlesztett ki egy újfajta totalitást, vagyis megteremtett egy új filozófiai módszert, mely a tudományok általános megállapításait elméletileg a totalitás felé tágította és konkretizálta gyakorlatilag pedig a totalitást, tehát általános és különös viszonyát tette meg a gyakorlat alapjává.

Így az a híres tétel, mely szerint a filozófiát nem szüntethetitek meg anélkül, hogy meg ne valósítanátok, annak a filozófiai módszernek a megszüntetését jelenti (természetesen az Aufhebung értelmében), mely a klaszszikus német filozófiáig uralkodott. Viszont nem jelenti a filozófia megszüntetését a filozófiának ebben az új, a valóság totalitását felmérő értelmében, s ebben az értelemben valóban a forradalom feje a filozófia és ökle a proletariátus. Mindezt alátámasztják azok a tendenciák, melyek a *Feuerbach-téziseket* jellemzik.

A totalitás ugyanis, marxi értelmében, az első nagy kísérlet arra, hogy valóban konkrét módon az immanenciára irányítsuk a filozófiai gondolkodást. Különösen a negyedik *Feuerbach-tézis* utal erre világosan:

> „Feuerbach a vallási önelidegenülésnek, a világ egy vallási elképzelt és egy valóságos világra való megkettőződésének tényéből indul ki. Munkája abból áll, hogy a vallási világot feloldja világi alapzatában. Szem elől tévszeti, hogy ennek a munkának az elvégzése után a fő dolog még hátra van. Ama tény ugyanis, hogy a világi alapzat elválik önmagától és magát a fellegekben, önálló birodalomként rögzíti meg, éppenséggel csak abból magyarázahtó, hogy ez a világi alapzat meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának. Ezt a világi alapzatot kell tehát először ellentmondásában megérteni és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Tehát pl., miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család titka, mármost az előbbit magát kell elméletileg bírálnunk és gyakorlatilag forradalmasítanunk." (Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 366. o.)

A marxi elemzésnek két rendkívül fontos mozzanatára szeretném itt felhívni a figyelmet. Az egyik, hogy a tudományos gondolkodás nem alkalmas arra, hogy megálljon a transzcendencia alapjainak a kimutatásánál. A tudományos gondolkodás lényege: magában az immanenciában kimutatni a transzcendens elképzelések lehetőségét, ez viszont csak akkor lehetséges, ha magának az immanenciának olyan totális vizsgálatát ejtjük meg, mint Marx a későbbiekben teszi. (A *Feuerbach-tézisek* aránylag korán születtek meg, 1845-ben.) Az elvont általánosság ugyanis egyfelől megelégedhet a transzcendenciának az immanens alapjára való visszavezetésével, másfelől az immanens alap önmagában elvont általánossággá szürkül. Ezért fűzi hozzá Feuerbach-kommentárjához a következőt a hatodik tézisben:

> „. . . az emberi lényeg nála (Feuerbachnál — *H. I.)* csak mint 'emberi nem', mint belső, néma, a sok egyént pusztán *természetileg* összekapcsoló általánosság fogható fel." (Uo. 367. o.)

Ez a kritika bizonyos mértékig a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban használt fogalmi rendszer önkritikája is, mely fogalmi rendszerben az ember lényege az ember nembeliségében fogalmazódik meg, és ennek a nembeliségnek a kategóriája mintegy helyettesíti néha a konkrét történeti elemzést. Ehelyett — már itt a tézisekben — felmerül, hogy az embert a társadalmi viszonyok

összességének kell felfogni, ami természetesen nem valamiféle mechanikus és eklektikus egyesítése a különböző tarsadalmi viszonylatoknak, hanem a konkrét egyed, az individuum konkrét totalitása. Vagyis ez más szóval azt jelenti, hogy az egyén speciálisan organizálja magában a társadalmi viszonyok általánosát, amennyiben a különösben is bennvan az általános és az általánosban is a különös, vagyis az ember egy oldalról, egy szempontból szervezi meg ugyanazokat a — vagy legalábbis lényegében hasonló — társadalmi viszonyokat, mint amelyeket a hasonló osztályhelyzetben levő másik ember ugyanazon társadalmon belül szintén egyéni módon szervez meg magában. Így antropológiai szempontból minden egyes egyén szubjektív totalitás, és éppen ez a személyiség alapja. Viszont a szubjektív totalitás még nem azonos a társadalom összstruktúrájának objektív totalitásával. A tudományos feladat ennek az objektív totalitásnak megrajzolása, tehát egyúttal analízis és szintézis, miközben nem szabad elfelejteni, hogy a társadalom totalitásának mélyén rejlő törvényszerűségek egyúttal a szubjektív totalitások millióit teremtik meg. Ezért helytelen az a kiindulópont, amely akár Feuerbachhoz visszanyúlva és természetesen, a korai Marxra alapozva, az ember lényegét csupán nembeliségében látja (természetesen lehetne úgy értelmezni a konkrét szokásjog fölé emelkedést, hogy itt mindenütt a nembeli lényegig emelkedik az, aki szakítani tud a konkrét megszokott viselkedési módok partikularitásával, ez azonban csupán mozzanata lehet az értelmezésnek, de nem helyettesíti a konkrét történeti fejlődés adott szakaszának elemzését és az itt létrejövő belső dialektika kimutatását). Ez a nézet lényegileg eltekint attól, hogy minden egyes adott társadalom totalitásában egy olyan lehetőségszféra nyílik, mely az adott társadalom belső struktúráján túlmutat. Másfelől a totalitás ilyen konkrét tartalmú felfogása Marx érett korszakában, amikor a tudományos munka teleologikus eredménye a totalitás, fölveti a fiatal Marx és az érett Marx közötti viszony kérdését.

Ebből a szempontból igen érdekes Iljenkov egyik fejtegetése, mely éppen ezt a problémát érinti:

> „Ebben az összefüggésben értinenem kell egy igen fontos mai jelenséget. Arra a jelenségre gondolok, melyet a nyugati irodalomban gyakran úgy jellemeznek, mint a marxisták egy részének reneszánszát, visszatérését az érett Marx eszméitől a fiatal Marx eszméihez, a *Tőke* Marxától a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Marxához.
>
> Ezen a vonalon alkalmilag meg lehet figyelni (s ebbe a megfigyelésbe néhány marxista is beleszámít) azt a tendenciát, hogy az érett Marx eszméit kiegészítik, feltöltik humanista eszmékkel, továbbá . . . mintha az, amit Marx mint teoretikus a fejlődésében maga végigcsinált, egyúttal az egész kommunista mozgalomban is végbement volna. Nem tudok egyetérteni ezzel az interpretációval, noha az a jelenség, amely alapjául szolgál, kétségtelen létezik.
>
> Vitathatatlan, hogy a marxista irodalomban az utóbbi tíz év folyamán észrevehetően nő az érdeklődés a személyiség, az individuum, az emberi lény mint a történelmi folyamat szubjektumának problémája iránt, az eldologiasodás és a dologiatlanodás problémája iránt, és általában azon teljes kérdéscsoport iránt, amely így vagy úgy az emberi aktivitás és feltételeinek elemzésével kapcsolódik össze. Ez utóbbi magában foglalja az elidegenülési problémát és az elidegenült gazdagság újra elsajátításáét.
>
> Mindez részben azzal a ténnyel magyarázható, hogy a marxista irodalomban mind a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* témái, mind pedig frazeológiája, valamint különböző gazdasági és más jellegű korai művek részletei nagyobb szerepet játszottak, mint azelőtt. Ez tény, mégpedig olyan, melyet én személyileg is helyeslek, mert ebben a marxista elméleti gondolkodás egészséges és gyümölcsöző tendenciáját látom.

Mindemellett ebben a jelenségben korántsem látok semmiféle visszatérést az érett marxizmus eszméitől az éretlen marxizmus eszméihez. Inkább mindenekfelett egy kivételes tendenciának tekintem ezt, hogy mélyebben és hűbben értsük meg az érett Marxot, a *Tőke* szerzőjét és az ezzel rokon művek szerzőjét.

Megengedem magamnak azt az állítást, hogy a rendkívül elterjedt nyugati interpretációk Marx szemléletének fejlődéséről, melyek szembeállítják a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*at és a *Tőkét*, és melyek szerint ez a fejlődés összefügg azzal, hogy Marx elveszítette érdeklődését a humanizmus problémái iránt, tökéletes félreértést jelentenek. Ha valami elveszett ebben a folyamatban, ez elsősorban annak a speciális *Kéziratok*-beli filozófiai frazeológiának egy része, mely átadta helyét egy konkrétebb és egyúttal egzaktabb és erőteljesebb frazeológiának. Ami itt történik, az nem a felfogás eltűnése, hanem néhány, ezzel a felfogással összefüggő terminus elvesztése.

Ennek a ténynek bizonyítása nem nehéz. Pusztán formális eljárás lenne ez, egy olyan mértékű idézet-tömeg, mellyel nem akarom fárasztani az olvasót. Természetszerűen az érett Marx később nem használta „az ember lényegi erői" kifejezést, és ehelyett előnyben részesítette az egzaktabb, az ember energiájának útjai terminust. És az Entäuserung kifejezés helyett a Vergegenständlichungot használta (itt Iljenkov nyilván téved, mert az Entäuserung a hegeli *Fenomenológiá*ból kölcsönzött kifejezés, mely Marxnál felváltva szerepel az Entfremdunggal, az elidegenedés egyik szinonimájaként fordul nála elő, és már a *Kéziratok*ban megkülönbözteti a Vergegenständlichungtól. — *H. I.)*. Vagy, még egyszerűbben, azt a kifejezést használja, hogy: az aktivitás Aufhebungja az aktivitás termékében. Kétségtelen, hogy az érett Marx használja ugyan az elidegenedés terminust, de takarékosabban (és pontosabban), mint a legerősebb módszert arra, hogy ezt a fogalmat megkülönböztesse a dologiasodástól és a tárgyiasulástól és más hasonló jelenségektől.

Számomra nem kérdéses, hogy a korai művek minden problémája aktuálisan visszatér később, éspedig egy határozottabb formában. Nyilvánvaló, hogy az emberi elidegenülés folyamata a magántulajdon gátlástalan fejlődése közepette konkrétebben és részletesebben jelenik meg. Az elidegenülés Aufhebungja és az újraelsajátítás sokkal konkrétebben fogalmazódik meg, úgy hogy a személy elidegenül gazdagságától a magántulajdon mozgása révén. Könnyű bebizonyítani, hogy az érett Marx pontosabban fogalmazta meg kritikai viszonyát a "durva és gondolattalan kommunizmushoz", mely magán viselte még a magántulajdon mozgásából való származásának jegyeit, és éppen ezért komoly mértékben fertőződött meg morális és elméleti előítéletekkel." (E. V. Iljenkov: *From the Marxist—Leninist Point of Wiew in Marx and the Western World.* Ed. Nicholas Lobkowicz. London 1967, 401—403. o.)

Iljenkov rendkívül okos és sok tekintetben bizonyított gondolatmenete nemcsak azért tanulságos, mert a fiatal Marx és az érett Marx közötti „szakadékot", melyet egyfelől úgy teremtenek meg, hogy a fiatal Marx javára, másfelől pedig úgy, hogy az érett Marx javára interpretálják ezt a viszonyt, teljességgel megsemmisíti, hanem más okokból is. Iljenkov ugyanis észreveszi a terminológia különbségét és konkretizálódását. Mint előbbi fejtegetéseimből kitűnt, szerintem a terminológia konkretizálódása nem elvont kérdés, hanem a valóságos totalitás, az elvont általánosságtól való eltávolodás szükségszerű eredménye. Mert az emberi energiák lehetőségeiről beszélni éppen ebben az összefüggésben lehet, viszont abszolút helytelen volna valami elvont emberi lényeg keresése. Egyébként hangsúlyoznám ebben a viszonylatban azt is, hogy a *Kéziratok*kal szemben, ahol Marx a vallással egy sorban említi mint elidegenülési jelenséget a családot, ahol Marxnál a dologiasodás és az elidegenedés még hasonló értelemben szerepelnek, az érett Marx visszatér ahhoz a koncepcióhoz, mely legkorábbi cikkeit pl. a család értékelése terén jellemezte. A *Rheinische Zeitung*ban 1842. november 15-én megjelent cikkében pl. arról beszélt, hogy a fennálló házasságjogi törvények erkölcstelenek, mert csak az egyén érdekét és boldogságát tart-

ják szem előtt. Ezek a törvények annyira individualisztikus jellegűek, hogy nem védelmezik eléggé a családot, és válóok gyanánt igen jelentéktelen mozzanatokat is méltányolnak. (*MEGA* I. rész I. köt. 1. félköt. 315—317. o.) Itt tehát a család még korántsem úgy jelenik meg, mint a *Kéziratok*ban, ahol egy sorba kerül az államgépezettel és a vallással — noha valószínű, hogy itt is a család polgári formájára gondolt Marx —, hanem úgy, mint egy reális társadalmi egység, melynek egyfelől egyházi misztifikációját kell támadni, másfelől társadalmi védelmezését kell nyújtani. Megjegyzem, hogy ez is egyike volt azoknak a kérdéseknek, amelyekben Lenin pl. Klara Zetkinnel folytatott beszélgetésében helyreállította a marxi felfogást, és nem adott helyet azoknak a nézeteknek, melyek az aktivisztikus anarchisztikus tendenciák modern avantgardista változataiként a huszas években a család létjogosultságát kétségbe vonták, annak ellenére, hogy képviselőik, mint Kollontaj és a német párton belüli Ruth Fischer-szárny, nem ismerhették még a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat.*

Az elvontság meghaladása tehát főként a politikai gazdaságtani problematika kidolgozása révén középpontba állította a totalitás fogalmát. A kultúra problémája most már ennek a totalitásnak egyik része, egyik lényeges mozzanata, s ez az oka annak, hogy Marxnál az egész kultúra-probléma mindig a teljes összefüggésen belül jelenik meg, elszakíthatatlanul nemcsak a többi elemektől, a társadalmi összmozgás folyamatától, hanem attól a korrekciótól is, amellyel Marx saját fiatalkori művét átértékeli és az antropologizmus, valamint az aktivizmus mozzanatait legfeljebb megszűnten-megőrzötten tartja meg. Ezért kell egységben látnunk Marx életművét, de olyan egységben, ahol a feuerbachi-furier-i hatások egy időben erősebbek, majd később transzformálódva részeivé válnak annak a filozófiai képnek, amely a totalitás megrajzolására törekszik.

КАТЕГОРИЯ ТОТАЛЬНОСТИ

И. Херманн

Работа представляет собой одну из глав книги автора «Проблемы социалистической культуры». В ней показывается, насколько неверно резкое противопоставление молого и зрелого Маркса, гипостазирование первого. Естественно, различие несомненно, причем различие это вовсе не является чисто терминологическим. Зрелый Маркс, разработав мысли, имевшиеся и в молодости, но не составлявшие органического единства, связывает философию и экономику, т. е. — создав экзактную основу философии с точки зрения обществоведения — переосмысляет понятие тотальности в философии. В этом осмыслении историцистические, (почерпнутые из философии практики) активистические и исходящие от Фейербаха антропологистические тенденции создают новое единство.

THE CATEGORY OF TOTALITY

I. Hermann

The paper is a chapter of the book of the author entitled „Problems of the Socialist culture". It shows how undue is to contrast the young Marx with the ripe Marx by the hypostasis of the former. The undoubtedly existing difference cannot be reduced to mere terminology, for it consists in the joining by the ripe Marx — who worked out his ways of thought which had been present already in his youth, however did not form at that period an organic unity — of philosophy with economics, that is in the creation of the exact foundations of philosophy from the point of view of social science. Being interpreted in this sense, the historicist, the activistic (derived from the philosophy of practice) and the anthropologistic (originating from Feuerbach) tendencies form a new unit.

Az állam funkcióinak meghatározásához

KISS ARTÚR

I.

Az állam funkcióin általában véve az állam *objektiválódott*, tárgyiasult, intézményes formákat öltött rendszeres *politikai* jellegű tevékenységét értjük.[1] *Alap*motívumuk, *általános, fő irányuk, végső* céljuk meghatározott társadalmi csoportok érdekeinek más csoportok rovására való kielégítése.

Az állam mindenkor az egész társadalmat átfogóan végzi tevékenységét. Mivel különféle feladatokat kell ellátnia, illetve az egyes társadalmi csoportokhoz eltérő módon kell viszonyulnia, funkciói is sokfélék lesznek. Számtalan tevékenységi formáját azonban mindenkor meghatározza és áthatja az államszervezet osztálylényege és belőle következő alapvető iránya, s így belőlük egyértelműen lehet következtetni az állam jellegére.

A funkciók természetesen nem változatlanok. Módosulhatnak arányaik, egymáshoz való viszonyuk, egyesek eltűnhetnek (mint például a polgári államnak a feudálisokat elnyomó intézkedései), mások differenciálódhatnak, illetve új funkciók jöhetnek létre (mint például a második világháború után a tőkés államok bizonyos fajtáinál kialakul a hangsúlyos belső gazdasági, vagy jelentőssé válik a külső — gazdasági, katonai —, integrációs tevékenység).

A marxizmus klasszikusai ennek megfelelően rendkívül sokoldalúan tárgyalták az állam tevékenységét. Elméletük kiterjedt az állam mint a munkamegosztás sajátos területe keletkezésének, fejlődésének, társadalmi szerepének, különböző formáinak problematikájára éppúgy, mint a bürokrácia (később Max Weber és Michels által újra felfedezett) kérdésére, a gazdasági és a politikai, az állam és a politikai szervezet viszonyára, az államok egymás közötti kapcsolataival összefüggő problémákra stb. Az államra vonatkozó koncepciójuk tehát nem merül ki néhány — közismert és ismételgetett — definícióban. Ugyanakkor — az osztályharc adott feltételei között, és politikai írásaikban — mindenkor kiemelték és hangsúlyozták, hogy az állam s funkcióinak *lényege* az, hogy a kizsákmányoló osztályok eszközeként gyakorolja az erőszakot. Az állam fő feladatainak e meghatározása helyesen — ha nem is minden esetre vonatkozó pontossággal — emeli ki, hogy az állam erőszak-gépezet, amely — közvetlenül vagy közvetve — *szervezett kényszerrel* szolgálja egy adott társadalmi csoport érdekeit. E definíciók helytállóan hangsúlyozzák a *kizsákmányoló* állam *lényegét* és egyben fő funkcióját, azt, hogy ez az állam a többség, a dolgozó tömegek elnyomására, a kizsákmányolás biztosítására

[1] Lásd erre vonatkozólag А. Денисов *Сущность и формы государства.* Изд. М. Г. У., Moszka 1960. 10—11. o.; továbbá В. Е. Гулиев *Империалистическое государство.* Изд. М. Г. У., Moszkva 1965. 109. o.

szolgál.[2] A fent említett meghatározások helyesen emelik ki az államnak azt a lényegi funkcióját, amely — különösen a létrejöttét követő időszakban — a szocialista államnak is igen jelentős, de *általában nem legdöntőbb* sajátja.

A marxizmus klasszikusainak írásaiból hosszú időn keresztül az államnak főleg ezt az oldalát emelték ki. Ezt nemcsak az osztályállamok adott történelmi szakasza és a munkásosztály küzdelme indokolta, és nemcsak az a tény, hogy az első győztes szocialista forradalom élet-halál harcban született és bizonyította be a létezéshez való jogát. Az állam erőszak funkciójának egyoldalú túlhangsúlyozása a forradalmi hatalom megszilárdulása után a kialakuló személyi kultusz gyakorlatának is kiválóan megfelelt, hiszen az állam lényegi tevékenységének az elnyomó tevékenységre való redukálása ezt a kormányzási formát „elvileg" támasztotta alá.[3]

Leszűkítenénk azonban az állam feladatát, ha ezt azonosítanánk az erőszakos elnyomó funkciókkal. Minden államnak, akár kizsákmányoló, akár szocialista, csupán egyik *lényegi* funkciója egy adott osztály (vagy az egyetemes népi szocialista állam esetében a szocialistává vált nép) hatalmának — az elnyomás erőszakos vagy nemerőszakos gyakorlatával való — biztosítása. *A lényeg azonban ez esetben sem azonos a konkrét totalitással.* Ennek figyelmen kívül hagyása, az állam funkcióinak a lényegiekre — sőt ezek gyakorlásának egyik módjára — való leszűkítése súlyos torzítás lenne.

Először is, minden állam az osztályfunkcióján mint lényegi, fő funkción kívül egyben közvetlenül nem osztály jellegű feladatokat is teljesít. (Ilyenek például az emberi együttélés elemi szabályainak érvényesítése, pl. az öncélú kegyetlenkedés, illetve gyilkosság, erőszakoskodás üldözése, az egészségügy, közlekedés és hírszolgálat megszervezése és fenntartása, a természeti csapások elleni védekezés megszervezése stb.)

A közös érdekek ilyen szolgálatára mint az állam funkciójára Engels is utal: „A társadalom létrehoz bizonyos közös funkciókat, amelyeket nem nélkülözhet. Az e funkciók végzésével megbízott emberek a *társadalmon belüli* munkamegosztásának egy új ágát alkotják. Ezzel külön érdekekre tesznek szert megbízóikkal szemben is, önállósulnak ezekkel szemben és — megjelenik az állam."[4] Viszont „a kormány felügyeletének és sokoldalú beavatkozásának munkája" még a kizsákmányoló társadalmakban „is két dolgot foglal magában — egyrészt a minden közösség természetéből eredő közös ügyek elvégzését, másrészt azokat a sajátos funkciókat, amelyek a kormány és a néptömegek közötti ellentétből adódnak".[5]

A kizsákmányoló társadalom állama a társadalom közös ügyeinek ellátásával elsősorban és alapvetően a kizsákmányolók érdekeit szolgálja, de igyekszik e funkcióját oly módon végezni, hogy leplezze az igazi lényegét. A közvetlenül a közösség érdekét szolgáló funkciók teljesítése is mindenkor az uralkodó osztály érdekeinek prizmáján keresztül valósul meg. (Csak egy

[2] Az állam osztálylényegének és erőszakszervezet jellegének hangsúlyozása alapvetően fontos azon különböző polgári elméletek elleni harcban, amelyek a burzsoá államot „jóléti", osztályok fölötti szervezetnek, az osztályok elfogulatlan döntőbírájának stb. stb. tüntetik fel.

[3] A személyi kultusz leleplezése után nem ritkán megmutatkozott a másik véglet: annak leszögezése mellett, hogy a szocialista állam a nép szervezete, elhanyagolták annak megmutatását, hogy egyben kényszerítő gépezet és bizonyos ideig annak is kell lennie.

[4] *Engels 1890. okt. 27-i levele K. Schmidtnek. Marx-Engels Vál. Műv. II. köt.* Kossuth, 1963. 481. o.

[5] Marx: *A tőke. III. köt.* Bp. 1967. 381. o.

jellemző példát: a polgári anyakönyvezés bevezetésére az általános hadkötelezettségre való áttéréskor került sor, mint erre C. Wright Mills is utal, levonva egyben a következő konklúziót: „Ha a különböző jelenségek feltűnésének időpontjai között találunk is eltéréseket, mégis helyesnek látszik a következtetés, hogy a nép széles rétegei fegyverhez jutván, az állam más előjogokat biztosított számunkra."[6])

II.

A *minden* államra jellemző közösségi funkció ellátás tényének tisztázása után a *kizsákmányoló állam* funkcionálásának kérdésére térünk át. Ezzel összefüggésben mindenekelőtt az állapítható meg, hogy ez az intézmény a kizsákmányoló osztályok uralmának eszköze, a dolgozó tömegek elnyomására, idegen területek meghódítására szolgáló erőszak-szervezet. A fent elmondottak ellenére még sem mondható, hogy az erőszak funkciókkal (+ a közösségi érdekeket szolgáló tevékenységgel) kimerülhet a kizsákmányoló állam jellemzése.

Az állam az uralkodó osztálynak abból a szükségéből keletkezett, hogy az osztályellentéteket féken tartsa. Engels szerint azért, hogy „az ellentétes gazdasági érdekű osztályok ne semmisítsék meg egymást és a társadalmat meddő küzdelemben, olyan hatalom vált szükségessé, amely látszólag a társadalom fölött áll, az összeütközést tompítja és a ‚rend' korlátain belül tartja".[7] E feladat teljesítése során az állam nem minden esetben nyúl a dolgozó tömegekkel szemben a közvetlen erőszakhoz. Mint viszonylagos önmozgással bíró szervezet, bizonyos mértékig manőverezhet is az uralkodó osztály és a dolgozók között, mint „elfogulatlan döntőbíró", s mint a „jogos követelések méltánylója" jelenhet meg. Pl. a dolgozók egyes csoportjainak olyan engedményeket tesz, amelyekkel leszereli küzdelmüket, s ezzel az összes elnyomottak harcát is visszavetheti. Esetenként — az uralkodó osztály kollektív hatalmi szerveként — „a dolgozók védelmében" az uralkodó osztály egyes képviselőivel, illetve partikuláris csoportjainak szélsőséges tevékenységével is szembefordul, ha ez az uralkodó osztály *kollektív* érdekeit veszélyezteti.[8]

Továbbá: az állam a múltban is mindenkor beavatkozott a gazdasági életbe. Sőt az ázsiai termelési mód államaiban[9] ez lényeges funkcióvá is vált. Mint Engels megállapítja, „A földművelésnek első feltétele itt a mesterséges öntözés, ez pedig vagy a községek és tartományok, vagy a központi kor-

[6] C. Wright Mills: *Az uralkodó elit.* Gondolat, 1962. 198. o.

[7] Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete. Marx-Engels Vál. Műv. II. köt. id. kiad.* 287. o.

[8] Így például az 1514-es parasztháború után a Werbőczi-féle *Hármaskönyv* a győztes és bosszúért lihegő nemesurak jobbágyság elleni fellépésének az uralkodó osztály kollektív érdekében való korlátozását mondja ki, amikor leszögezi: „Ámbár mindazokat a parasztokat, akik természetes uruk ellen felkeltek, főbenjáró büntetéssel kellene sújtani, hogy azonban az egész parasztság ki ne pusztuljon, *amely nélkül a nemesség keveset érő*, egy részüket kártérítés ellenében életben lehet hagyni." (Idézi Pach Zs. Pál: *Magyar gazdaságtörténet I. köt.* Bp. 1964. 144. o.) Az ellenforradalmi kormány hasonló jellegű intervenciója 1919 után is megmutatkozott.

[9] Az ázsiai termelési mód mint társadalmi berendezés-típus nemcsak a keleti birodalmakban, hanem — módosítva a módosítandókat — az afrikai országokon át a dél-amerikai ősi társadalmakra is jellemző formációként egzisztált.

mányzat dolga. Keleten a kormányzatnak mindig is három területe volt: pénzügyek (a belföld kifosztása), háború (a belföld és külföld kifosztása) *és* a közmunkák, az újratermelésről való gondoskodás."[10] Az ázsiai termelési mód államai a beszedett adókat a közösség költségeinek fedezésére, tehát háborúra, istentiszteletre stb., a robotmunkát vízvezetékek, közlekedési és hírközlési eszközök, utak építésére, a városok fejlesztésére stb. fordítják.[11] „A *háború*... egyike minden ilyen természetmegszabta közösség legősibb munkáinak... mind a tulajdon megtartására, mind az új tulajdon szerzésére."[12] Az istentisztelet és az azt szolgáló építmények, templomok, tornyok, piramisok és sírok pedig — Marx szerint — az elgondolt törzsiség egységének, valóságos voltának bizonyítási szükségletéből fakadnak.[13]

A kizsákmányoló államok egyes fajtái a jelenben is betöltenek alapvető gazdasági funkciókat. Ezt jól láthatjuk például a gyarmati igából nem rég felszabadult fejlődő országok esetében. Az ottani hazai tőke egymagában nem képes megbirkózni az elmaradottság felszámolásával, s ha a volt gyarmattartóktól önállósulni kíván, az államot kell igénybe vennie. A burzsoázia és a néptömegek számára az államkapitalizmus a legalkalmasabb eszköz a külföldi tőke visszaszorítására és az önálló nemzetgazdaság megteremtésére; az anyagi eszközök optimális felhasználása csak állami beruházások és tervezés formájában valósulhat meg; az állam az, amely a gazdasági szerkezet torzulásait kiküszöbölni kívánó gazdaságpolitikát képes folytatni; a földreform és az azt követő agrárfejlődés, az iparosítás és a munkaerő gazdálkodás egyaránt megköveteli az állam intenzív gazdasági beavatkozását, az államilag koncentrált társadalmi felhalmozást. Már az iparosítás igényeinek megfelelő infrastruktúrát is csak állami kezdeményezésre és állami eszközökkel tudják megteremteni, a munkaerő piac megfelelő szabályozása is csak úgy képzelhető el, hogy az állam jelentős befolyást gyakorol a munkafeltételek, a szakképzettség alakulására. A fejlődő országok továbbhaladása döntően attól függ, milyen irányba fejlődik az ottani államkapitalizmus.[14]

Az állammonopolista kapitalizmusnál figyelhető meg talán a legszemléletesebben, miként válik a kizsákmányoló államnak a gazdasági életbe való mind szélesebb körű beavatkozása gazdasági funkcióvá. Ezért ehelyütt valamivel részletesebben tárgyaljuk e kérdéseket.

Korunk egyik döntő fontosságú jelensége az állammonopolista kapitalizmus kialakulása és jelentős szerepe a tőkés társadalom életében. „Az állami monopolkapitalizmus... a monopoltőkés állam gazdaságpolitikája, s egyben a tőkés termelési viszonyok legmodernebb formája... Rendeltetése a tőkés újratermelés befolyásolása, a kapitalizmus létének fenntartása, ezen belül a profitszerzés kedvező feltételeinek biztosítása, elsősorban a monopóliumok javára."[15]

[10] *Engels 1853. jún. 6-i levele Marxnak. Marx—Engels Vál. lev.* Szikra, 1950. 89. o. (Kiemelés — *K. A.*) Lásd még Marx: *A brit uralom Indiában. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. id. kiad.* 352. o.

[11] Marx: *A tőkés termelés előtti tulajdonformák.* Szikra, 1953. 9—10. o.

[12] *Uo.* 26. o.

[13] *Uo.* 9. o.

[14] Lásd Kende—Szentes: *Fejlődő országok nem-kapitalista útja.* Kossuth, 1966. 84. és 92. o.

[15] Erdős Tibor: *Az állami monopolkapitalizmus. A kapitalizmus politikai gazdaságtana. II. rész.* Kossuth, 1965. 83. o.

E gazdaságpolitika egyik alapja az, hogy az állam rendkívül jelentős anyagi erőket összpontosít a kezében. Az állami beruházások aránya a második világháborút követő években Angliában, az Egyesült Államokban, Franciaországban az összberuházások 30—40%-át tette ki.[16] Rendkívüli mértékben megnövekedett a nemzeti jövedelemnek az a hányada, amely a burzsoá állam kezében van, a nyugat-európai államokban elérte a 30—45 %-ot.[17]

Az állam az anyagi eszközökre alapozva közvetlen és széles körű vállalkozói tevékenységet folytat. Egyes nem gazdaságos termelési ágakban a tőkések számára hasznos termékeket állíttat elő, kedvezményes áron bocsátja őket a rendelkezésükre, más területeken (például az infrastruktúra kialakítását célzó erőfeszítéseivel stb.) előkészíti a talajt a magántőke profitot biztosító befektetései számára. Másrészt közvetve, a programozással, a hitelpolitikával és más eszközökkel bizonyos tőkecsoportok fejlődését a monopolkapitalizmus számára szükséges irányba tereli.[18]

Az állam igen jelentős mértékben veszi ki részét a különböző termékek és szolgáltatások felvásárlásában, ennek aránya a fő tőkés országokban a bruttó nemzeti termék értékének 20—25%-a.[19] Az állam a felvásárolt termékek és szolgáltatások egy részét szociális célokra is költi. Az állam szociális jellegű kiadásai a második világháborút követő években egyre növekedtek. Ez — mint azt Erdős Tibor[20] megállapítja — „jelentős részben a tőke részéről a dolgozó lakosság felé tett kényszerű engedménynek tekinthető. E kiadások növelése a második világháború utáni világ- és belpolitikai helyzetben elkerülhetetlenné vált, fontos része volt ez a dolgozók előtt diszkreditált nyugat-európai kapitalizmus megmentésére irányuló politikai törekvéseknek." A tőkés állam szociális irányú beavatkozásai a kapitalista országokban a jelen időszakban is sokasodnak.

A második világháború után növekedett a tőkés államok külföld felé irányuló gazdasági, szociális és kulturális jellegű tevékenysége. A gazdasági fejlesztés céljaira, az éhínség elleni küzdelemre, az UNESCO-alapokra stb. jelentős összegeket költenek.

A tények tehát meggyőzően bizonyítják, hogy *meghatározott feltételek között a kizsákmányoló állam lényeges gazdasági funkciót láthat el.* E tények alapján hibásnak kell tartani a marxista irodalomban nemegyszer fellelhető olyan megállapításokat, amelyek ugyan elismerik azt, hogy a kizsákmányoló állam beavatkozik a gazdasági életbe, de *elvileg* kizárják azt, hogy ez adott körülmények között lényeges funkciójává fejlődhet. Mint szűk, a valóságnak meg nem felelő koncepciót kell elutasítani azt a megállapítást is, hogy *csakis* a szocialista állam gyakorol lényegi gazdaságifunkciót, s hogy ez az egyik alapvető megkülönböztető jegye a kizsákmányoló állammal szemben.

Az állam sokféle feladatot végezhet és végez. Ahhoz, hogy egy bizonyos

[16] *Мир Капитализма.* Изд. Политической литературы. Moszkva 1965. 159—160. o.

[17] Lásd B. Dubszon—A. Pokrovszkij: *Gazdasági program készítés Nyugat-Európában. Мировая Экономика и Международные Отнешения.* 1965/3. sz. Hasonló arányokról ír Erdős Tibor is: *A gazdasági növekedés tényezői a nyugat-európai tőkés országokban és Japánban a második világháború után.* Kossuth, 1966. 140—141. o.

[18] Lásd B. Dubszon—A. Pokrovszkij *idézett cikkét.*

[19] *Мир Капитализма. Id. kiad.* 160. o. Lásd még Erdős Tibor *id. művét,* különösen a 148—158. oldalakat.

[20] Erdős Tibor: *id. mű* 150. o.

tevékenységet az állam lényeges funkciójának jellemezhessünk, az szükséges, hogy ez 1. nagyarányú, össztársadalmi jelentőségű, 2. ne csak időleges, hanem tartós és rendszeres legyen, 3. elvégzésére objektiválódott formák — intézmények, ill. rendszerük — jöjjenek létre, a szabályozó eljárások akceptáltak legyenek stb. Ezek a feltételek — mint az elmondottakból kitűnhetett — az említett államok s különösen az állammonopolista kapitalizmus államai gazdasági tevékenységében teljességgel fennállanak. P. Boccara ezért hangsúlyozza, hogy a második világháború után „az állam gazdasági beavatkozása új formák között *igen nagy mértékben* és *módszeresen* valósult meg", s éppen ennek alapján látja szükségesnek leszögezni, hogy körunk kapitalizmusa az állammonopolista kapitalizmus.[21] Luigi Longo megállapítja: „az állam beavatkozása a gazdasági életbe *strukturális jelleget öltött*, s *az állam*, valamint a kapitalista monopóliumok hatalma integrálódott".[22] Az állam gazdasági funkciójának ellátására a legkülönbözőbb programozó, statisztikai, pénzügyi szervezetek, ipari igazgatóságok, tanácsok jöttek létre, amelyek sokszor *igen hatékonyan* tudják ellátni feladataikat.[23]

A kizsákmányoló állam gazdasági funkcióját nemegyszer csupán „a gazdaságba való beavatkozás fokozódása" terminussal jellemzik. Ez a „beavatkozás" azonban mind *mennyiségileg*, mind *minőségileg* különbözik a korábbiaktól. A kizsákmányoló állam a gazdasági életbe *mindenkor* — közvetve-közvetlenül — *beavatkozik*. (Így például a rabszolga állam a rabszolgákat — azaz a fő munkaerőket — szerző háborúkkal, a központi királyság a városok kiváltság leveleivel, vám-, illetve árumegállítás jogának engedélyezésével, az abszolút monarchia vagy a kapitalista állam a vámpolitikájával, protekcionista gazdaságpolitikájával stb.) Míg azonban korábban csak részlegesen és ideiglenesen „szólt bele", majd kivonulva e szférából a gazdaságot saját önmozgására bízta, ma *az állam jelenléte állandó, a beavatkozása átfogó és lényeges*. Ha ezt a helyzetet a korábbi időszak terminológiájával próbálnánk leírni, torz képet kapnánk a valóságról.

A kizsákmányoló állam gazdasági funkciójának tagadása mögött nem egyszer az a jó szándékú törekvés húzódik meg, hogy ezzel is kiemeljék az effajta funkciót fő feladatául teljesítő szocialista állam újszerű jellegét. Ez azonban mind logikailag, mind tartalmilag téves, már csak azért is, mert megmagyarázatlanul hagyja a fejlett burzsoá államok empirikusan is tapasztalható átfogó gazdasági tevékenységét, a korábbinál magasabb szintű közjóléti, közegészségügyi, művelődésügyi tevékenységét. Ugyanakkor politikailag is súlyos hiba, mivel ezzel elősegítheti a jóléti államról szóló burzsoá elméletek térhódítását, elmossa a szocialista és a kapitalista országok — ide értve a harmadik világ egyes országait — között fennálló gyökeres különbségeket.

[21] P. Boccara: *Néhány megjegyzés az állammonopolista kapitalizmus kérdéséhez.* Economie et politique 1966. jan. (Kiemelés — *K. A.)*

[22] Idézi G. Tosi—L. Longo: *Megszüntethető-e a tőkés renden belül a monopóliumok gazdasági és politikai hatalma? MM Tájékoztató* 1967/4. sz. 181 o. (Kiemelés — *K. A.)*

[23] E. März, a bécsi munkakamara gazdaságtudományi osztályának vezetője megállapítja, hogy „noha a programozás inkább kötelezettségmentes prognózis, azért kihatását a nyugati gazdaság működésére korántsem szabad alábecsülni. Mihelyt a vállalkozók döntései az összgazdasági prognózis alapján történnek, nyilvánvalóan arra törekednek, hogy a tervcélokat meg is valósítsák. Ilyenformán a programozás... kétségtelenül hozzájárul a magas fejlődési ütem fenntartásához. Kétségtelen következménye az is, hogy megjavult az ipari struktúra mind üzemi, mind termeléstechnikai tekintetben." (*Forum* (Bécs) 1966. jan.)

III.

Milyen társadalmi csoportokat segít e hatalmi szervezet, *melyek ellenében* és *hogyan?* A kizsákmányoló és a szocialista államok funkcionálásának különbsége alapvetően ezekben a *tartalmi* kérdésekben jut kifejezésre.

A továbbiakban elemzésünket az állammonopolista kapitalista államra, s ezen belül az Egyesült Államokra korlátozzuk.[24]

Az állammonopolista kapitalizmus vizsgálatánál mindenkor szem előtt kell tartani E. März — felsorolási sorrendjében ugyan célzatos, de teljességében helytálló — megjegyzését: „Nem lehet kellőképpen megérteni a közélet semmiféle megmozdulását, sem az egyik, sem a másik politikai hemiszférában, ha figyelmen kívül hagyjuk a ‚rendszerek versengésének' jelenségét. A világűr kutatás talán a leglátványosabb példája ennek, de a művészet, a sport, a tudomány és nem utolsósorban a gazdasági élet is fontos szintere a két államcsoport állandó versengésének."[25]

Az USA állammonopolista kapitalizmusát jól jellemzi C. W. Mills is: Az Egyesült Államokban „a tőkés egyesülések olyan hosszú időn keresztül tevékenykedtek szorosan összefonódva a kormányzattal, hogy a végén teljesen kezükbe kaparintották a hadigazdálkodást, majd a háború utáni gazdasági élet irányítását". Ugyancsak ő idézi azt a kormányzat és a monopoltőkések közötti viszonyt jellemző megállapítást, amelyet Douglas McKay belügyi államtitkár az Amerikai Kereskedelmi Kamara egyik ülésén tartott beszédében tett: „Hát nem az üzlet és az ipar érdekeinek képviseletében ülünk mi, a kormányzat, a nyeregben?"[26] V. Packard hasonló következtetésre jut: „A Szövetségi Lakásügyi Hivatal, a Szövetségi Kereskedelmi Bizottság, a Szövetségi Közlekedési Bizottság, a Szövetségi Energia Bizottság tagjai túlnyomórészt azokból az ipari és kereskedelmi csoportokból kerülnek ki, amelyek megrendszabályozását rájuk bízták. S az intézmények zöme sokkal lelkesebben viseli szívén a termelők jólétét, . . . mint ahogy a fogyasztókat védelmezi."[27]

Valóban, az állami monopolkapitalizmus állama mindenekelőtt a monopóliumokat támogató szervezet. Elsősorban ezeknek juttatja a legnagyobb hasznokat hozó állami megrendeléseket, finanszírozza beruházásaikat, pénzügyileg támogatja, nagy adókedvezményekben részesíti őket, hitelt nyújt nekik, kedvezményes áron adja el a monopóliumoknak az állami vállalatok termékeit, olcsó áron adja el nekik a nagy jövedelmeket hozó állami vállalatokat, és magas megváltást fizet a ráfizetéses nacionalizált üzemekért, mozgósítja céljaikra a lakosság megtakarításait.[28] Néhány konkrét adat: az Egyesült

[24] Ez kétségtelenül e bonyolult problémakör bizonyos mértékű egyszerűsítése, hiszen az USA sajátos helyzetet foglal el a világban, s egy sor vonatkozásban eltér a fejlett tőkés országok átlagától (például gazdasági fejlettsége kivételesen magas fokú, az állammonopolista beavatkozás módjában különbözik a többiektől, az állami szektor elenyésző, társadalombiztosítási rendszere kifejlődőben van, jelenleg is nagyméretű háborút visel Vietnamban stb.). Nem lehet azonban olyan országot találni, amely a többihez minden vonatkozásban hasonló lenne. Ugyanakkor viszont az USA viszonyai *tipikusak*, mivel kifejlődve mutatnak olyan tendenciákat, amelyek másutt csak kibontakozóban vannak.

[25] E. März: *id. cikk.* 12. o.

[26] C. Wright Mills: *id. mű* 302. és 187. o.

[27] V. Packard: *A tekozlók.* Kossuth, 1967. 229. o.

[28] Lásd: *Капитализм против человека.* Moszkva 1963. 28. o.

Államoknak 100 legnagyobb vállalata kapja a hadirendelések 65—75%-át,[29] a monopóliumok adójából évente mintegy 5—7 milliárd dollárt írnak le különféle címeken; az NSZK-ban 1953-tól 1958-ig a monopol-egyesülések hasznát sújtó adókulcsot 30%-tól 15-re csökkentették, ebből fakadóan 1953—61-ig 64 milliárdos haszonra tettek szert.[30]

Az USA-ban a fejlődés jelenlegi szakaszán[31] mindenekelőtt a hadiipari monopóliumok jutnak magasabb haszonhoz. A fejlődés jelen szakaszában ugyanis a militarista tendencia van előtérben. Ezt bizonyítja, hogy a katonai költségekre fordított összegek a kapitalista világban 1914-től 1960-ig 30-szorosukra nőttek, és elérték az évi 100 milliárd dollárt. Az Egyesült Államok hadiköltségvetése 1960—61-ben például az 1919. éveinek 26-szorosa volt.[32] Joggal állapítja meg C W. Mills: az amerikai gazdasági rend „egyesíti magában az állandósított háborús gazdálkodást és a magántőke egyesülésén alapuló gazdasági rendet. A mai amerikai kapitalizmus tekintélyes részében katonai kapitalizmus . . ."[33] Angliában például a közvetlen katonai kiadások az 1938—39-es évi 234 millió fontról az 1964—65 költségvetési évre 1999 millió fontra emelkedtek.[34] Míg a hatvanas évek elején az Egyesült Államokban a profitráta átlaga 20—30% között ingadozott, addig a rakéta- és repülőgépiparban 71,3%, egyéb hadiipar ágazatokban 42,6% volt.[35] 1962-ben a 14 hadiipari monopólium profitrátája 50%-kal volt magasabb az 500 legnagyobb ipari egyesülés átlagos profitrátájánál.[36] Hasonló a helyzet más tőkés országokban is.

Az állami monopolkapitalizmus ugyanakkor jelentősen sújtja a dolgozó tömegeket, valamint a kis- és középtőkéseket. A New Deal, majd az 1957-es évekig terjedő időszak adópolitikájának „végső soron az lett a következménye, hogy olyan alacsonyabb és közepes jövedelmű rétegek is fizettek szövetségi jövedelemadót, amelyek addig sohasem voltak erre kötelezettek . . . Az adóteher az alacsony jövedelmű rétegeket sokkal inkább sújtja, mint a felsőbb jövedelmi kategóriákat."[37] Ennek eredménye, hogy míg 1929-től 1952-ig a részvénytársaságok profitja az USA-ban több mint négyszeresére nőtt, a bérből és fizetésből élők részesedése a nemzeti jövedelemből csupán 3,3-szeresére, a farmok jövedelme pedig csak 2,7-szeresére.[38] A dolgozóknak a nemzeti jövedelemből való részesedése az 1900-as évekbeli 59,7%-ról 1956-ig 45,9%-ra süllyedt,[39] Hollandiában pl. az 1948 évi 52%-ról 1960-ig 47,5%-ra.[40]

Az állami monopolkapitalizmus a tőke hallatlan mértékű koncentrációját valósítja meg, amivel együtt jár a kis- és középtulajdonosok számának csökkenése. Mint H. Kremp nyugat-német közgazdasági szakíró írja: „Az

[29] *C. Ш. A.* Moszkva 1960. 243. o.
[30] *Мир Капитализма.* 160. o.
[31] Nem véletlenül hangsúlyozzuk, hogy az *USA-ban* és a *fejlődés jelenlegi szakaszán.* Az állami monopolkapitalizmus nem szükségszerűen kapcsolódik a militarista irányzathoz. Ha a nemzetközi erőviszonyok *meghatározóan* a szocialista erők javára változnak meg, lehetséges olyan állami monopolista kapitalizmus, amelyben — éppen a monopóliumok érdekeinek szolgálatában — a békés irányzat dominál.
[32] *Капитализма против человека.* Id. kiad. 195—196. o.
[33] C. W. Mills: *id. mű* 303. o.
[34] *Мир Капитализма. Id. kiad.* 247. o.
[35] *Капитализм против человека. Id. kiad.* 204. o.
[36] *Мир Капитализма. Id. kiad.* 160. o.
[37] G. Kolko: *Vagyon és hatalom Amerikában.* Kossuth, 1965. 41. és 45. o.
[38] Lásd Ripp G.: *„Demokratikus szocializmus" és marxizmus.* Kossuth, 1963. 252. o.
[39] *C. M. A. Id. kiad.* 158. o.
[40] Dobszon—Pokravszkij *id. cikke.*

ötödik gazdasági terv, amely a francia gazdaság irányzatát 1966—1970 között meghatározza, kimondja, hogy az ország legfontosabb iparágaiban csupán 3—5 nagyvállalat maradhat meg . . ." A koncentráció tendenciáit elemezve megállapítja: „A koncentráció főleg a már amúgy is hatalmas vállalatok között folyik. A nagyok még nagyobbak lesznek, és tovább nő a különbség közöttük és a kicsik között."[41] Ez a tendencia nemcsak Franciaországban nyilvánul meg. 1947-től 1961-ig az USA farmer lakosságának aránya 18,9%ról 8,1-re csökkent. A közös piaci országok a mezőgazdaság átszervezése során mintegy 8 millió parasztgazdaságot kívánnak likvidálni.[42]

Az állami monopolkapitalizmus államának monopoltőkéseket szolgáló jellegéből következik, hogy osztálylényege nemcsak gazdasági, hanem egyéb — szociális, kulturális stb. — funkcióira is rányomja a maga bélyegét.

A tőkés állam szociális és kulturális tevékenységét bizonyos belső okok is megkövetelik. Ilyenek: 1. a termelés, amelynek fizikailag és pszichikailag kellően fejlett munkaerőre van szüksége; 2. az osztályharc, az, hogy tudomásul kell venniök a dolgozók által kicsikart vívmányokat; az a taktikai kényszerűség, hogy a dolgozók kisebb-nagyobb csoportjait megnyerjék; továbbá az, hogy alátámaszthassák szociális demagógiájukat; 3. az, hogy az ilyen tevékenység egyes tőkés csoportoknak piacot, profitot jelent. Mint André Gorz francia polgári publicista jól összefoglalja: „Az államilag finanszírozott társadalmi fogyasztások a monopolisták érdekét szolgálják, azt, hogy a javak újrafelosztása társadalmilag elviselhetővé tegye a kapitalista rendszert, hogy a közegészség és a közhigiéne meglassítsa a munkaerő elhasználódását, hogy a nyilvános oktatás fedezze a jövőbeli szakmunkás keresletet, hogy a városi közhasználati közlekedési eszközök jó állapotban szállítsák a munkaerőt az üzemekbe . . . A köztevékenység fejlesztése kívánatos, de csak azzal a feltétellel, ha a monopolista terjeszkedés és felhalmozás alapjainak előzetes finanszírozására szorítkozik."[43]

A szociális feladatok a tőkés állam alárendelt, másodlagos, bizonyos mértékig elhanyagolható tevékenységei közé tartoznak. Ezt jól bizonyítja, hogy a rájuk fordított költségek,[44] ill. növekedésük aránya messze elmarad a katonai kiadásoké mögött.[45] Szociális célokra a tervezett összegeket sem használják fel,[46]

[41] *Nagyságra kényszerítve. Évi ezer fúzió erősítse Franciaország gazdasági életét. Die Zeit* 1966. márc. 4.

[42] *Капитализм против человека. Id. kiad.* 29—30. o.

[43] A. Gorz: *Stratégie ouvrière et neocapitalisme.* Éditions du Seuil, Párizs 1964. 64—65. o.

[44] Az *U. S. News and World Report* 1966 febr. 7-i számának *Johnson gazdasági beszámolója* című cikke szerint a „Nagy Társadalom" kiadásai az 1966 júniusától kezdődő költségvetési évben összesen közel 13 milliárdot tettek ki, miközben katonai célokra 73 milliárdot költöttek.

[45] Lásd E. März *id. cikkét.*

[46] A *New York Times* 1966. jan. 29—30-i számában J. Reston például arról írt, hogy a Johnson által a szociális célokra igényelt összegek „jóval a kongresszus által tavaly engedélyezett lehetőségeken alul maradtak. . .", J. Reston: *A háborús paradoxon.* A *Die Presse* 1967. aug. 3-i száma pedig arról számolt be, hogy az amerikai kongresszus a nyomortanyák felszámolásának programjára előirányozott 662 millió dollárt 237 millióra, a közlekedési programot 230 millióról 175 millió dollárra csökkentette. A legkisebb jövedelműeknek eddig nyújtott lakbér-hozzájárulásokat teljesen törölték. A „tegyétek szebbé Amerikát" jelszót, a „Nagy Társadalom "egyik célkitűzését — írja a lap — teljesen elejtették. . . . (M. Manthey: *Több ágyú, mint vaj az Egyesült Államok részére.*)

a szociális feladatokat még a legfejlettebb országokban is rosszul szervezik meg, teljesítésükben állandó fennakadás van,[47] miközben a háborút, az elnyomást ragyogóan megszervezik. A már idézett G. Kolko amerikai szociológus az USA adó-, illetve szociálpolitikáját így jellemzi: „nem azért adóztatjuk meg a gazdagokat, hogy adjunk a szegényeknek, . . . a befolyt összegeknek csupán elenyésző töredékét fordítjuk a szegények javára . . .” Megállapítva, hogy 1949-, 1954- és 1955-ben a 4000 dollárnál kisebb keresetű családok több szövetségi adót fizettek, mint amennyi a jóléti kiadások összege volt, leszögezi: ha a jóléti kiadások kizárólag e kategória javát szolgálták volna — holott erről szó sincsen —, „e kategória adóban akkor is bőségesen megfizette volna, amit kapott”.[48]

Az állammonopolista állam kulturális tevékenysége az utóbbi évtizedekben jelentősen megnövekedett. Ez összefügg az iskolarendszer, a technika, a tudomány rohamos fejlődésével, a tömegkommunikációs eszközök tökéletesedésével, a szabadidő megnövekedésével stb. De a döntő ösztönzők itt sem a közösségi igények, hanem a tőkés állam osztályjellegéből következő tényezők. Alsop ismert amerikai publicista szerint abból a 11,5 milliárd dollárból, amelyet évente a közoktatásra fordítanak,. . . legalább 10 milliárd dollár a középosztálybeliek oktatására megy, és optimista az a találgatás, hogy jelenleg 500 milliót fordítanak a szegénykörzetek iskolaellátásának megjavítására . . . A college-építkezések . . . mintegy 50%-kal többe kerültek, mint a szegények lakásellátása”.[49] Ugyanez tűnik ki az igen nagy dotációt élvező tudományos kutatás struktúrájából is. Mint Ernest Mandel, brit labourista közíró kimutatta, „az állami gazdaságpolitika *a fegyverkezési verseny következtében* tartja elsőrendű feladatának a kutatást és a fejlesztést”.[50] A hadianyagipartól a gazdaság többi ágazata is átveszi az erőteljes technikai impulzusokat. Hogy a fegyverkezés milyen jelentős tényezője a kutatásnak, arról az is tanúskodhat, hogy az 1962—63-as költségvetési évben a tudomány fejlesztésére szánt összegnek Amerikában 70, Angliában pedig 60%-át katonai jellegű kutatásokra fordították. Az angol tudósok kétötöde, az amerikaiaknak kétharmada a hadikutatásban dolgozik.[51] A magas hadikiadások és katonai kutatási költségek mellett még jobban kitűnik, hogy összegében és arányaiban egyaránt mennyire elmaradott a közösséget is szolgáló kulturális tevékenység. „Az utóbbi évtizedben a kormány egyre kisebb hányadát fedezte az oktatási költségeknek . . . Manapság az Egyesült Államok kormánya hozzávetőleg annyi pennyt költ oktatásra, ahány dollárt honvédelmi célokra.”[52]

Amikor választani kell az össztársadalom érdekeit szolgáló kiadások és a szűk monopoltőkés érdekek között — a tőkés állam mindig az utóbbiak mellett dönt. Ezért írja Walter Lippman, az egyik legismertebb amerikai újságíró: „1964-ben elképzelhető, sőt lehetséges volt, hogy a ‚nagy társadalom' lesz az eljövendő amerikai nemzedék fő gondja. De azóta, amióta Johnson elnök úgy döntött, hogy háborút kell vívnia Ázsiában, már nem ez köti le

[47] Lásd a *Time* 1966. dec. 9-i számát: *A nagy amerikai álom.*
[48] G. Kolko: *id. mű* 45—46. o.
[49] J. Alsop: *A gettóknak nyújtandó elsőbbség. International Herald Tribune* 1967. aug. 4.
[50] Idézi E. März *id. cikke.*
[51] *Капитализм против человека.* 201—202. o.
[52] V. Packard: *id. mű* 268. o.

elsősorban az amerikaiak figyelmét, . . . a ‚nagy társadalom' elvesztette lendületét és mozgató erejét, csupán a szegényeknek nyújtott politikai alamizsna bonyolult sorozatává lett."[53] Egy másik neves amerikai újságíró, James Reston pedig még világosabban fogalmaz: „Ahhoz, hogy azokat a célokat elérjük, melyekről Johnson a városokkal kapcsolatban beszélt, többszáz milliárdra, országunkban a vagyon újraelosztására és talán jóval meredekebb adópolitikára,. . . továbbá vietnami politikánk újrafogalmazására lenne szükség."[54]

De nemcsak a közérdek és az osztályelnyomás, a háború szolgálatára irányuló állami tevékenység között alakulhat ki ellentmondás, hanem az állammonopolista kapitalizmus államának más feladatkörei és szervei között is. E konfliktusok, amelyekben rendszerint különböző tőkés csoportok vagy egy adott uralkodó csoport közelebbi, ill. távolabbi érdekeinek összeütközése nyilvánul meg, alkalmanként rendkívül jelentősek lehetnek. Így ellentmondás alakult ki az Egyesült Államok külföldi kulturális kapcsolatait fejlesztő tevékenység és a hadi célokat szolgáló funkciók — érdekek, csoportok — között. A szakértők egyöntetűen megállapítják, hogy külföldi kulturális kapcsolatok rendkívül jelentősek az USA számára — alapvető kapcsolat áll fenn az Egyesült Államok külpolitikájának fő céljai és oktatási s kulturális tevékenysége között[55] — egyrészt a kommunista országokkal való verseny szempontjából, másrészt azért, mert elősegíti az Egyesült Államok hosszú lejáratú terveit, eszményeinek propagandáját, lehetővé teszi az USA tekintélyének és befolyásának szélesítését, „stabil és haladó társadalmak kiépítését",[56] a kommunista országokon belüli liberalizáló tendenciák megnövekedését stb.[57] Mint Fulbright szenátor írja: „az oktatás valójában a nemzetközi viszonyok egyik alapvető tényezője — ugyanolyan jelentőségű a háború vagy a béke szempontjából, mint a diplomácia és a katonai erő — ugyanakkor mégis kénytelen kritikusan megállapítani: „az Egyesült Államok kormánya által támogatott összes nemzetközi kulturális programok teljes költségére a katonai kiadásoknak kevesebb mint egy százalékát költöttük".[58]

*

Összegezzük az elmondottakat. A szocialista és a kizsákmányoló állam nem abban különbözik, hogy az utóbbi funkciója csupán az osztályelnyomásra szorítkozik, míg az előbbi gazdasági és kulturális feladatokat lát el. A különbség az, hogy mindezen funkcióikat

1. a kizsákmányoló állam egy *kizsákmányoló* csoport *partikuláris* érdekében fejti ki, míg a szocialista állam — még a proletárdiktatúra idején is — messze túlmutatva az osztálypartikularitáson — az egész dolgozó nép közvetlen, illetve történelmi érdekében. E funkcióiban lényegében az állam mint

[53] W. Lippmann: *A néger zendülés. International Herald Tribune* 1967. aug. 12—13-i száma.

[54] J. Reston: *Új politika vagy új vezetők? International Herald Tribune* 1967. aug. 7.

[55] Ph. H. Coomb: *The Fourth Dimension of Foreign Policy.* Harper and Row, New York 118. o.

[56] Robert Blum (ed.): *Cultural Affairs and Foreign Relations.* Prentice Hall, New Jersey 1963. 172—173. o.

[57] Ph. H. Coomb: *The Fourth Dimension of Foreign Policy.* Id. kiad. 133. o.

[58] Uo. X—XI. o. Fulbright előszava.

az egész társadalom közös érdekeinek kifejezője nyilvánul meg. Amint előrehalad a szocializmus, a kommunizmus építése, amint kiküszöbölődnek az antagonisztikus osztályok és válnak egységessé a társadalom különböző szociális csoportjai, úgy kerekednek egyre inkább felül az államot mint az *egész közösség* szervezetét jellemző vonások, úgy lesz egyre kevésbé jellemző, egyre alárendeltebb az állam osztályszervezet jellege;

2. a kizsákmányoló állam tevékenységében a gazdasági és kulturális feladatok végzése időszakos, illetve egyes korokhoz kötött és — az elnyomott többséggel szembeni védelem, vagy pedig a külső erők elleni harc feladataihoz képest — kisebb jelentőségű és nem lényeges. Minden esetben közvetve vagy közvetlenül az elnyomó funkcióknak van alárendelve, és közvetlenül ezek hatékonyabbá tételét szolgálja. Ezzel szemben a gazdasági és kulturális funkciók a szocialista állam *lényegéből fakadó* és ezért vele *szükségszerűen együttjáró* feladatcsoportok, a szocialista állam *fő* feladatai, és ezért a szocialista állam tevékenységében (a hatalom megtartásáért folytatott harcok időszakát kivéve) dominálnak;

3. a kizsákmányoló állam gazdasági és kulturális tevékenységét a tőkés partikuláris érdekek jelentős mértékben paralizálják. A szocialista állam tevékenységét — ezzel ellentétben — a dolgozók többségének az alapvonásaiban mind közösebbé váló érdekeik alapján nyugvó cselekvése támogatja. Ebből következik az, hogy a szocialista állam hatékonyabban képes gyakorolni a gazdasági-kulturális funkciókat.

*

Az elmondottakból természetesen nem következik, hogy a kizsákmányoló állam eddigi definícióit el kell vetni. A kizsákmányoló államok fő funkciója változatlanul a tömegek elnyomása. Ezeknek alárendelten azonban léteznek, a szocialista államokéival megegyezően egyre jelentősebbé váló egyéb funkciói is, amelyeket ugyancsak tényleges súlyuknak megfelelően kell elemezni, anélkül természetesen, hogy ez „helyettesíthetné" az állam osztály-, illetve erőszak jellegének—funkcióinak tárgyalását.

Egyedül a kizsákmányoló állam funkcióinak átfogó, alapos és differenciált vizsgálata teszi lehetővé, hogy hatékonyan leküzdhessük a polgári államelmélet-koncepciókat, és magyarázatot tudjunk adni az állam tevékenységének olyan oldalaira, amelyek „nem fértek bele" az eddigi felfogás kereteibe. A kizsákmányoló állam gazdasági, kulturális funkcióinak elemzése teszi lehetővé azt is, hogy a forradalmi erők feltárhassák bizonyos kapitalista országokban adott lehetőségeiket, s ezen a területen elkerüljék mind a dogmatizmus, mind a revizionizmus veszélyét.

A kizsákmányoló állam különböző funkciói és az őket szolgáló apparátusok önmozgással is rendelkeznek, közöttük az alapvetően az uralkodó osztály érdekeit szolgáló tevékenységük síkján is összeütközések, ellentmondások támadnak. Mindez jelentős mozgási teret nyújt a haladás erői számára. Lehetőséget nyit arra, hogy küzdjenek e funkcióiknak a népet jobban szolgáló gyakorlásáért, hogy harcoljanak az állammonopolista szabályozás eszközei körül azért, hogy az apparátus, amelyet a dolgozó tömegek minél teljesebb manipulálására hoztak létre, a tőkés osztály vagy egyes részei ellen fordulhasson.

Az a tény, hogy az állami monopolkapitalizmus állama fokozatosan mind nagyobb hatalmat összpontosít kezében (bár ez a tendencia sohasem

lesz képes teljesen átfogóvá válni) nemcsak a monopolérdekek védelmét teszi operatívabbá, hatékonyabbá. Közvetett elismerése ez a tőkések nélkülözhetőségének, a munka és a tőke összeütközése megoldhatatlanságának: „nem megoldása a konfliktusnak, de magában rejti a megoldás formális eszközét".[59] Az állammonopolista fejlődés nemcsak szilárdítja, hanem sebezhetőbbé is teszi a tőkés társadalmat. Az állam mind többször kényszerül arra, hogy az osztályok harcába egy maroknyi csoport érdekében beavatkozzék. Ezzel azonban lelepleződik, hogy politikai, gazdasági s egyéb — objektíve a dolgozókat is szolgáló — tevékenysége csak az alapvető monopolérdekek jobb szolgálatának eszköze, melynek hatékonyságát éppen ez a tény korlátozza. Ezzel a fejlődéssel azonban szükségszerűen fellép e hatalom evolúciójában ugyanaz a tendencia, amelyet Marx a bonapartizmusról szólva megállapított: a végrehajtó hatalom visszavezetődik legtisztább kifejeződési formájára, elszigetelődik, s így a rombolás minden ereje, a forradalmi tömegek minden aktivitása ellene fordítható. Úgy tűnik, ez lesz az állami monopolkapitalizmus történelmi tendenciája is. A végrehajtó hatalomnak ez a központosulása és a dolgozóktól való elszigetelődése nem vezet természetesen a tőkés rend automatikus összeomlására, közvetlenül csak a szocializmusért való harc kedvezőbb feltételét teremti meg. A lehetőséget csupán a szocialista forradalom realizálhatja, válthatja valósággá.

IV.

Az elmondottakból következik, hogy az állam funkcióinak hagyományos meghatározásait differenciálni és konkretizálni kell. A marxizmus klasszikusainak ide vonatkozó definíciói túlnyomó többségükben a kizsákmányoló államot mint annak idején egyedül létező államot jellemezték. A szocialista állam megjelenésével az állam funkcióiról szóló és általánosan megfogalmazott definíciók jelentős részükben viszonylagossá váltak: nem az összes államok fő feladatköreire, hanem csakis a kizsákmányoló államok leglényegesebb funkcióira nézve érvényesek. Az állami tevékenység lényegi irányának általános definíciója ma olyan meghatározásokat igényel, amelyek mind a kizsákmányoló, mind a szocialista állam funkcióit sokoldalúan és helyesen tükrözik vissza. A marxizmus klasszikusainak korábbi állam-definíciói — jogosan — a kizsákmányoló állam elfedett, elleplezett lényegét *hangsúlyozták* (az egyéb vonások, funkciók elemzése mellett), a későbbi — és ma általánosan elterjedt felfogás — viszont e lényegi vonásokat *azonosította* az állam jegyeivel. Ez azonban figyelmen kívül hagyja a marxizmus klasszikusainak *az egész életművükben* tükröződő álláspontját, mind a változó társadami valóság különböző és e leegyszerűsített állam-koncepcióval szembenálló tényeit. Ezért ezeket a mai marxista államelmélet művelőinél sokszor megtalálható dogmatikus-primitivizáló álláspontokat a marxista elmélet jegyében mihamarabb túl kell haladni.

[59] Engels: *Anti-Dühring. MEM* 20. köt. Bp. 1963. 274. o.

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ФУНКЦИЙ ГОСУДАРСТВА

А. Киш

Статья выступает против широко распространенного взгляда, согласно которому всякая государственная деятельность исключительно, без остатка и непосредственно направлена на осуществление классового подавления, классового насилия. Даже эксплуататорское классовое государство — именно в целях защиты классового господства как своей главной существенной задачи — выполняет и функции, обслуживающие все общество. Отдельные типы эксплуататорского государства — например, государства стран азиатского способа производства, развивающихся стран, государственно-монополистического капитализма — выполняют значительные экономические функции, объективно служащие не только классовым целям. Эта их деятельность, естественно, коренным образом отличается от подобной деятельности социалистического государства как с точки зрения ее классового характера, так и с точки зрения способа ее осуществления. В связи с этим необходимо разработать более адекватное, чем имеющиеся до сих, определение функций государства.

TO THE DEFINITION OF THE FUNCTIONS OF THE STATE

A. Kiss

The paper criticizes the windespread view according to which every activity of the state serves exclusively and directly the purposes of class-oppression and class-coercion. Even the exploizing class-state — aiming to defend the ruling class — has functions which serve the entire society. Certain types of the exploiting state — as, for example, the countries of the Asian mode of production, the developing countries, the state-monopolist capitalism — objectively fulfill such important economic functions which do not serve solely class-purposes. This activity naturally differs in a basic way from the similar activity of the socialist state. The conclusion is that it becomes necessary to give a more adequate definition of the functions of the state.

Az ítéletek közötti viszonyok vizsgálata matematikai logikai módszerekkel

G. HAVAS KATALIN

Ma már közismert, hogy matematikai módszerek alkalmazásával a modern formális logika olyan új eredményeket ért el, amelyekhez viszonyítva a hagyományos logika csak embrionális fejlettségi fokon állt. Legvilágosabban kimutatható ez a következtetések elméleténél: a hagyományos formális logikában tárgyalt valamennyi következtetési eljárás a modern logika eszközeivel egzaktabb módon igazolható, és ezek csak kis töredékét képezik a modern logikábani gazolható eljárásoknak. Hasonló fejlődés tapasztalható az ítéletek elemzésénél is. A hagyományos logika által tárgyalt ítéletfajták szűk kereteit a modern formális logika szétfeszíti, és az egymástól igazságértékük szempontjából különböző kijelentések rendszeres elméletének lehetőségét teremti meg.

A következtetés- és az ítéletelmélet eddig említett kérdései a hagyományos logika olyan területei, amelyeknek matematikai módszerek alkalmazásával elért fejlődésére már több tanulmány, könyv rámutatott. Jelen munka az „ítéletek közötti viszonyok" hagyományos logikai fogalmát kívánja modern logikai módszerekkel vizsgálat alá venni. Úgy gondoljuk, nem szükségtelen ez a vizsgálat. Az embrió bizonyos sajátosságai csak a fejlett szervezet ismeretében érthetők meg, ugyanakkor az embrió vizsgálata hozzásegít a fejlett szervezet alaposabb megismeréséhez is. Az első probléma, amelyet vizsgálni kívánunk a következő: *Helyesen állapította-e meg a hagyományos logika az ítéletek között lehetséges viszonyokat?*

a) *Az ítéletek közötti viszonyok*

Az ítéletek közötti viszonyokon az ítéletek igazságértékei közötti viszonyokat értjük. A hagyományos logika az ítéletek közötti viszonyok vizsgálatánál az ítéleteket először is két csoportra osztotta: olyan ítéletekre, amelyek függetlenségi, és olyanokra, amelyek függőségi viszonyban vannak egymással.

Függetlenségi viszony áll fenn két ítélet között, ha az egyik ítélet igazsága (illetve tévessége) a másik ítélet igazságát (tévességét) nem határozza meg.[1]

[1] Az ítéletek közötti viszonyok definiálásánál jelen dolgozatban az extenzionális logika keretei között maradunk. Az ítéletek közötti viszonyok vizsgálatánál az ítéletek konkrét tartalmától elvonatkoztatunk, és csupán az igazságértéküket vesszük figyelembe. E logikában pl. a „Minden holló fekete" igazsága független a „Van olyan holló, amely fehér" ítélet igazságától. Függetlenségi viszony áll fenn a „Ha ma a hét első napja van, akkor holnap kedd lesz" ítélet és a „Nem igaz az, hogy ma hétfő van vagy holnapután szerda lesz" ítéletek között is. A tartalmi összefüggés, amely ezen ítéletek között fennáll, az extenzionális logika számára közömbös.

Azaz A és B ítélet akkor van függetlenségi viszonyban egymással, ha igazságértékeik között a következő kapcsolatok mindegyike lehetséges:

1. táblázat

A	*B*
i	*i*
i	*t*
t	*i*
t	*t*

A függőségi viszony esetei a kövezkezők:

Azonossági viszony van két ítélet között, ha az egyik igazsága esetén a másik nem lehet téves, illetve tévessége esetén a másik igaz.

Alárendeltje egy ítélet egy másiknak, ha ez utóbbi tévessége esetén az előbbi nem lehet igaz.

Fölérendeltje egy ítélet egy másiknak, ha ez utóbbi igazsága esetén az előbbi nem lehet téves.

Ellentétesek azok az ítéletek, amelyek nem lehetnek együtt igazak, de lehetnek együtt tévesek.

Ellentmondóak azok, amelyek nem lehetnek együtt igazak és nem lehetnek együtt tévesek.

Alárendelt ellentétesek azok az ítéletek, amelyek nem lehetnek egyszerre tévesek.

Foglaljuk táblázatba milyen igazságkapcsolatok *nem állhatnak fenn* az egyes függőségi viszonyok esetében:

2. táblázat

Ítéletek közötti viszony	Nem lehetséges igazságérték-kapcsolatok	
	A	*B*
Ellentétes	*i*	*i*
Alárendelt ellentétes	*t*	*t*
Alárendelt	*i*	*t* (alárendelt)
Fölérendelt	*t*	*i* (fölérendelt)
Azonossági	*i* *t*	*t* *i*
Ellentmondási	*t* *i*	*t* *i*

E viszonyokat természetesen definiálhatjuk az ítéletek között lehetséges igazságérték-kapcsolatok megadásával is:

3. táblázat

Ítéletek közötti viszony	Lehetséges igazságérték-kapcsolatok	
	A	*B*
Ellentétes	*i*	*t*
	t	*i*
	t	*t*
Alárendelt ellentétes	*i*	*i*
	i	*t*
	t	*i*
Alárendelt (B ítélet az alárendelt)	*i*	*i*
	t	*i*
	t	*t*
Fölérendelt (B ítélet a fölérendelt)	*i*	*i*
	i	*t*
	t	*t*
Azonossági	*i*	*i*
	t	*t*
Ellentmondási	*i*	*t*
	t	*i*

Ezek után tegyük fel a következő kérdést: valóban csak az említett hat viszony létezik két ítélet között, illetve indokolt-e ezeknek az ítéletviszonyoknak a kiemelése a valóban lehetséges viszonyok közül?

Bármely ítéletviszony kifejezhető valamely ítéletkalkulusbeli formulával, azaz bármelyikhez megadható olyan ítéletformula, amely akkor veszi fel az igaz értéket, amikor az ítéletviszony fennáll, akkor téves, amikor az ítéletviszony nem áll fenn.

Lássunk egy példát. A és B ítélet között ellentétes viszony van, ha a két ítélet nem lehet egyidejüleg igaz. (Lásd 2. táblázat.) Mely ítéletekből összetett ítélet az, amely csak akkor téves, amikor az őt alkotó ítéletek igazak? Az $\overline{A \wedge B}$ formájú ítélet. Tehát az ellentétes viszonyt leíró ítéletformula : $\overline{A \wedge B}$. Az $\overline{A \wedge B}$ formula ítéletekből összetett ítélet formalizálására szolgál. Ha *A*, *B* ítéletváltozók helyébe konkrét ítéleteket helyettesítünk, az $\overline{A \wedge B}$ formulából *ítélet lesz.* Ha viszont az „*A* ellentétességi viszonyban van *B*-vel", ítéletben helyezünk az *A* és a *B* helyébe konkrét ítéleteket, akkor már olyan ítéletet kapunk, amely metalogikai kijelentés, *ítélet az ítéletekről.* A változók helyébe állandók helyettesítésével létrejött — két különböző nyelvi szintű — ítélet között a kapcsolat a következő: Ha igaz az „*A* ellentétességi viszonyban van *B*-vel" ítélet, akkor igaz az $\overline{A \wedge B}$ ítélet is. De nem bármely $\overline{A \wedge B}$ alakú ítélet igazságából következik, hogy „*A* ellentétességi viszonyban van *B*-vel". Így pl. a „Nem igaz az, hogy december nyári hónap és a rókák a madarak csoportjába tartoznak" ítélet igaz ítélet, ezzel szemben a „'December nyári hónap' ítélet ellentétességi viszonyban van a 'rókák a madarak csoportjába tartoznak' ítélettel" már nem igaz ítélet. E között a két ítélet között függetlenségi viszony áll fenn, hiszen az egyik igazságának (vagy tévességének) ismeretéből nem állapítható meg a másik igazságértéke.

Az ítéletviszonyokat kifejező ítéletformulák a következők

4. táblázat

Ítéletviszony	Megfelelő ítéletformula
Ellentétes	$\overline{A \wedge B}$
Alárendelt ellentétes	$A \vee B$
Alárendelt	$A \rightarrow B$
Fölérendelt	$B \rightarrow A$
Azonossági	$A \leftrightarrow B$
Ellentmondási	$\overline{A \leftrightarrow B}$

Mint tudjuk, a kijelentéslogikában a két ítéletből logikai művelettel képezhető — különböző igazságmegoszlású — ítéletek száma tizenhat. Ezek közül valóban csak hat ír le „ítéletek közötti viszonyt"-t? Ha pedig nem, akkor miért csak az ezzel a hat ítélettel ábrázolható viszonyt emelte ki a hagyományos logika? A többi tíz ítéletformula vajon nem kifejezője-e a hagyományos logika által feltáratlan ítéletek közötti viszonyoknak?

Amikor az ítéletek közötti viszonyokat abból a szempontból definiáltuk, hogy a viszony fennállása esetén milyen igazságkapcsolat *nem lehetséges* közöttük, akkor találkoztunk olyan viszonyokkal, amelyek fennállása *egy* igazságkapcsolat (pl. A igaz és B igaz) lehetőségét zárja ki, és találkoztunk olyan viszonyokkal, ahol két igazságkapcsolat nem lehetséges (pl. A igaz és B igaz, A téves és B téves). Az egy hiányzó igazságérték-kapcsolat összes lehetséges variációi megtalálhatók a hagyományos logikában:

5. táblázat

Nem lehetséges igazságérték-kapcsolatok	Ítéletek közötti viszony
i — i	Ellentétes
t — t	Alárendelt ellentétes
i — t	Alárendelt
t — i	Fölérendelt

Olyan viszonyt, amikor a négy lehetséges igazságkapcsolat közül kettő hiányzik, csak a következőket említettük:

6. táblázat

Nem lehetséges igazságérték-kapcsolatok	Ítéletek közötti viszony
i — t t — i	Azonossági
i — i t — t	Ellentmondási

Hiányoznak tehát a következő lehetőségek:

7. táblázat

Nem lehetséges igazság-érték-kapcsolatok	Ítéletek közötti viszony
$t - i$ $t - t$	I.
$i - t$ $t - t$	II.
$i - t$ $i - i$	III.
$t - i$ $i - i$	IV.

Ezenkívül nem tárgyal a hagyományos logika egyetlen olyan ítéletviszonyt sem, amikor a négy lehetséges kapcsolat közül három hiányzik.

E tények magyarázatához közelebb kerülünk, ha a fenti, római számokkal jelzett viszonyokat leírjuk annak a megadásával is, hogy milyen igazságkapcsolatok állhatnak fenn közöttük:

8. táblázat

Lehetsége igazságérték-kapcsolatok	Ítéletek közötti viszony
$i - t$ $i - i$	I.
$t - i$ $i - i$	II.
$t - i$ $t - t$	III.
$i - t$ $t - t$	IV.

Ha végignézzük ezeket az eseteket, szembe tűnik, hogy itt az egyik ítélet mindig-igaz (azonosan igaz) vagy mindig-téves (azonosan téves). Ha mármost összehasonlítjuk ezeket a viszonyokat a hagyományos logikában tárgyalt ítéletviszonyokkal (lásd a 3. táblázatot), azt látjuk, hogy ott csak olyan viszonyokról van szó, ahol a két ítélet mindegyike felveheti az igaz és felveheti a téves értéket. A hagyományos logika az I., II., III., IV. viszonyokat azért nem tárgyalta, mert csak olyan függőségi viszonyokkal foglalkozott, amelyekben a két ítélet mindegyike lehet igaz és lehet téves is.

Vizsgáljuk meg azokat az eseteket, amikor A és B ítéletek lehetséges kapcsolatából három eset hiányzik. Ezekben az esetekben fennállhat:

9. táblázat

Lehetséges igazságérték-kapcsolatok	Ítéletek közötti viszony
$i - i$	V.
$i - t$	VI.
$t - i$	VII.
$t - t$	VIII.

Ha összehasonlítjuk ezeket az eseteket a hagyományos logika által tárgyalt ítéletviszonyokkal, könnyen látható a különbség. Itt már olyan esetekről van szó, ahol *mindkét* ítélet csak egy adott értéket vehet fel, szemben a hagyományos logikai viszonyokkal, ahol A is és B is lehet igaz is, és téves is. Ezek a viszonyok nem arra a kérdésre adnak választ, hogy hogyan függ egy ítélet igaz, illetve téves volta valamely más ítélet igaz, illetve téves voltától. Ezek a viszonyok nem két ítélet lehetséges igazságértékei közötti viszonyok.

Milyen következtetéseket vonhatunk le az elmondottakból? A hagyományos logika megállapításai az ítéletek közötti viszonyokra vonatkozóan bizonyos definíció mellett helytállóak. *Ha az ítéletek közötti viszonyokon a két értéket egyaránt felvehető ítéletek igazságértékei közötti viszonyokat értjük, a hagyományos logika felosztása kimerítő volt,* e viszonyok teljes terjedelmét feltárta. Ha viszont az ítéletek közötti viszonyok fogalmát szélesebb terjedelemben használjuk (beleértve valamely ítélet viszonyát a mindig-igaz, illetve a mindig-téves ítéletekhez, valamint a mindig-igaz és a mindig-téves ítéletek egymás közötti viszonyait is), akkor a hagyományos logikai felosztás nem kielégítő. Fenti fejtegetések eredményeként tehát megmutatkozik az „ítéletek közötti viszonyok" fogalom szabatos definiálásának szükségessége, de egyben lehetősége is.

b) *Két ítélet közötti viszony megállapításának módszere*

A hagyományos logikai tankönyvek többsége az ítéletek közötti viszonyok vizsgálatát az ún. kategórikus ítéletek közötti viszonyokra redukálja. A modern logika lehetővé teszi, hogy általános módszert adjunk, mellyel ítéletekből összetett ítéletek esetében meg lehet állapítani, a közöttük fennálló viszonyt.

Többfajta eljárás lehetséges. Az egyik lehetőség táblázatos módszer alkalmazása. Induljunk ki egy példából. Arra vagyunk kíváncsiak, milyen viszony áll fenn a $p \vee q$ és a $p \rightarrow q$ ítélet között. Ennek eldöntésére először felírjuk a két ítélet igazságtáblázatát:

p	q	$p \vee q$	$p \rightarrow q$
i	i	i	i
i	t	i	t
t	i	i	i
t	t	t	i

Ezután megnézzük, melyek a lehetséges igazságkapcsolatok a két ítélet között. Ezek:

$$i \text{ — } i$$

$$i \text{ — } t$$

$$t \text{ — } i$$

Hiányzik tehát a *t-t* kapcsolat. Mivel egyszerre tévesek az alárendelt ellentétes ítéletek nem lehetnek, ezért kimondhatjuk: $p \vee q$ valamint $p \rightarrow q$ ítéletek között alárendelt ellentétes viszony áll fenn.

Ugyanezzel a módszerrel elvileg bármely két összetett ítélet közötti viszony megállapítható. Így pl. három ítéletből összetett ítéleteknél:

p	q	r	$(p \vee q) \rightarrow r$	$(p \leftrightarrow q) \wedge r$
i	*i*	*i*	*i*	*i*
i	*i*	*t*	*t*	*t*
i	*t*	*i*	*i*	*t*
i	*t*	*t*	*t*	*t*
t	*i*	*i*	*i*	*t*
t	*i*	*t*	*t*	*t*
t	*t*	*i*	*i*	*i*
t	*t*	*t*	*i*	*t*

A két összetett ítélet igazságértékei között lehetséges kapcsolatok:

$$i \text{ — } i$$

$$t \text{ — } t$$

$$i \text{ — } t$$

Tehát a $(p \vee q) \rightarrow r$ alárendeltje a $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ ítéletnek.

A táblázatos módszer alkalmazása a sok változót tartalmazó ítéleteknél igen nehézkes. Itt célravezetőbb, ha az ítéletformulákat teljes (kitüntetett) diszjunktív normálformára vezetjük. E formájukról leolvasható lesz az ítéletek közötti viszony.

Induljunk ki előző példáinkból:

$p \vee q$ teljes diszjunktív normálformája: $(p \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$

$p \rightarrow q$ teljes diszjunktív normálformája: $(p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q})$.

E két teljes diszjunktív normálforma összehasonlításából látható, hogy a két formula együtt nem lehet téves, mivel együttesen tartalmazzák két változó mind a négy lehetséges konjunkciós kapcsolatát. De lehetnek együtt igazak, mivel $p \wedge q$, valamint $\bar{p} \wedge q$ mind a két formulában szerepel. Ezek a kritériumok szükséges és elégséges feltételei az alárendelt ellentétes viszony fennállásának.

Állapítsuk meg teljes diszjunktív normálformára vezetéssel a már emlí-

tett, három elemi ítéletből álló $(p \vee q) \rightarrow r$ és $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ ítéletpár közötti viszonyt.

$$(p \vee q) \rightarrow r$$

$$(\overline{p \vee q}) \vee r$$

$$(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee r$$

$$(p \vee q \vee r) \vee (p \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge q \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (p \wedge \bar{q} \wedge \bar{r})$$

$$(p \leftrightarrow q) \wedge r$$

$$(\bar{p} \vee q) \wedge (\bar{q} \vee p) \wedge r$$

$$(\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge p \wedge r) \vee (q \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (p \wedge q \wedge r)$$

$$(p \wedge q \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge r)$$

A két ítélet diszjunktív normálalakjáról leolvashatók a következők: A $(p \vee q) \rightarrow r$ teljes diszjunktív normálformájának öt diszjunkciós tagja van. Ezekből kettő képezi a $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ teljes diszjunktív normálformáját. Tehát a $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ igazsága esetén igaz a $(p \wedge q) \rightarrow r$ is. Ha téves a $(p \vee q) \rightarrow r$, akkor nem lehet igaz a $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ sem. Így tehát $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ fölérendeltje a $(p \vee q) \rightarrow r$ formulának.

Abban az esetben, ha olyan ítéletek viszonyát akarjuk megállapítani, amelyek nem egyenlő számú változót tartalmaznak, arra van szükség, hogy a kevesebb számú változót tartalmazó formulába bevigyük a hiányzó változókat. Erre a $p \vee (q \wedge \bar{q}) = p$ azonosság alkalmazásával mindig megvan a lehetőség. Vizsgáljunk meg egy ilyen esetet.

Pl. Milyen viszony van a $p \vee q$ és a $(p \vee q) \rightarrow r$ ítélet között? Először is alakítsuk át a $p \vee q$ ítéletet vele egyenértékű olyan ítéletté, amelynek alkotórésze az r ítélet is: $(p \vee q) = (p \vee q) \vee (r \wedge \bar{r})$. Most már megvizsgálhatjuk táblázatos formában a két ítélet közötti viszonyt.

p	q	r	$(p \vee q) \vee (r \wedge \bar{r})$	$(p \wedge q) \rightarrow r$
i	i	i	i	i
i	i	t	i	t
i	t	i	i	i
i	t	t	i	t
t	i	i	i	i
t	i	t	i	t
t	t	i	t	i
t	t	t	t	i

A két ítélet igazságértékei között a következő kapcsolatokat találjuk:

$$i \text{ — } i$$

$$i \text{ — } t$$

$$t \text{ — } i$$

Tehát a $p \vee q$ és a $(p \vee q) \rightarrow r$ ítélet között alárendelt ellentétes viszony áll fenn.

Ugyanez teljes diszjunktív normálformára vezetéssel:

$$(p \vee q) \rightarrow r$$

$$(p \wedge q \wedge r) \vee (p \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge q \vee r) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge \bar{r})$$

$$(p \vee q) \vee (r \wedge \bar{r})$$

$$(p \wedge q \wedge r) \vee (p \wedge q \wedge \bar{r}) \vee (p \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (p \wedge \bar{q} \wedge \bar{r}) \vee (\bar{p} \wedge q \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge q \wedge \bar{r})$$

Mivel a két formula tartalmazza három változó összes lehetséges kapcsolatait, és mivel tartalmaznak mind megegyező, mind különböző tagokat is, alárendelt ellentétes viszonyban állnak.

A példákon való bemutatás után kíséreljük meg összefoglalóan ismertetni, hogyan lehet az A és a B ítéletről[2] – amely ítéleteket olyan teljes diszjunktív normálformában fejeztük ki, amelyek tartalmazzák A és B összes változóit – megállapítani, hogy milyen viszonyban állnak egymással.

Függetlenségi viszony áll fenn A és B ítélet között, ha vannak megegyező tagjaik, van olyan tag, amely sem A-ban, sem B-ben nem szerepel, és van olyan, amelyik csak A-ban továbbá olyan, amely csak B-ben szerepel. Pl.

A	B
$p \wedge q$	$(p \vee q) \rightarrow r$
$(p \wedge q \wedge r) \vee (p \wedge q \wedge \bar{r})$	$(p \wedge q \wedge r) \vee (p \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge q \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge \bar{r})$

Megegyező tag: $(p \wedge q \wedge r)$

Sem A-ban, sem B-ben nem szerepel: $(\bar{p} \wedge q \wedge \bar{r})$, $(p \wedge \bar{q} \wedge \bar{r})$

Csak A-ban szerepel: $(p \cap q \cap \bar{r})$

Csak B-ben szerepel: $(p \wedge \bar{q} \wedge r)$, $(\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge r)$, $(\bar{p} \wedge q \wedge r)$, $(\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge \bar{r})$

Ellentétes viszony áll fenn A és B ítélet között, ha nincsenek megegyező diszjunkciós tagjaik, de diszjunkciós tagjaik összessége n számú változó esetén 2^n-nél kevesebb. Pl.

A	B
$p \wedge q$	$\overline{p \vee q}$
	$\bar{p} \wedge \bar{q}$

Fölérendeltje A ítélet B ítéletnek, ha B tartalmazza ugyanazon diszjunkciós tagokat, amelyeket A, de tartalmaz olyan diszjunkciós tagokat is, amelyeket A nem tartalmaz. Pl.

A	B
$p \wedge q$	$p \leftrightarrow q$
	$(p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q})$

[2] Sem A, sem B ítélet nem azonosan-igaz, nem azonosan-téves.

Alárendeltje A ítélet B ítéletnek, ha B ítélet A ítélet diszjunkciós tagjainak egy részét alkotja. Pl.

A	B
$p \wedge q$	$p \wedge q \wedge r$
$(p \wedge q \wedge r) \vee (p \wedge q \wedge \bar{r})$	

Alárendelt ellentétes viszony áll fenn A és B ítélet között, ha n változó esetén A és B diszjunkciós tagjai közösen 2^n variációt tartalmaznak, és van olyan diszjunkciós tag, amely A-ban is és B-ben is előfordul, továbbá olyan is, amely csak A-ban, illetve csak B-ben található meg. Pl.

A	B
$p \leftrightarrow q$	$\overline{p \wedge q}$
$(p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q})$	$(\bar{p} \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q})$

Azonossági viszony áll fenn A és B ítélet között, ha minden diszjunkciós tagjuk megegyezik. Pl.

A	B
$p \leftrightarrow q$	$(p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)$
$(p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q})$	$(p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q})$

Ellentmondási viszony van A és B ítélet között, ha nem tartalmaznak közös diszjunkciós tagot, és diszjunkciós tagjaik összege n változó esetén egyenlő 2^n-nel. Pl.

A	B
$p \wedge q$	$\bar{p} \vee \bar{q}$
	$(\bar{p} \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q})$

c) *Egy ítélethez más, vele különböző viszonyban álló ítéletek képzése*

A modern logika nemcsak arra ad lehetőséget, hogy matematikai számításokhoz hasonlóan kiszámításuk két ítélet viszonyát, hanem arra is, hogy egy ítélethez megkeressük a vele különböző logikai viszonyban levő ugyanazon változókból álló ítéleteket. Nézzük hogyan történhet ez.

Keressük meg pl. a $p \leftrightarrow q$ ítélettel különböző logikai viszonyban levő p, q változókból összetett ítéleteket:

I. $p \leftrightarrow q$

$(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$

ellentétes:

1. $p \wedge \bar{q}$
2. $\bar{p} \wedge q$

(Ugyanis $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$, valamint $p \wedge \bar{q}$ nem lehetnek együtt igazak, de lehetnek egyszerre tévesek. Továbbá $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ és $\bar{p} \wedge q$ nem lehet együtt igaz, de lehet együtt téves.)

II. $p \rightarrow q$

$(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ *alárendeltje*:

1. $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q})$
2. $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge q)$

III. $p \leftrightarrow q$

$(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ *fölérendeltje*:

1. $p \wedge q$
2. $\bar{p} \wedge \bar{q}$

(Ugyanis $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ igaz $p \wedge q$ igazsága esetén. Továbbá $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ igaz $\bar{p} \wedge \bar{q}$ igazsága esetén.)

IV. $p \leftrightarrow q$

$(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ *alárendelt ellentétes*

1. $(p \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$
2. $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$

(Ugyanis a $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ és a $(p \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$ formula nem lehet egyszerre téves, mivel együtt tartalmazzák két változó kapcsolatának összes variációs lehetőségeit. Viszont lehetnek együtt igazak, mivel tartalmaznak megegyező diszjunkciós tagokat. Ugyanez vonatkozik a $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee$ $\vee (p \wedge q)$ és a $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$ formulapárra is.)

V. $p \leftrightarrow q$

$(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ *ellentmondó*:

$(p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$

(Ugyanis ezek nem lehetnek együtt igazak, mivel nincs megegyező diszjunkciós tagjuk. Nem lehetnek együtt tévesek sem, mivel tartalmazzák két változó kapcsolatának összes variációs lehetőségeit.)

*

Ítéletek közötti viszony megállapítására szükség lehet a legkülönbözőbb logikai problémák megoldásánál. Csak egy alkalmazási területet említünk.

Szükségszerűen igaz zárótételre csak igaz premisszákból kiinduló deduktív következtetés vezethet. A gyakorlati életben azonban legtöbbször csak valamennyire valószínűen igaz kiinduló tételeink vannak. Ezek között olyanok is előfordulhatnak, amelyek igazsága összeegyeztethetetlen. E tételek rendszerezésében, a valószínűségi sorrend megállapításában segít az ítéletek közötti viszonyok feltárása. Lássunk egy példát. Verekedés történt. A nyomozás azt igyekszik megállapítani, hogy ki a verekedés kezdeményezője. A tanuk a következő vallomásokat teszik:

1. Károly megütötte Lajost.
2. Károly megütötte Lajost, és Lajos késsel támadt Károlyra.
3. Ha Lajos késsel támadt Károlyra, akkor Károly megütötte Lajost.
4. Ha Károly megütötte Lajost, akkor Lajos nem támadt késsel Károlyra.
5. Lajos késsel támadt Károlyra, de Károly nem ütötte meg Lajost.
6. Vagy Károly ütötte meg Lajost, vagy Lajos támadt késsel Károlyra (kizáró diszjunkció értelmében).

Milyen viszony van a fenti állítások között? Vannak-e közöttük összeegyeztethetetlenek (ellentmondók, illetve ellentétesek)? Mennyire valószínű Károly, és mennyire Lajos bűnössége?

Jelöljük az ítéleteket: K = Károly megütötte Lajost
L = Lajos késsel támadt Károlyra

Az egyes tanúvallomások:

1. K
2. $K \wedge L$
3. $L \rightarrow K$
4. $K \rightarrow \overline{L}$
5. $L \wedge \overline{K}$
6. $K \barwedge L$

A formulák értéktáblázata:

	K	L	1	2	3	4	5	6
			K	$K \wedge L$	$L \rightarrow K$	$K \rightarrow \overline{L}$	$L \vee \overline{K}$	$K \barwedge L$
I.	i	i	i	i	i	t	i	t
II.	i	t	i	t	i	i	t	i
III.	t	i	t	t	t	i	i	i
IV.	t	t	t	t	i	i	i	t

Látható, hogy a hat állítás összeegyeztethetetlen. Nincs K-nak és L-nek olyan értékkapcsolata, amely mellett mind a hat állítás igaz. Válasszuk ki azt az esetet, amely a legtöbb igaz ítéletet tartalmazza. Tekintsük ezek igazságát valószínűbbnek. A legtöbb „i" a II. sorban van. Kiszűrve az ebben az esetben téves ítéleteket, megmaradnak a következők:

1	3	4	6
K	$L \rightarrow K$	$K \rightarrow \overline{L}$	$K \barwedge L$
i	i	t	t
i	i	i	i
t	t	i	i
t	i	i	t

Milyen viszony van ezen ítéletek között? A táblázatról leolvashatók a következők:

K ítéletnek alárendeltje $L \rightarrow K$

$K \barwedge L$ ítéletnek alárendeltje a $K \rightarrow \overline{L}$

Tehát K és $K \uparrow L$ ítélet a két legerősebb állítás. E két ítélet között függetlenségi viszony van. Feltételezve e két ítélet igazságát a modus ponendo tollens alapján levonható zárótétel:

$$K$$

$$K \uparrow \bar{L}$$

Tehát: L

Így a nyomozás Károly bűnösségét és Lajos ártatlanságát ($\bar{L}$ = Nem igaz az, hogy Lajos késsel támadt Károlyra) valószínűsíti.

АНАЛИЗ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ВЫСКАЗЫВАНИЯМ МЕТОДАМИ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Каталин Г. Хаваш

В традиционных логиках рассмотрение соотношений высказываний обычно сужается до анализа соотношения категорических высказываний, изображаемого логическим квадратом. Недостает дефиниции понятия «соотношения высказываний», раскрытия его содержания, объёма.

Соотношения между высказываниями — в экстензиональной логике — соотношения между истинными значениями высказываний. В работе дается ответ, во-первых, на вопрос о том, насколько правомерно раздробление объема понятия «отношений зависимости между высказываниями» на отношения тождественности, подчиненности, подчинения, противоположности, противоречия, подчиненности-противоположности. Используя средства современной логики, автор показывает, что если под соотношением высказываний понимать соотношение между такими высказываниями, которые могут принимать и истинное и ложное значение (что означает исключение круга тождественно истинных и тождественно ложных высказываний), то деление традиционной логики можно считать исчерпывающим, вскрывающим полный объем тех отношений, которые возможны как между простыми, так и между сложными высказываниями.

Вторая часть работы показывает современные логические методы установления отношений между сложными высказываниями (метод таблиц, использование совершенной нормальной дизъюнктивной формы). В работе формулируются правила, с помощью которых с совершенной нормальной дизъюнктивной формы высказываний может быть прочитано соотношение высказываний.

В третьей части работы дается метод, с помощью которого исходя из совершенной дизъюнктивной нормальной формы какого-либо высказывания можно найти высказывания, находящиеся с ним в отношения различия и содержащие не более тождественного числа переменных.

THE STUDY OF RELATIONS BETWEEN PROPOSITIONS BY METHODS OF MATHEMATICAL LOGIC

Katalin G. Havas

In treatises of traditional logic the analysis of relations between propositions is ordinarily limited to the discussion of relations between categorical propositions likely to be described by logical squares. The definition of the concept of „relations between propositions" is missing, so is the disclosure of its contents and scope.

The relations between propositions are in the extensional logic relations between truth-values of propositions. The paper answers first the question how far it is justified to divide the range of the concept „dependence relations between propositions" to rela-

tions of equivalence, subordination, superposition, opposition, contradiction and subordinate opposition. By availing himself of the methods of modern logic, the author proves that if we understand by relations between propositions relations between such propositions which can be both true and false (i. e. we exclude the group of valid and inconsistent propositions), then the subdivision of the traditional logic was exhaustive, for it disclosed the full range of those relations which are possible both between simple and compound propositions.

The second part of the paper presents modern methods of logic to define relations between compound propositions (tabular method, use of the perfecte full disjunctive normal form). It establishes the rules by which the relation between propositions can be read pout from the perfecte disjunctive normal form of propositions.

In the third part of the paper there is a method enabling us to find, starting from the perfecte disjunctive normal form of a proposition, propositions which are in different propositional relations with it and contain variables no more than the given proposition.

A dráma alapvető sajátosságáról

KOLOSI TAMÁS

Míg a feltörekvő polgárság, például az Erzsébet-korban, a színjátszókban és a színjátékban szövetségest keresett és talált, addig a megszilárdult burzsoázia a színházat már csupán eszközül kívánta felhasználni: üzleti vállalkozássá, a szórakoztató ipar egyik bástyájává tette. A színjáték, a piactérről a kőszínházakba szorulva, elvesztette tömegkommunikációs jellegét, és ezzel szoros összefüggésben, a színész, aki egykor a társadalmi változások propagátora volt, ismét visszavedlett komédiássá.

A színjátéknak ez a degradálódása, s az ezzel párhuzamosan a XVIII. század végén és a XIX. század elején kialakuló könyvdráma a dramaturgiában is fordulópontot jelentett. Az irodalom előtérbe kerülése kialakította a dráma irodalomcentrikus szemléletét, ami együtt járt azzal, hogy a dramaturgia irodalmi elemzéssé vált. Mindez egy valóságos élettény számos részletében helyes, de alapvetően hibás értelmezéséből fakadt: annak a figyelmen kívül hagyásából, hogy a dráma lényegileg elválaszthatatlan a színházművészettől. Ez a helytelen felfogás napjainkban is él.

Színház és dráma tényleges kapcsolatának felvázolásához először is vegyünk szemügyre néhány idevágó, a művészet differenciálásáról szóló közkeletű elméletet. Egyfelől „A művészeti ágazatok kérdéseit hosszú időn keresztül az esztétikusok ... igen szűkösen, elvontan, elégtelenül tették fel. Főleg az a kérdésfeltevés uralkodott, hogy miképpen, milyen nézőpontokból lehet felosztani a különböző művészeteket. Mi legyen az az elv, amelynek segítségével, hogy úgy mondjam, különböző fiókokba, skatulyákba lehet gyömöszölni a művészeteket. Ez az összefüggés azonban meglehetősen vulgáris: mindenekelőtt azért, mert pusztán formális logikai kérdést lát a művészetek és a — nekik megfelelő — ágazati esztétikák összefüggésében."[1] Egy másik végletes felfogás szerint „a művészetben ... csak olyan egységes képződményt, alakulatot szabad látni, amelyben az, hogy zene-e vagy festészet, az, hogy szobrászat-e vagy építészet, hogy irodalom-e vagy táncművészet, nem jelent semmi lényeges különbséget".[2] S bár vitathatatlan tény, hogy századunkban az egyes műfajok között nehezebb biztos határvonalat húzni, mint néhány száz évvel ezelőtt, és az is kétségtelen, hogy ez a színjátékművészet vonatkozásában a legnehezebb, ahol a különböző műfajok sokszor „besegítenek" a receptív élmény teljességébe, már a józan ész és a mindennapi gyakorlat is szembeszegül a műfajok és műnemek ilyenfajta összeolvasztásával.

[1] Szigeti József: *Bevezetés a marxista—leninista esztétikába.* II. Kossuth 1966. 63.
[2] *Uo.* 65. o.

A dráma alapvető sajátosságának feltárásához tehát sem az általános művészet differenciálatlan felfogása, sem az egyes művészeti ágazatok formális kritériumok alapján való „megkülönböztetése" irányából nem vezet út.

Az egyetlen lehetséges út a műalkotások társadalmi funkciójuk szerinti differenciálása. De nem Hans Sedlmayer bár ontikus, de formalista, strukturalista nyomvonalán, amely szerint „ahhoz, hogy tudjam, mit képes a művészet mint társadalmi funkciót teljesíteni, előbb tudnom kell, mik a műalkotások".[3] És — a sedelmayeri idealista szemlélettel szemben — természetesen nem is egy praktikus-funkcionalista irányban. Mindezt — röviden, mivel itt nem térhetünk ki és nem is térünk ki általában a műalkotások társadalmi funkciójára — előljáróban le kellett szögeznünk, mielőtt tulajdonképpeni témánkra a drámai specifikumok kérdésére rátérnénk.

A dráma alapvető sajátossága egyrészt az, hogy alkotási folyamata a legközvetlenebb kapcsolatban van a közönséggel, másrészt — ezzel összefüggésben — az, hogy hatása is a legközvetlenebb. E kettős közvetlenség oka, hogy nem otthon, papucsban olvassuk, mint a regényt, nem az utcán sétálva, vagy egy kiállítás termeit járva individuálisan szemléljük, mint a képzőművészet alkotásait, nem egy pontosan meghatározott és a műélvezet pillanatában már megmerevedett anyagot nézünk, mint a film esetében, hanem közösségbe gyűlve, a művet is befolyásolva, társadalmilag „fogyasztjuk" a színházban.

Ez viszont felhívja a figyelmet a recepiens, a befogadó szerepére is. „A színházművészeti alkotás mindig ugyanazon a helyen, ugyanabban az időben összegyűlt nézők előtt és velük közvetlen kölcsönhatásban valósul meg. A színjáték a színjátszók és a közönség ünnepi találkozása."[4]

Mikor az ágazatok differenciálásánál a funkcióból nem mint formális, hanem mint dialektikus kritériumból indulunk ki, akkor ezzel természetesen azt is tételezzük, hogy a funkció, vagyis a társadalmi hatás, azaz, tovább szűkítve, a közönséggel való való kapcsolat, minden művészetnél elsődleges. A közönség szerepét általában vitatni manapság már igen naiv dolog lenne. Jelentőségét igen jól emeli ki például Nicolai Hartmann, amikor a műalkotás négytagú relációjáról ír, melynek egyes tagjai a produkáló szubjektum, a „szellemmel feltöltött anyag", a szellemi tartalom valamint a recepiens, azaz a befogadó átélése.[5] Az esztétika tehát általánosságban sem kapcsolhatja ki vizsgálatából a közönséget, de ez a kapcsolat a legszorosabb éppen a drámánál. Már Hegel észreveszi a drámának azt a sajátosságát, hogy itt a többi művészettel szemben sokkal nagyobb szerepe van a közönségnek; mint igen szellemesen rámutat: „A drámai költőnek is megmarad az a kiútja, hogy megvesse a közönséget, de akkor épp legsajátabb hatásmódjának tekintetében mindig eltévesztette a célját."[6] Miért? Egyrészt azért, mert valamennyi műalkotás közül egyedül a színjátéknál kerül a közönség közvetlen kapcsolatba a művel és hat közvetlenül is a műre. A drámaírónak tehát előre „bele kell kalkulálnia", hogyan fog reagálni a közönség.

Balázs Béla a drámát és a filmet összehasonlítva arról ír, hogy „a színpadon lejátszódó színdarabok világa akkor is el van zárva előlem, ha fenn

[3] Hans Sedlmayer: *Kunst und Wahrheit. Problem der Interpretation.* Rohwolt, 1963. 145. o.

[4] Hont Ferenc: *Bevezetés a színházesztétikába.* In: *Marxista—leninista esztétika IV.* MSZMP PB Marxizmus–leninizmus Esti Egyetem kiadása é. n.

[5] Vö. Nicolai Hartmann: *Ästhetik.* Berlin 1953.

[6] Hegel: *Esztétikai előadások III.* Akadémiai Kiadó, 1956. 381. o.

ülök a színpadon a színészek között, vagy ha a színpad arénája körül van véve nézőkkel, mint a cirkuszban. Mert akkor sem lehetek én részese a cselekményeknek. A szereplők hozzám nem szólnak, engem nem vesznek tudomásul. Jelenlétemmel zavarhatom a mű kompozícióját, de a kompozíció elemévé nem válhatok soha."[7] Ténylegesen a színháznak — s általában az előadóművészetnek — nem állnak rendelkezésére olyan eszközök, mint a plánozás, hogy a néző szemszögéből láttassa az eseményeket, színészei azonban igenis a nézőkhöz beszélnek, és a nézők jelenléte teszi értelmessé azt, hogy ott fenn a színpadon vagy ott lenn az arénában művészetüket gyakorolják, művészi alkotásokat adjanak elő, vagy, bocsánat a profánságért, az oroszlán elé vessék magukat. A néző befolyása — a mű egyszeri, élő és megismételhetetlen volta miatt — itt a legjelentősebb. Nemcsak arra hat, hogy mit játszanak, hanem arra is, hogy hogyan, tőle is függ, hogy ugyanannak a darabnak egyik előadása jobban, a másik kevésbé sikerül. A közönség ítélete az adott pillanatban dönt. Ebből következik, hogy miért nevezetesebb egy-egy színházi bukás, mint, mondjuk, egy irodalmi vagy képzőművészeti. Az utóbbiak esetében ugyanis a közönség később módosíthatja ítéletét, a színielőadásnál azonban erre nincs lehetőség. A bukás természetesen nem mindig a drámának szól — amikor Csehov *Sirálya* a pétervári bemutatóján megbukott, Nyemirovics-Dancsenkó azonnal rámutatott, hogy a bukás oka nem maga a darab, hanem a Csehovhoz nem illő, elavult stílusú előadás.[8]

A dráma tehát a lényegénél fogva elválaszthatatlan a színháztól, a színjáték egészétől. Ezt alátámasztja (jóllehet önmagában persze még nem bizonyítja) a dráma története is. A dráma hosszú időn keresztül csak színpadon létezett, papíron csak a színészi munka fogalmakban leírható részét, a szöveget, a dialógust rögzítették; a leírt, az ún. könyvdráma csak a múlt században alakult ki. Mégpedig nem azért csak ekkor, mintha a technikai előfeltételek előbb hiányoztak volna (hiszen éppúgy rendelkezésre álltak, mint egyéb irodalmi alkotások esetében), hanem azért, mert nem volt meg az az igény, hogy a drámát könyvalakban is eljuttassák a közönséghez. Ennek mélyebb okára — azaz arra, hogy a színpad az egész drámai szerkezet része — mutat rá Hegel: „A drámában elesik az eposzban a maga totalitása szerint rajzolt világállapot, s hogy a lényeges drámai tartalmat szolgáló egyszerűbb összeütközés szembeszökő, még csak azt a további okot hozom fel, hogy a drámában egyrészt legnagyobb része annak, amit az epikai költőnek, elidőző nyugalmában le kell írnia a szemlélet számára, a valóságos előadásra hárul . . ."[9]

A drámai mű másik lényegi sajátossága a drámai összeütközés: „. . ha azonban az emberi érzésnek és tevékenységnek ez a lényeges tartalma drámainak akar feltűnni, akkor egymásnak ellenszegülő, különböző célokra kell különülnie".[10] A jó dráma mondanivalója, az igazság nem a szembenálló felek egyikének vagy másikának oldalán van, hanem kettőjük harcából szintetizálódik. Ide tartozik még, mint erre Lukács György mutatott rá fiatalkori munkájában, „a paradox, intellektualiter össze nem egyeztethető követelmények érzéki egyesítése, érzéki szimbólumokban való feloldása".[11] A végső igazság

[7] Balázs Béla: *A film*. Gondolat, 1961. 53. o.
[8] Vö. Hevesi Sándor: *Az előadás, a színjátszás, a rendezés művészete*. Gondolat, 1965. 371. o.
[9] Hegel: *i. m.* 374. o.
[10] *Uo.* 368. o.
[11] Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*. Franklin, 1911. 20. o.

tehát nem gondolatilag, hanem érzékileg megfogalmazva jelentkezik. Ennek a gondolatnak újszerűsége csak akkor válik világossá, ha észrevesszük, hogy itt nem csupán arról van szó, hogy a dráma érzékileg jelenít meg, hanem sokkal inkább arról a sajátosságáról, hogy más síkon ábrázolja az ellentéteket, és más síkon a feloldást. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az ellentétes erők hordozói nem érzékileg ábrázolt figurák lennének, hiszen ez lehetetlen, és ezt a felfogást Lukácsnak még fiatalkori, szellemtörténeti beállítottságú munkájában is túlzás lenne feltételezni, hanem az a tény nyer itt gondolati megfogalmazást, hogy a drámában olyan erők kerülnek a műalkotás egysége folytán szintézisbe, melyek pusztán gondolati síkon egymással összeegyeztethetetlenek. Ugyanerre a tényre hívja fel a figyelmet *Valóság a színpadon* c. írásában Hont Ferenc is: „a dráma lényege a drámaiságot, drámai cselekményt tartalmazó látomás".[12]

A dráma szövege ennek az érzékileg megjelenített konfliktusnak azonban csak az egyik formája. Ennek bizonyítására vizsgájluk meg a dráma struktúrájának egy másik elemét. Nem kép és jelentés megengedhetetlen elválasztása, ha tételezzük, hogy minden dráma — természetesen szoros, szétválaszthatatlan egységben — három szintet foglal magában: az érzéki, a pszichológiai és a gondolati-eszmei szintet.

A drámai szövegben leginkább eleve meghatározott a gondolati-eszmei tartalom. Értelmezési eltérések természetsen lehetségesek, viszont Sedlmayer téved, amikor azt írja, hogy „az interpretációnak csak egy helyes módja van, mégpedig az, amely egyben a legteljesebb hatásúnak bizonyul",[13] ugyanis nem az interpretáció módja, hanem az interpretált eszmei tartalom a meghatározott. Ha a művet más eszmei tartalommal viszik színre, akkor tulajdonképpen nem ugyanazt a drámát adják elő. Álljon itt két ellentétes példa. 1938-ban a németek fasiszta Hamlet-előadást produkáltak. Nyilvánvaló, hogy a horogkeresztes Fortinbras nem Shakespeare művének hőse. A másik példa: szintén a harmincas években munkásszínjátszók úgy akartak előadni egy divatos népszínművet, hogy a háttérre újságcikkeket, filmrészleteket vetítettek volna a parasztság valódi helyzetéről. Nyilvánvaló, hogy itt sem már az eredeti — édes-bús paraszti romantikájú — mű állott volna előttünk.

A második, a pszichológiai sík esetében már nem beszélhetünk arról, hogy eleve meghatározott lenne. A hősök pszichikus viselkedése, pszichológiai reakcióik részben megírhatók a dialógusokban, részben megadhatók a rendezői utasításokban, részben azonban csak a színpadi előadáson alakulnak ki. S ha már szót ejtünk a rendezői utasításokról, tisztáznunk kell azt, hogy a rendező szó szerint véve is csupán utasításokat ad a színpadi előadásra, a művészi megformálás a színészre marad. (Ez alól természetesen kivétel a brechti V-effekt azon eleme, amikor az utasítások megjelennek a színen.)

Az írott mű által legkevésbé meghatározott az érzéki szint, jóllehet írásos formájában — a dialógusokban — első megközelítésre csak ez áll előttünk. A dialógusokon kívül azonban mindazok a hang-, szín-, forma-, tér- és játékbeli effektusok, melyeket a színpad felhasznál, művészi szinten ugyancsak nincsenek a szövegben megformálva. Mindezek nélkül pedig maga a mű csak torzó.

A konfliktus érzéki megjelenítésében tehát jelentős szerep jut a le nem

[12] Hont Ferenc: *Valóság és dráma*. Színháztudományi Intézet Kiad., 1964. 233. o.
[13] Sedlmayer: *id. mű* 159. o.

írt, hanem csak a színpadon, a színjátékban, az előadásban megszülető momentumoknak. Nem áll tehát az, hogy „... a színdarab befejeződik a megírással. Előadásának minden lehetősége már eldőlt és benne rejlik. A művet tisztán visszadó előadás a drámához és hatásához semmi döntő és új elemet nem tesz hozzá, csak felébreszti a benne szunnyadó életet, megvalósítja a költő álmait."[14]

Szöveg és előadás szoros egységéről vallott — és a dráma közkeletű fogalmát tulajdonképpen kiszélesítő — felfogásunkat alátámasztja Arisztotelész véleménye is, aki — hat szétválaszthatatlan alkotó elemének a történetet, a jellemeket, a nyelvet, a gondolkodásmódot, a díszletezést és a zenét sorolva fel[15] — a tragédia szerves részének tart olyan elemeket, amelyek csak az előadás során kerülnek bemutatásra. Erre a szétválaszthatatlanságra Hegel többször is felhívja a figyelmet, hangsúlyozva a színpadi játék meghatározó voltát. Szerinte a görög tragédiák „épp azért nyújtanak teljes kielégülést, mert a maguk korában éppenséggel a színpad számára készültek",[16] azaz — általánosságban —: „a költőnek, hogy valóban drámai legyen, lényegileg az élő előadást kell szem előtt tartania, s jellemeit ennek értelmében, azaz a valóságos és jelen akció értelmében kell beszéltetnie és cselekedtetnie"[17]

De ugyanezt tanúsítják a költők önvallomásai is. Schiller például — 1797-ben — így ír Goethének: „Most, hogy a Wallenstein második felvonásának szerelmi jeleneténél tartok, nem tudok szorongás nélkül gondolni a színpadra és a darab színpadi rendeltetésére. Az egész mű felépítése megköveteli ugyanis, hogy a szerelmet — nem annyira a cselekmény révén, hanem inkább azáltal, hogy nyugodtan ragaszkodik önmagához és a szabadsághoz — a cselekmény többi részének (s ez nem egyéb, mint nyugtalan, tervszerű törekvés egy cél felé) minden céljával szembeállítsam, és ezzel bizonyos emberi kört kiteljesítsek. De a szerelem ebben a minőségben nem színpadi, legalábbis olyan értelemben nem, hogy az a mi ábrázolási eszközeinkkel és a mi közönségünk szemében megállja a helyét. A költői szabadság kedvéért tehát egyelőre száműznöm kell a színrehozás gondolatát."[18] Schiller ebben az időben még nem aktív színházi ember, mint később, amikor a weimari színház rendezője lesz, mégis felismeri dráma és költészet különbségét, s a *Wallenstein* esetében a költészet javára dönt. Felesleges itt arról meditálni, vajon ez-e az oka annak, hogy a *Wallenstein* drámai hatás tekintetében nem éri el a többi Schiller-dráma színvonalát. A lényeg — úgy vélem, világosan látható — az, hogy a drámai költő állandóan egy paradoxon rabja: vagy költő lesz, vagy színpadi ember. Ha drámát akar írni, az utóbbit kell választania — „Színpad nélkül nincsen dráma".[19] Ha a költőiségért feláldozza a színjátékot, éppen a drámát áldozza fel — hiába ír párbeszédben, mégis „csak" költeményt ír.

A drámairodalom legnagyobbjai valamennyien gyakorlati színházi szakemberek is voltak, napjainkban is elképzelhetetlen jó dráma anélkül, hogy szerzője, ha nem is közvetlen munkatársa a színháznak, legalább ne ismerné törvényeit. Hosszú példatár helyett ezúttal csak Madách Imrét említeném.

[14] Ottofritz Gaillard: *A dráma alaptörvényeiről.* Színháztudományi Intézet, 1961. 35. o.
[15] Arisztotelész: *Poétika.* Magyar Helikon, 1963. 18. o.
[16] Hegel: *id. mű* 389. o.
[17] *Uo.*
[18] *Goethe és Schiller levelezése.* Bp. 1963. 259. o.
[19] Lukács: *id. mű* 53. o.

Róla az a közhiedelem, hogy sohasem járt színházban. Ha színházon csak kőszínházat értünk, akkor ez feltehetőleg igaz. De tudjuk, hogy Madách igen jó ismerője, sőt talán szervezője is volt a Felvidéken gyakori misztériumjátékoknak. Ilyeténképpen világossá válik, hogy Madách miért olyannak formálta a *Tragédiát*, mint amilyen.

Amikor egy drámát olvasunk, önkéntelenül szcenírozunk is, tehát az olvasás élményét a drámai eszköztárral illuzórikusan színházi élménnyé igyekezünk változtatni. Más kérdés, hogy ez csak illúzió marad, és nem érheti el a teljességet. Ha valakinek nics színházi élménye, az olvasott drámát félig sem élvezheti — egyáltalán drámai élményei csak akkor lehetnek, ha színházi kultúrával rendelkezik.

A dráma esetében tehát bebizonyosodik: a színház nem nyomdaként funkcionál, vagyis nemcsak a mű terjesztésében van szerepe. Téves tehát az a felfogás, hogy „a színház . . . nem választható el az irodalomtól. Nemcsak azért, mert a dráma, mint irodalmi mű adja alapját, hanem történeti kialakulása miatt sem. Az irodalom mint előadás született, akkor, mikor egyrészt nagyon kicsiny volt az írni-olvasni tudók száma, s másrészt, amikor nagyon kevéssé tudta a műveletlen széles réteg, fantáziája segítségével, a szavakat képzetekkel, élménytartalommal feltölteni. S ezt helyette másnak — a színháznak — kellett elvégeznie."[20] A történeti alapokról való kiindulás itt részben helyes, hiszen a drámairodalom valóban a színjátékból nőtt ki, továbbá a színjáték ténylegesen hozzáadott (és, természetesen, ma is hozzáad) a drámához valamit, ami az olvasáskor a képzeletre van bízva. A tétel azonban a saját történeti adataiból sem következik, hiszen többek között éppen ezek bizonyítják, hogy a színház sohasem a dráma „nyomdájaként" működött.

Próbáljuk meg a drámának ezt a sajátosságát más műfajokéival összevetni. Vitathatatlan, hogy a képzőművészetben semmilyen ehhez hasonló jelenséggel nem találkozunk. Más a helyzet azonban az előadóművészettel, legyen az zenei vagy prózai. Mindkettő annyiban hasonló a színjátékhoz, hogy leírt és le nem írt anyaga szoros egységben van, továbbá egyiknek sem az az egyedüli feladata, hogy a közönség felé közvetítsen, hiszen mind a színész, mind az előadóművész hozzátesz az eredeti műhöz a saját tehetségéből, művészi felkészültségéből és szemléletéből. De a különbség is világos. Míg a *színjáték* elsődleges funkciója a *művészi újraalkotás*, a művészi megformálás, a teljes élmény kiváltása, addig az, hogy a leírt anyagot egy másik jelrendszerbe, a színjáték jelrendszerébe tegye át, csak másodlagos, vagy sokadlagos — az *előadóművészetnél* viszont a *más jelrendszerbe áttétel* az elsődleges. Akár a kottát adja elő a zenész, akár a verset, novellát az előadó, minden esetben más jelrendszerbe helyez át.

Van különbség a zenei és a prózai előadás között is — mégpedig éppen a jelrendszer tekintetében. „Világos, hogy a zenedarab a zeneszerző munkájának eredménye; a papíron maradt, kottára írt zenedarab azonban csak az előadás által válik átélhető műalkotássá, tehát bizonyos művészi alkotásoknál a produkció és a reprodukció bizonyos értelemben összefonódik egymással. Úgy van ez, mint amikor egy bizonyos fogyasztás egyszesmind termelés is."[21] A zenedarab csakis előadva juthat el a közönséghez, kotta formájában *műélvezetre*

[20] Nemes Károly: *A filmesztétika alapjai*. In: *Marxista—leninista esztétika IV.* id. kiad. 150. o.

[21] Szigeti: *id. mű* 128. o.

teljességgel alkalmatlan, a zenész munkájának (bár önálló művészi teljesítmény) elsődleges funkciója tehát, hogy a kotta jelrendszerét a közönség számára *élvezhető* jelrendszerre fordítsa le. Az irodalmi alkotás előadásánál annyiban más a helyzet, hogy az leírt formájában is alkalmas műélvezetre. Itt tehát nem élvezhetetlen jelrendszerből élvezhetőbe való áttételről van szó — az új jelrendszerben az előadó hangsúllyal, hangerővel, beszédritmussal stb. *újraértelmez*.

Abban az esetben, ha az előadóművész maga az alkotó, mint a mesemondóknál, a trubadúrok esetében vagy a zenei improvizációknál, akkor nem más jelrendszerbe való áttételről beszélünk, hanem arról, hogy eleve az előadás az, amely egyáltalán lehetővé teszi a műélvezetet. Itt tehát nem társszerzők valamiféle egységéről, hanem az azonosságukról van szó.

Ezek után még egy problémát kell tisztázni, jelesül azt, hogy a kifejtett felfogás nem értékeli-e le a drámaíró valódi jelentőségét, nem teszi-e a színpadi gépezetnek pusztán egyik csavarjává.

A drámaíró egy sajátos műfaj képviselője, ennek más műfajok törvényszerűségeitől messze elütő sajátos törvényei szerint alkot. A világirodalom összes nagy drámaírói — még ha szerzői oevre-jükben esetleg meg is találhatók más műfajok — csakis ebben az egy műfajban alkottak kiemelkedőt. Shakespeare-t stratfordi magányában felkérték, hogy írjon egy regényt, ő azonban ezt visszaútasította, mondván, hogy nem író, hanem színpadi szerző. A drámaíró érdemét nem lehet lebecsülni azzal, hogy — mint a mai színházi gyakorlat egyik véglete teszi — a színházművészetet csak a rendező művészetének tartják. Shakespeare vagy Euripidész, Ibsen vagy Miller jelentősége a *drámaíró jelentősége*, és ez nem csorbul azzal, ha tisztában vagyunk vele, hogy mi a dráma és mi a szerzőjének, illetve színészének a funkciója, mint ahogyan nem gyarapszik egy téves szemléleten alapuló felmagasztalással. A drámaíró, a színpadi szerző nem alacsonyabb kaszt, nem kevesebb, mint akár a költő, akár a festő vagy a zeneszerző. A zeneszerzőt sem nevezzük festőnek azért, hogy „felemeljük".

A görög antikvitásban a drámaíró és rendező még egy személy volt, és a didaszkáliák, a verseny-feljegyzések a szerzőket sohasem mint a tragédiák íróit, hanem mindig csak mint betanítókat tüntették fel: nem a szerzőséget, hanem a rendezői, betanítói tevékenységet tartották fontosnak.[22] A commedia dell'arténál sem a darab (vázlat) megírását, hanem a rendezést, illetve a társulat vezetését tartották a legfontosabbnak. A drámaíró szerepét csupán akkor abszolutizálták, amikor a dráma a színjáték egyik eleméből a köztudatban és részben a valóságban önállósult, irodalmiasodott. Ez az irodalmiasodás abban állt, hogy a könyvnyomtatás elterjedésével a dráma írott anyaga a kulturális piacon mint a színpadtól független irodalmi mű is megjelent. Ez a XVIII. századra tehető. A görög tragédiákat annak idején azért írták le, mert a versenyek kiemelkedő darabjait mint színházi alkotásokat akarták rögzíteni. Amikor tehát mindvégig azt igyekeztünk bizonygatni, hogy a dráma a színjátékkal szoros kapcsolatban alakult ki, és ebben a szoros kapcsolatban funkcionál mind a mai napig, amikor próbáltuk felvázolni azt, hogy a drámai mű mindig figyelembe veszi az előadás lehetőségét, akkor nem azt állítottuk, hogy az irodalmi anyagnak nincsen egy tényleges önállósulási folyamata az utóbbi

[22] Vö. *A görög irodalom világa*. Szerk. Borzsák István. Bp. 1966. 238. o. és Katona Ferenc: *Szabálytalan színháztörténet*. Korszerű Színház, 1967. 86. o.

évszázadokban. Ilyen önállósulási folyamat valóban létezik, és elsődleges oka a társadalmi munkamegosztás fejlődése, mely a színházi funkciókat is több személy között osztotta fel. Csupán arra szerettük volna felhívni a figyelmet, hogy a napjainkban elterjedt irodalomcentrikus drámaszemlélet helyére a leírt dráma és a színjáték kölcsönhatását figyelembevevő nézőpontot kell állítanunk.

ОБ ОСНОВНЫХ СПЕЦИФИЧЕСКИХ ЧЕРТАХ ДРАМЫ

Т. Колоши

В качестве критики литературно-центрического анализа драмы в работе дается очерк некоторых существенных черт тройственного соотношения драмы, театра и публики. Далее анализируются те факты, которые — помимо генезиса драмы — показывают и в настоящее время, что драма, несмотря на ее олитературение, сохраняет свою тесную связь с игрой-спектаклем, стремясь найти место спектакля-в-целм в системе искусств. На основании эстетического анализа, отправляющегося из общественной функции искусства, автор очерчивает специфические черты драмы, упоминая, во-первых, то, что драма первично воссоздает свой литературный материал, а не просто переносит его в иную систему знаков, и во-вторых, то, что драма разыгрывается перед судом публики.

THE FUNDAMENTAL CHARACTERISTICS OF THE DRAMA

T. Kolosi

The paper outlines some essential features of the triple relationship drama-theater-public as a criticism of the literary-centric examination of the drama. Thereafter it analyzes the facts proving over and above the genesis of the drama, even in our days, that notwithstanding its having been permeated by literature, the drama remained in close contact with the theatrical play, and is looking for the place occupied by the totality of the theatrical play in the system of arts. On basis of aesthetic speculations starting from the social function of art it delineates the specific features of the drama which, on the one hand, recreates its literary material not restricting itself to transpose only the same in another semantic system, and which is enacted before the tribunal of the public, on the other.

Prepozitivista tendenciák Condillac filozófiájában

ERDÉLYI ÁGNES

„. . . *a francia materializmus* nemcsak a fennálló politikai intézmények, valamint a fennálló vallás és teológia elleni harc volt, hanem éppúgy *nyílt, kimondott* harc a *XVII. század metafizikája és minden metafizika*, kivált *Descartes, Malebranche, Spinoza* és *Leibniz* metafizikája ellen. A *filozófiát* szembeállították a *metafizikával*, . . ."[1]

1. A felvilágosodás metafizikaellenességének történeti és logikai gyökerei

A francia egyetemeken még a XVIII. század közepén is a karteziánizmus volt a hivatalos irányzat. Ami azonban a valóságos filozófiai közéletet illeti, a század első évtizedei egyértelműen az angol hatás jegyében zajlottak. 1700-ban jelent meg Locke *An Essay Concerning on Human Understanding* c. műve franciául, Pierre Coste fordításában. Egymást követték a Locke-kal és Newtonnal foglalkozó írások. Voltaire 1734-ben megjelenő *Lettres philosophiques*-ja Anglia három évtizedes „felfedezésének" összefoglalását jelentette. Az angol hatás termékeny talajra hullott: a franciáknak megvoltak a hagyományaik — Bayle kritikái már a XVIII. század nagy metafizikakritikáit készítették elő. Bayle kritikája megingatta a metafizika biztonságát, a newtoni fizika kiűzte a metafizikát a természet kutatásából, a locke-i ismeretelmélet pedig már új kiindulópontokat nyújtott. Ezzel a metafizikai rendszerek elvesztették minden pozitív tartalmukat. „A metafizika a XVII. században (gondoljunk Descartes-ra, Leibniz-re stb.) még *pozitív*, profán tartalommal vegyült. Felfedezéseket tett a matematikában, fizikában és más határozott tudományokban, amelyekről úgy látszott, hogy körébe tartoznak. Ez a látszat már a XVIII. század elején megsemmisült. A pozitív tudományok különváltak a metafizikától és önálló köröket vontak."[2]

Az így kiüresedett metafizikai rendszerekkel való pusztán kritikai szembefordulást nevezem *negatív metafizikaellenességnek*. A XVIII. század metafizikaellenességének *történeti* gyökerei e negatív metafizikaellenességben keresendők. Bossuet már 1687-ben[3] figyelmeztet a „rosszul megértett karteziánizmus", az alapelvekkel szembeni szkepticizmus „veszélyére". Ezt a „veszélyt" 1700-ban, fordításának előszavában Coste már pozitíve fogalmazza meg Coste a locke-i kiindulás újdonságára hívja fel a figyelmet; Buffier[4] pedig 1717-ben már Locke *tudományos* jelentőségét méltatja. A newtoni tudománykoncepció győzelme végleg lejáratja a metafizikai hipotéziseket, Voltaire 1738-ban már a filozófiától is azt követeli, hogy csak tényekből induljon ki. A metafizika legátfogóbb *negatív* kritikáját Condillac-nál és La Mettrie-nél találhatjuk meg.[5]

[1] Marx—Engels: *A szent család. MEM* 2. köt. Bp. 1960. 123. o.
[2] *Uo.* 125. o.
[3] Bossuet 1687. május 21-ről keltezett levelét *(A un disciple de Malebranche)* G. Le Roy idézi *La psychologie de Condillac* c. művében, Párizs 1924. 8. o.
[4] P. Buffier: *Traité des vérités premières.* (1717.) (Művére Le Roy a fent említett munkájában hivatkozik.)
[5] Condillac: *Traité des systèmes.* (1749.) La Mettrie: *Abrégé des systemes pour faciliter l'intelligence du Traité de l'Ame.*

A folyamatot *logikailag* a következőképpen lehetne jellemezni: az önállósult fizika a valóságnak pontos és jó leírását adta, mégpedig anélkül, hogy metafizikai támogatásra szorult volna. A metafizika nem állta a tények pozitív kritikáját. Röviden: Descartes „idéal métaphysique"-jára egy „idéal positif"-nak kellett következnie. *A metafizikai spekulációk kora lejárt, biztos kutatási területet kell keresni a filozófia számára.* Ezt a területet az ember vizsgálatában vélték megtalálni. A XVIII. századi Franciaországban középpontba került a történelmi haladás, a cselekvő, történelmét alkotó ember problémája. A végső igazságot már nem az univerzumban, hanem az *emberi természetben* keresték. Ez a vizsgálat azonban megint csak egy metafizikai előfeltevésen alapult, nevezetesen azon, hogy az emberi természet *természeti.* Így végső soron ez is metafizikába, mégpedig az *emberi természet metafizikájába* torkollott. Erre a kiindulópontra tehát nem lehetett egy pozitív metafizikaellenes rendszert építeni.

A *pozitív metafizikaellenes* rendszer megalapozásához Locke mutatott utat a franciáknak.[6] Azt a biztos kutatási területet, amelyre egy pozitív metafizikaellenes rendszert fel lehet építeni, saját megismerőképességünk vizsgálatában jelölte meg, mivel csak a megismerőképesség és a megismerőképesség határainak ismerete biztosíthat bennünket arról, hogy nem bocsátkozunk olyan fejtegetésekbe, melyek kívül esnek ezeken a határokon.[7]

A felvilágosodás képviselőinek többsége azonban csak történetileg kapcsolódott Locke-hoz, s csupán az empirista pszichológiát vette át tőle. Pedig egyedül a megismerőképességünk vizsgálatára vonatkozó locke-i kiindulás *következetes* végigvitele tarthatja meg mindvégig metafizikaellenes attitűdjét, csupán így kerülhető el, hogy az ember vizsgálata metafizikába, az emberi természet metafizikájába ne torkolljék. Egyedül a locke-i kiindulás következetes végigvitelével érhető el, hogy ne csak a metafizikai *rendszerek* ellen folyjék a harc, hogy ne csak a természet kutatásából űzzék ki a metafizikát — hogy azután egy másik síkon visszacsempésszék —, hanem hogy a filozófia

[6] „A XVII. század teológiájának és metafizikájának negatív megcáfolásán kívül szükség volt egy *pozitív, metafizikaellenes* rendszerre . . . *Locke* írása ‚Az emberi értelem eredetéről' éppen kapóra jött a csatornán túlról." (Marx—Engels: *Id. mű* 126. o.) Marxnál a „pozitív, metafizikaellenes rendszer" terminus Locke művére vonatkozik.)

[7] Az előzetes ismeretkritika tulajdonképpen egy kifejtetlen, egy lépésben végrehajtott redukció. Nem megy végig lépésenként mindazokon az ismereteken, melyeket kétségbe kell vonni (vagy zárójelbe kell tenni), hanem rögtön egy biztos kiindulást keres, egy olyan pontot, amelyre támaszkodva meg lehet valósítani a rekonstrukciót.

Az ismeretkritika, amíg csak *ismeret*kritika, nem von maga után agnosztikus következményeket. Ameddig ugyanis csupán azokat a *biztos* ismereteket keressük (és csak a nem ilyen *ismereteket* vonjuk kétségbe), amelyekre a külvilágról való ismeretünket alapozhatjuk, addig, függetlenül a konkrét megalapozás *jogosságától*, mindig van *elvi* lehetőség ismereteink valamilyen szinten való megalapozására.

Ha viszont az ismeretkritika (még a redukció fázisában) metafizikai kétellyé bővül, ha előzetes ismeretkritika címén a külvilág realitását vonjuk kétségbe (nem pedig azon *ismereteink* bizonyságát, melyek erre utalnak), akkor *tartalmi* rekonstrukcióra nincs többé lehetőség, hacsak nem metafizikai előfeltevések alapján. Ekkor nem marad egyéb, mint valami kiüresedett tevékenység, funkció; a külvilágról szóló ismereteink megalapozatlanok maradnak. Ilyenkor szoktuk azt mondani, hogy az előzetes ismeretkritika agnoszticizmushoz vezet. Ez a következtetés azonban nem mindig jogos: előfordulhat, hogy az illető filozófus nem von le agnosztikus következtetéseket, hanem, konstatálva egyfelől azt, hogy ismereteinket a saját magának engedélyezett körön belül nem tudja megalapozni, másfelől azt, hogy ezek az ismeretek a mindennapi gyakorlatban nagyon is jól funkcionálnak, e két tény összhangját követelménnyé teszi.

pozitív felépítésében is megvalósuljon az a metafizikaellenesség, melynek *logikai* kulminációja a modern pozitivizmus.[8] Ezt a kijelentést szeretném részletesen igazolni Condillac filozófiájának ismertetésével, megmutatva egyfelől azt, hogy Condillac filozófiája *valóban* következetes végigvitele egy kritikusan metafizikaellenes — nevezetesen locke-i — kiindulásnak, másfelől azt, hogy — éppen ennek következtében — nagyfokú, főként *szerkezeti* hasonlóságot mutat a modern pozitivizmussal.

2. Condillac filozófiájának logikai felépítése (A pozitív metafizikaellenes rendszer)

Első művének, az *Essai sur l'origine des connaissances humaines*nek (1746) bevezetőjében Condillac kétféle metafizikát különböztet meg. Az első a természetről, a létezők lényegéről, a világ keletkezéséről és szerkezetéről tesz „dicsekvő" kijelentéseket, anélkül, hogy megelőzően kritikai vizsgálat tárgyává tenné az emberi megismerést. A második nem vállalkozik ilyen nagy feladatra de biztosabb talajra épít: az emberi *megismerőképességet és határait* vizsgálja, Ez utóbbit tartja „jó metafizikának", szóban forgó művében maga is ebből indul ki. Kiindulását — melyet *pszichológiai kiindulásnak* nevezhetnénk — a következőkben fogalmazza meg: „Az első tárgy, melyet soha nem szabad szem elől veszítenünk, az emberi lélek (esprit) tanulmányozása; nem azért, hogy felfedjük természetét, hanem hogy megismerjük működéseit, megfigyeljük, hogy ezek hogyan kapcsolódnak egymáshoz, és hogyan kell őket irányítani, ha meg akarunk szerezni minden tudást, amire képesek vagyunk."[9]

Ebben a munkájában Condillac még nem lép túl Locke-on: minden ismeretünk az érzetekből (sensations) származik — mondja —, és ezek az érzetek egyben külső dolgok reprezentánsai. Nem veszi tehát észre e megoldásnak azt a hiányát, amely a Berkeley-féle idealizmushoz vezethetett. Ha ugyanis minden ismeretünk az érzetekből ered, és ezek az érzetek egyben külső dolgokat is reprezentálnak, akkor fölmerül az a kérdés: honnan ered ez utóbbira vonatkozó ismeretünk, tudásunk. A condillaci álláspontról nem adható más válasz, mint hogy — mint minden ismeretünk — az érzetekből. Mivel azonban — Locke nyomán — minden formájában elveti a velünkszületettséget, ezt sem mondhatja, hiszen ha az érzetekben az érzetminőségen kívül még valami adva lenne, az -azt feltételezné, hogy érzeteinkről eleve valamilyen ismerettel rendelkezünk. Condillacnak tehát számot kellene adnia az érzetek exteriorizációjáról. Ha viszont ezt nem teszi meg — mint ahogyan ebben a művében még nem tette meg —, akkor nincs *joga* azt állítani, hogy az érzetek külső dolgokat reprezentálnak. Végkicsengésében az *Essai* . . . — Condillac szándéka ellenére — egy Berkeley-féle megoldásnak adott kiindulópontot.

Diderot a *Lettre sur les aveugles*-ben figyelmeztet erre a kettőségre. Világosan látja, hogy a Berkeley-féle idealizmus felé való elcsúszás elkerülhető, ha a külvilág létét „bizonyítjuk", azaz a külvilágot érzeteinkből rekonstruáljuk.

[8] Történeti kapcsolat Condillac és a modern pozitivisták között tudomásom szerint nincsen; a későbbiekben éppen a XIX. századi pozitivizmus felé történő közvetítést szándékozom megmutatni.

[9] Condillac: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, *Oeuvres Philosophiques de Condillac* (a továbbiakban: *Oeuvres)*. I. köt. 4. o. *(Corpus Général des Philosophes Francais XXXIII.* Párizs 1948.)

Condillac — valószínűleg Diderot hatására — felülvizsgálja a nézeteit, és új művében, a *Traité des sensations*-ban (1754) már abban a formában veti fel a problémát, hogy ha minden ismeretünk az érzetekből származik — azaz közvetlenül csak saját érzeteinket észleljük —, akkor hogyan érzékelhetjük a tárgyakat (s tulajdonságaikat) mégis önmagunkon kívül. E művében tehát Condillac kitűzi a tárgyi világ *ismeretelméleti rekonstrukciójának* programját.

A tárgyi világ ismeretelméleti rekonstrukciója a locke-i kiindulás következetes végigvitelének második fázisa. A tárgy fogalmának a pszichológiai genezisben való megragadása mögött viszont a *logikai* genezis problémája is meghúzódik, vagyis az a kérdés, hogy az objektivitásra utaló fogalmaink (külvilág, tárgy, tulajdonság stb.) hogyan definiálhatók a közvetlenül adott — a szubjektívban jelentkező — fogalmak segítségével.[10]

a) *A külvilág*[11] *imeretelméleti rekonstrukciója*

A Berkeley-féle megoldás után a „külvilág" fogalma logikai elemzésre szorult. Ennek próbált eleget tenni Condillac a *Traité des sensations-ban.* (A továbbiakban a magyar kiadásra — *Értekezés az érzetekről* — hivatkozom.) A félrevezető kettősséget elkerülendő eleve le kellett szögeznie, hogy az érzetben az érzetminőségen kívül semmi sincs adva, az érzetek semmiféle objektivitásról nem tudósítanak bennünket, teljesen szubjektívak, nem egyebek, mint „létezésünk módjai", „lelkünk módosulásai". A probléma az, hogy hogyan válnak az eredetileg szubjektív érzetek objektívakká, hiszen „Egyrészt minden ismeretünk az érzetekből ered, másrészt pedig érzeteink nem egyebek, mint létezésünk módjai. Hogyan láthatjuk akkor a dolgokat önmagunkon kívül? Valójában úgy tűnik, hogy nekünk csak különbözőképpen módosult lelkünket lenne szabad látnunk."[12]

A rekonstrukció condillaci módszerét az ismeretelméleti vizsgálódások területén végrehajtott gondolati kísérletnek lehetne nevezni. Elképzel egy szobrot, melynek alkata és szervezete ugyanolyan, mint az emberé. Érzékszervei is ugyanolyanok, de még semmilyen hatás sem érte őket, mivel a szobor külseje márvány, és ez elzárja előle a külvilágot. A kísérlet során az érzékszerveket külön-külön, majd együttesen életre kelti, és pontosan leírja, hogy melyik érzékszervünknek milyen és mennyi ismeretet köszönhetünk.

Az érzékszervek azonban csak alkalmi okok — mondja Condillac —, mi valójában lelkünk módosulásait érezzük. A probléma tehát a következő: hogyan tulajdoníthatjuk „lelkünk módosulásait" (az érzetminőségeket) a tárgyak-

[10] Condillacra is áll az, amit N. Goodmann a XVIII. századi angol empiristákról mond: „E filozófusok úgy gondolták, hogy inkább ismereteink földrajzához, semmint történetéhez járultak hozzá. Ami látszólag annak a kérdésnek kutatása volt, hogy bizonyos ideáink . . . hogyan származnak pszichológiailag bizonyos más ideákból . . ., leggyakrabban — úgy gondolom — egyszerűen annak a kérdésnek kutatása volt, hogy hogyan lehet az előző ideákat az utóbbiak alapján definiálni." *(Significance of Der Logische Aufbau.* In: *The Philosophy of Rudolf Carnap* (red. P. A. Schilpp); Illinois 1963. 558. o.)

[11] A „külvilág" kifejezés, bár szokásos, félrevezető, mert az ismeretelméleti vagy akár a pszichikai szubjektum helyébe a pszichofizikai szubjektumot csempészheti, amint azt például Rickert kimutatja: „A ‚külvilág' kifejezésnek, ha a *transzcendens* világra használják, nincs tulajdonképpeni térbeli jelentése. Csak átvitt értelemben értendő, mint a tudaton vagy tudattartalmon ‚kívüli' vagy ‚túllevő' világ." *(Gegenstand der Erkenntnis.* Tübingen 1921. 16. o.)

[12] Condillac: *Extrait raisonnée du Traité des sensations. Oeuvres.* I. köt. 325. o.

nak; vagyis: hogyan objektiválódnak a magukban véve teljesen szubjektív érzetminőségek.

Az objektiválódás folyamatát röviden a következőkben lehetne összefoglalni: az érzetminőségek — mivel a lélek létezési módjai — teljesen szubjektívak. Van azonban közöttük egy — a tapintásérzet (illetve egyik formája) —, amelyik arra ösztönöz bennünket, hogy érzeteinket önmagunkból („lelkünkből") kihelyezzük, előbb testünk egyes szerveibe, majd pedig — amikor már különbséget tudunk tenni saját testünk és más testek között — a testünkön kívüli térbe. A két lépésben végrehajtott ismeretelméleti rekonstrukciót (az érzet először az átvitt értelemben vett „külvilágba" kerül, azaz az érzet forrása elkülönül a *pszichikai* szubjektumtól, második lépésben pedig az érzet a szó tulajdonképpeni értelmében vett külvilágba helyeződik, más szóval az érzet forrása elkülönül a *pszichofizikai* szubjektumtól) Condillac a tapintásérzetre alapozza.[13]

A tapintásérzet kitüntetése nem újdonság, a talaj jól elő van készítve Condillac számára. A XVII. század végétől viták folytak a távolságérzékelés eredetéről, arról, hogy mennyiben köszönhető a látásnak és mennyiben a tapintásnak. Ehhez szorosan kapcsolódtak a Molyneux által felvetett probléma körüli viták (ha egy vakon született ember — aki tapintás útján megtanult különbséget tenni egy azonos anyagból készült és körülbelül azonos nagyságú kocka és gömb között — egyszerre látni kezdene, vajon a tapintás segítsége nélkül is meg tudná-e különböztetni a két testet?). A tagadó választ, hogy ti. a tapintás közbejötte nélkül sem a távolságról, sem az alakról vagy a nagyságról nem lenne biztos ismeretünk, Locke nyomán először Berkeley fogalmazta meg határozottan, Berkeley azonban soha nem gondolt arra, hogy a tapintásérzet ezen sajátosságaira egy valóságos külvilágot lehetne építeni. Berkeley hipotézisét 1728-ban Cheselden angol sebész egy jól sikerült szemoperációval kísérletileg igazolta. Franciaországban a Berkeley-féle álláspontot Voltaire népszerűsítette, de realista interpretációt adott neki, és ezzel előkészítette a condillaci megoldást.

Condillac, mint az első rész címe — *Azokról az érzékekről, amelyek magunkban nem ítélnek külső dolgokról* — is mutatja a teljesen szubjektív érzetekkel, vagyis a szobor azon érzékeinek (szaglás, hallás, ízlelés, látás) vizsgálatával kezdi az „Értekezés az érzetekről"-t, amelyek e szubjektív érzetek alkalmi okaiul szolgálnak.

Amikor a szobrot szag, hang, íz vagy fény éri, akkor ismeretei — mivel feltételeztük, hogy korábban semmilyen hatás sem érte — nem terjedhetnek az ezen ingerek hatására kialakult képzeteken túl. Azaz nem lehet képzete hatások hordozójáról, még akkor sem, ha hosszabb időn keresztül azonos hatások érik. (Tehát Condillac szerint a szag-, hang-, íz- és fényérzetek konstan-

[13] A tapintásérzet kitüntetésének indoklásában döntő különbség figyelhető meg az *Értekezés az érzetekről* első és második kiadása között. Míg az első kiadás csak a tapintásérzet közvetlenségében rejlő tárgyi sajátosságokra hivatkozik (erre a megoldásra a továbbiakban még visszatérünk), addig az 1777-es kiadás már olyan kifejezéseket használ a tárgy fogalmának megkonstruálására, mint „résistance", „sensation d'obstacle". Ez a különbségtétel igen fontos mozzanat a tapintásra alapozott rekonstrukció történetében. Ezt a vonalat viszi tovább az ideológiai iskola (Destutt de Tracynál például a tárgy fogalma úgy van meghatározva, hogy az, „ami akaratunknak ellenszegül"), és ilyen formában tartja meg folytonosságát Main de Biranon keresztül egészen Dilthey „Realität der Aussenwelt"-jéig.

ciája önmagában nem elégséges a hordozó fogalmának megalkotására.) A szobor, melyet szag-, hang-, íz- vagy fényhatások érnek, számunkra olyan szobor lesz, amelyik szagol, hall, ízlel vagy lát, *önmaga számára* azonban nem lesz egyéb, mint maga az illat, hang, íz vagy fény. Ez a szobor nem mondhatja azt, hogy én, mivel énjét nem tudja semmitől megkülönböztetni, énje „annak tudata, ami, és annak emléke, ami volt".[14]

A szobor megismerő tevékenységében a fordulat akkor következik be, amikor életre keltjük a tapintás érzékét. Ez kettős fordulópont: egyrészt szubjektumot, másrészt objektumot teremt. Condillac az érzetminőségek különbségén túlmenően is megkülönbözteti a tapintást a többi érzéktől. A tapintást a tapintásérzet tárgyi sajátosságaira (illetve e sajátosságok egyikére, a szilárdság, a „solidité" érzetére) alapozva tünteti ki.[15] A tapintásérzetnek a többi érzettől való lényegi különbségét abban látja, hogy nem valamilyen hatás eredménye, hanem magának a tárgynak és az érzékszervnek a kölcsönhatása; nem különül el a tárgytól, a tárgy közvetlenül gyakorol hatást. (Ha pl. hőhatás éri a bőrfelületet — a hőérzet a tapintásérzet egyik fajtája —, ekkor közvetlenül azt érzékelem, hogy *melegebb* vagy *kevésbé meleg*, mint az adott bőrfelület.)

A tapintásérzet tárgyi tulajdonságainak alapján a szoborban kialakul az én és a tárgy tudata, végbemegy a szubjektív érzetek objektiválódási folyamata. Az első tárgy, amelyet már mint tárgyat — nem mint lelke módosulását — érez, az saját teste, énje lesz. „Ha . . . tapogatja magát, a szilárdság érzete, mindenütt két olyan dolgot jelenít meg neki, amelyek kizárják egymást és ugyanakkor érintkeznek is, és szintúgy egyazon érző lény felel majd önmagának innen és túlról, *én vagyok, megint én vagyok!* Érzi magát teste minden részében. Azért nem esik meg vele már, hogy magát saját módosulásaival összetévessze. Nem meleg és hideg már többé, hanem meleget érez az egyik, hideget a másik részében."[16]

Amíg a szobor csak magát tapintja, önmagát tekinti az egyetlen tárgynak. Ha azonban valami külső dolgot érint, akkor „keze ugyan *ént* mond, de nem kapja ugyanezt a választ."[17] És ezzel elérkeztünk a tulajdonképpeni fordulóponthoz: a szobor kilép önmagából, kívülre helyezi létezési módjait; más szóval: érzetei alapján megkonstruálja a tárgyi világot. Ha a tapintás nem lenne kitüntetve az előbbi értelemben, akkor a tárgyak tapintása a szobor számára nem jelentene többet annál, minthogy azt hinné, Ő maga a keménység, hő stb., amit tapint. Miután azonban saját testét a tapintásérzetekből megalkotta, megvan az alapja arra, hogy azokból a tapintásérzetekből, amelyek nem a saját teste, megalkossa a tőle különböző tárgyat. Ezzel tehát — egyelőre csak tapintási — létezési módjait önmagán kívülre helyezte; saját tapintásérzeteit a tárgy tulajdonságainak fogja tekinteni.

Condillac további vizsgálatának tárgya az, hogy hogyan válik objektívvá, azaz a tárgy tulajdonságává a többi érzetminőség. Először a tapintás és a szaglás kapcsolatát vizsgálja.

[14] Condillac: *Értekezés az érzetekről.* Franklin, 1913. (Filozófiai Írók Tára XXVI. köt.) 38. o.

[15] A pszichológiai tárgykonstrukcióra és a tapintás tárgyi sajátosságaira vonatkozó modern nézetet l. V. Sz. Tyuhtyin: *A tárgy megvalósításának mechanizmusa és feltételei* c. cikkét az *O природе образа* c. kötetből (Moszkva 1963.) és Л. М. Веккер *Механизм формирования осязательных образов* c. munkáját (Moszkva 1960.).

[16] Condillac: *Értekezés az érzetekről.* 80. o.

[17] *Uo.* 81. o.

A tapintás előtt a szobor úgy ítél a szagérzetekről, hogy ő maga az a szag, amelyet érez. Amikor most visszakapja a szaglást, asszociációt épít ki a már megkonstruált tárgy és a szagérzet között. Az asszociáció alapja egy időben konstans viszony: a tapintott tárgy és a speciális szagérzet állandó együttjelentkezése. Az asszociáció kialakulásával a szobor pontosabb tudást szerez énjéről is; lokalizálja érzékszervét. Arcához közelíti, illetve arcától távolítja a „szagos tárgyat", és az érzet intenzitásának erősödéséből, illetve gyengüléséből arra következtetet, hogy ő ezt a szagot arcának egy bizonyos helyén, az orrban érzékeli. Vagyis, amit eddig lelke módosulásának érzett, azt most érzékszerve olyan módosulásának érzi, melyet a tárgy hatása váltott ki.

Tehát a szobor a szagokat most már mint a testek hatását érzi, úgy ítél, hogy a szag a test *tulajdonsága*. A következő állomás az, hogy a szagláshoz és a tapintáshoz hozzávesszük a hallást. A folyamat ugyanúgy zajlik le, mint a tapintás és a szaglás esetében. A szobor felfedezi magán a hallás szervét, és kialakít egy asszociációt a már meglevő tapintási (és esetleg szaglási) tárgykonstancia és a hangérzet között. Az asszociáció eredményeként a hangokat a tárgy tulajdonságainak tekinti. (Mindez ugyanígy áll az ízlelésre is.)

Bonyolultabb a helyzet, amikor a látást adjuk vissza a szobornak. Annak ugyanis, hogy a látási képet a szobor kihelyezi magából, nem a látási és a tapintási kép egyidejűségéből adódó asszociáció az elsődleges oka, hanem a látószerv felfedezése. Amikor a szobor a kezének mozgatásával lokalizálja látószervét, változást idéz elő a látási képben. Képzeljük el, hogy a szobrot fényinger éri; kezével megtalálja szemét — nem látja a fényt. Ha elveszi a kezét, újra lát. Tehát abban a pillanatban, amikor látószervét felfedezi, már tudja azt, hogy a látási kép oka rajta kívül van; anélkül tehát, hogy tapintási asszociációt építene ki. Azt a készséget azonban, hogy látási képei *adott*-tárgyakhoz kapcsolódjanak, feltétlenül a tapintás szerezteti meg vele. A látási és tapintási kép asszociációjának eredményeként úgy ítél, hogy a szín a tárgyak tulajdonsága, és ugyancsak ennek az asszociációnak az eredménye az, hogy alakról, nagyságról, kiterjedésről és távolságról tud ítélni.

Összefoglalva tehát: a tapintás és látás kapcsolata esetén a tárgykonstrukciónak két jól elkülöníthető mozzanata van: 1. a látási kép kihelyezése a külső térbe, 2. a látási kép adott, egyedi tárgyakhoz kötése s e tárgyak külső, térbeli viszonyainak meghatározása.

Ezekután Condillac rátér az öt érzék együttes vizsgálatára. Itt a látás már úgy szerepel, mint amely önmagában ítél kiterjedésről, alakról, nagyságról és térbeli viszonyokról — az már tisztázott, hogy minderre a tapintás tanította. A látás olyannyira dominál az orientációs tevékenységben, hogy „szobrunk minden bizonnyal azt hiszi majd, hogy a szagokhoz és hangokhoz a szem révén jut hozzá, ha egyszerre megadjuk neki a látást, a hallást meg a szaglást, és föltesszük, hogy ezt a három érzéket mindig együtt gyakorolja . . ."[18]

Tehát — állapítja meg Condillac végeredményben az öt érzékszerv együttes vizsgálatakor —, bár a szobornak komoly tévedései lehetnek ismeretei eredetét illetően, ez nem akadályozza meg abban, hogy jól orientálódjék, fellelje és kielégítse minden szükségletét. „Bárhogy is van a dolog, fölösleges neki erre nézve [ti. hogy ismereteink *valóban* tárgyakról vagy csak érzeteinkről tudósítanak] a nagyobb bizonyosság. Az érzékelhető tulajdonságok látszata elegendő ahhoz, hogy vágyait fölkeltse, megtanítsa, mint vi-

[18] *Uo.* 137. o.

selkedjék és boldoggá vagy boldogtalanná tegye; a tárgyaktól való függése pedig, amelyekre kénytelen a tulajdonságokat vonatkoztatni, nem engedi abban kételkedni, hogy vannak rajta kívül lények."[19] Ezzel Condillac tulajdonképpen a nem közvetlen realista ismeretelméletnek azt a szükségszerű gondolatát fogalmazza meg, hogy az *an sich* inadekvát ismeret is adekvát annyiban, amennyiben alapján olyan tevékenység folytatható, amely a létfenntartás követelményeinek megfelel.

b) *Az ismeretelméleti rekonstrukció logikai síkja*

Az *Értekezés az érzetekről* a külvilágról szóló fogalmaink (tárgy, tulajdonság, alak stb.) *pszichológiai genezisét* adja meg egy rekonstrukciós folyamatban.[20] A pszichológiai genezis mögött azonban az a kérdés is meghúzódik, hogy az *érzeteinkben közvetlenül adott tények* alapján *mennyiben jogos* közvetlenül nem adott dolgokra *következtetni*. A negyedik rész ötödik — „Azoknak az ítéleteknek bizonytalanságáról, melyeket az érzékelhető tulajdonságok létezéséről hozunk" szóló — fejezete kifejezetten ezzel foglalkozik.[21] Először arra a kérdésre keres választ, hogy mire következtethetünk pusztán a hangok, ízek, szagok és színek alapján. „Vannak-e hát a tárgyakban hangok, ízek, szagok, színek? Ki bizonyíthatja ezt be? . . ezek az érzékek magukban véve csak azokról a módosulásokról értesíthetik [a szobrot], amelyeket tapasztal."[22] Utána teszi fel azt a kérdést, hogy mire következtethetünk a tapintásérzetek alapján. A kiterjedést vizsgálja részletesen; azt, hogy mire lehet ésszerűen következtetni abból, hogy mi csak saját érzeteinkben észleljük. „Én nem mondom, hogy nincs kiterjedés, én csak azt mondom, hogy mi csak saját érzeteinkben észleljük. Ebből következik, hogy nem látjuk a testeket önmagukban. Lehet, hogy kiterjedtek, sőt talán ízesek, hangzók, színesek és szagosak, de lehet, hogy nem is olyanok . . . Ha nem volna tehát kiterjedés, az nem volna ok a testek létezésének tagadására. Ebből csak annyit lehetne ésszerűen következtetni, hogy a testek olyan lények, amelyek bennünk érzeteket keltenek, és amelyeknek tulajdonságairól nem állíthatunk semmit."[23]

Ezek a megfogalmazások már a pszichológiai genezis mögött meghúzódó *logikai genezis* problémájára utalnak. Hiszen az a kérdés, hogy a tudatunkban közvetlenül adott tények alapján mennyiben jogos közvetlenül nem adott dolgokra következtetni, nem más, mint hogy hogyan lehet az utóbbiakat az előbbiek alapján definiálni. A feladat tehát tulajdonképpen a külvilágról szóló fogalmaink elemzése.

Az ismeretelméleti rekonstrukció logikai síkja a nyelv logikai szerkezetének vizsgálatára szolgáló általános módszert igényel. Ez a módszer az érzetekről szóló *Értekezés*ben még implicit, Condillac azonban több későbbi, *tudományelméleti* és *logikai* jellegű művében *(De l'art de raisonner, De l'art de penser, La logique* és *La langue des calculs)* megpróbálja kidolgozni.

Tudományelméleti fejtegetéseiben Condillac azokra az elvi és módszertani

[19] *Uo.* 173. o.

[20] Condillac nemcsak az ismeretelmélet kardinális kategóriáinak kialakulását írja le, hanem olyan fogalmak pszichológiai genezisével is foglalkozik, mint „jóság", „szépség", „Isten". (*Uo.* 168—171. o.)

[21] *Uo.* 171. o.

[22] *Uo.* 171—172. o.

[23] *Uo.* 172. o.

problémákra akar választ adni, melyek a természettudományok fejlődése folytán a XVIII. században kiéleződtek. „Bár a mérleg Newton és Descartes között egyensúlyban volt, maga az a tény, hogy riválisa tudományos rendszerek léteznek, a dogma abszurditását sugallja."[24] A riválisa tudományos rendszerek hatására felmerülő problémák közül ekkor a tények, megfigyelések és elméleti feltevések, rendszerek viszonyának kérdése került középpontba.

Condillac szerint az igazi tudomány mindig csak a tényekből, megfigyelésekből indulhat ki: „Megfigyelt (constaté) tények, ezek a tudomány egyedüli alapjai."[25] „Tény" minden dolog, „amit észreveszünk". Ilyen kiindulás mellett arra a kérdésre kell választ adnia, hogy hogyan jutunk el a tényektől az elméleti feltevésekig. Ugyanis az elméleti feltevések rendszerezik úgy a tényeket, hogy azok a valóság szerkezetéről mondjanak valamit. De ha kiinduláskor csak tények állnak rendelkezésünkre, akkor ez körforgást eredményez, maga a rendszerezés előfeltételezi a rendszerezés eredményét.

A tények feldolgozását Condillac az evidenciára alapozza. Háromféle evidenciát különböztet meg: az érzéki evidenciát (évidence de sentiment), a tényevidenciát (évidence de fait) és az értelmi evidenciát (évidence de raison). A tudományos megismerést azonban csak az utóbbi kettőre alapozza. (Az érzéki evidencia egyébként a tényevidencia alesete, érzéki evidenciáról akkor beszélhetünk, amikor *saját magunk* megfigyelésekor tényevidenciánk van.) „Tényevidenciát nyerünk minden alkalommal, amikor mi magunk — saját megfigyelésünk által — győződünk meg a tényekről."[26] (Azt megengedi, hogy a tények leírása is lehet többé-kevésbé evidens.) Tényevidenciánk van például arról, hogy a nap fölkel, lenyugszik stb. „A tényevidencia . . . adja minden anyagát annak a tudománynak, amelyet fizikának nevezünk . . ."[27] A fizika pedig Condillacnál a tapasztalati tudományok összessége! „A fizika annak tudománya, ami rajtunk kívül (van és) érzékelhető."[28]

Ahhoz azonban, hogy elméleti, tudományos feltevéseket tegyünk, a tényevidencia nem elegendő, mindig az értelmi evidenciának kell kísérnie. Az értelmi evidencia két kijelentés azonosságának észrevevését jelenti. Condillac példája: annak a kijelentésnek az igazságáról, hogy „kettő meg kettő az négy". értelmi evidenciánk van, hiszen értelme azonos a „kettő meg kettő az kettő meg kettő" kijelentés értelmével.„Egyik a másiktól csak kifejezésben különbözik."[29]

A tapasztalati tudományok elméleti feltevéseire, következtetéseire ez úgy vonatkozik, hogy akkor vonhatunk le a megfigyelt tényekből elméleti következtetést, ha ez egy elméleti kijelentés formájában a fenti értelemben azonos a megfigyelési kijelentéssel vagy a megfigyelési kijelentések egy sorával. Azt azonban Condillac világosan látja, hogy a tapasztalati tudományok esetében egy elméleti kijelentés csak a megfigyelési kijelentések végtelen sorá-

[24] Ch. C. Gillispie: *The Edge of Objectivity. An Essay in the History of Scientific Ideas.* Princeton University Press, 1960. 157. o.

[25] Condillac: *Traité des systemes.* I. köt. 123. o.

[26] Condillac: *De l'art de raisonner.* I. köt. 620. o.

[27] *Uo.* 673. o.

[28] *Uo.* 619. o.

[29] *Uo.* 620. o. Condillac „értelem" és „kifejezés" megkülönböztetése nagyon emlékeztet a fregei „értelem" és „jelentés" megkülönböztetésre. (G. Frege: *Über Sinn und Bedeutung. Zeitscher. f. Philos. u. philos. Kritik,* 1893.) Érdekes, hogy — mint azt később látni fogjuk — Condillac az „azonosság paradoxonához" hasonló gondolatmenet eredményeként teszi meg a megkülönböztetést.

val lehetne azonos, ezért megengedi, hogy már bizonyos számú (esetleg egy) megfigyelés alapján következtetéseket vonjunk le, ezt a következtetést azonban azonnal konfrontálni kell a tapasztalattal. „Ha tehát egy megfigyelésből következtetést vonunk le, az értelmi evidenciát szükséges újabb tapasztalatokkal megerősíteni (confirmer)."[30] Az újabb tapasztalatokkal való megerősítést sikertelen falszifikációs kísérletnek kell értenünk, mivel Condillac szerint az, ha egy hipotézis szerencsésen magyaráz jelenségeket, még nem biztosíték arra, hogy a hipotézis jó, előfordul, hogy a tények hamis hipotézist támasztanak alá.[31] Condillac nemcsak elméletileg vizsgálja, hogy milyennek kell lennie a tudomány felépítésének, hanem egy konkrét tudományos rendszer elemzését is elvégzi a *De l'art de raisonner* harmadik könyvében, ahol Newton rendszerében mutatja be a tényevidencia és az értelmi evidencia együttjárását.

A továbbiakban Condillac arra a kérdésre keres választ, hogy ha egy elméleti kijelentés végtelen sok megfigyelési kijelentésnek felel meg, akkor hogyan dönthetjük el az elméleti kijelentés igazságát. Össze kell-e vetnünk az elméleti kijelentést minden esetben a tényekkel, vagy van más módszer is az igazság eldöntésére? Válasza szoros kapcsolatban van a tudomány nyelvéről és helyes felépítéséről alkotott véleményével.

Ahogy a korábbiakban erre már utaltunk, csak az olyan rendszert tartja igazán tudományosnak, amelyik jól megfigyelt tényekből indul ki. Az általános és elvont maximákból, valamint a hipotézisekből való kiindulást egyaránt elveti.[32] Kiindulásakor tehát a tudomány néhány — közvetlenül ellenőrizhető — megfigyelési kijelentésből áll.

Ezek a megfigyelési kijelentések az érzékelhető dolgok *analízisének* eredményei. A condillaci analízis tulajdonképpen az analízis és a szintézis egysége. Példája a következő: Késő éjszaka megérkezünk egy kastélyba, ahonnan hatalmas, de számunkra teljesen ismeretlen tájat lehet belátni. Kora hajnalban kinyitunk egy ablakot, és megcsodáljuk a táj szépségét. Egy pillanat alatt benyomást gyakorol ránk, még percekig csodáljuk, de ha becsukjuk az ablakot, nem tudunk számot adni arról, amit láttunk. Nyissuk ki újra az ablakot, de most már ne próbáljuk a dolgok sokaságát egyszerre felfogni, hanem minden részletet külön-külön nézzünk meg, egyiket a másik után. Most már el tudjuk mondani, hogy milyen részletei vannak a tájnak, de ezek a részletek nem állnak össze egésszé. Ahhoz, hogy vissza tudjuk adni azt, amit megfigyeltünk, az egymás után megfigyelt részleteket vissza kell helyezni abba az egyidejű rendbe, amelyből kiragadtuk őket.

Az analízisnek Condillac két fokát különbözteti meg. Az előbb az érzékelhető dolgok analízisére példa, ami „. . . nem más, mint egy tárgy tulajdonságainak megfigyelése egy szukcesszív rendben abból a célból, hogy a lélekben majd abba a szimultán rendbe helyezzük őket, amelyben léteznek."[33] Az első mozzanat, a szukcesszív sorban való rendezés, megalapozatlan, mivel itt Condillac hierarchiát tételez; az analízis és az analízis eredménye tulajdonképpen kölcsönösen egymást alapozzák meg.

Az analizis második foka a gondolkodás analízise, melynek révén egzakt ideákhoz, igaz ismeretekhez juthatunk. Ez voltaképpen ismereteink (fogal-

[30] *Uo.* 637. o.
[31] Condillac: *Traité des systèmes.* I. köt. 121. o.
[32] *Uo.*
[33] Condillac: *La logique.* II. köt. 376. o.

maink) olyan elemzése, melynek segítségével elkerülhetjük, hogy értelmetlen kijelentéseket tegyünk.

Visszatérve az eredeti gondolatmenethez: a megfigyelési kijelentések igazságát — amely megfigyelési kijelentések az érzékelhető dolgok analízisének eredményei — a tapasztalat dönti el. Condillacot az a probléma foglalkoztatja, hogyan lehetne a tudományos kijelentések igazságának eldöntését analitikussá tenni, azaz hogyan lehetne elérni, hogy a tapasztalati tudományok is olyan egzakttá váljanak, mint a matematika. (A matematika Condillac számára csak annyiban különbözik a többi tudománytól, hogy már „jól van kifejtve", azaz a matematikai kijelentések igazsága analitikus.)

Koncepciója a következő: akkor jutunk egzakt tudományokhoz, ha a tudomány nyelve „jól van megalkotva" (une langue bien faite): „. . . egy jól kifejtett tudomány nem más, mint egy jól megalkotott nyelv."[34] De hogyan érhetjük el, hogy a tudomány nyelve jó legyen? Az analízis segítségével. Condillac megköveteli, hogy az elméleti kijelentések értelmi evidenciával bírjanak (erről a korábbiakban már esett szó). Az azonban, hogy egy kijelentés bír-e értelmi evidenciával, nem látható be közvetlenül; ezért van szükség analízisre. Condillac példája az egzakt tudományra a matematika, mert „A matematika jól kifejtett tudomány, nyelve az algebra . . . a matematika, melyet ki fogok fejteni ebben a műben, alárendelt tárgya egy sokkal bővebb tárgynak. Arról van szó, hogy világossá tegyem, hogyan lehetne minden tudománynak megadni azt az egzaktságot, melyről azt hiszik, hogy kizárólagosan a matematika osztályrésze."[35]

A kijelentések értelmi evidenciája a kijelentésben szereplő fogalmak azonosságát jelenti. Ahol az azonosság közvetlenül belátható (vagyis a kijelentés formája „$A=A$"), ott nincs szükség analízisre. Az ilyen típusú azonosságot Condillac triviális azonosságnak nevezi. A tudományos kijelentéseknél azért van szükség analízisre, mert ebben az esetben nem triviális azonosságokról van szó, nem a szavak, *hanem az ideák azonosságáról.* „Két azonosságot kell megkülönböztetnünk, egyet a szavakban és egyet az ideákban; azt feltételezték, hogy minden azonos kijelentés triviális, mert minden szavakban azonos kijelentés valóban triviális; és nem is gyanították, hogy egy kijelentés nem lehet triviális, ha az azonosság csak az ideákban van meg."[36]

A matematikai bizonyítás mindig ilyen azonos kijelentések sorozata. Az analízis feladata az, hogy az ideák azonosságát, amely közvetlenül nem látható be, a szavak azonosságának formájára hozza, és így a kijelentés igazságát közvetlenül beláthatóvá tegye. Például azon kijelentés esetén, hogy „a háromszög a síknak három egyenes által határolt része", analízisnek kell alávetni a háromszög fogalmát, és kimutatni, hogy itt csak szavak különbségéről van szó, az idea ugyanaz, hiszen mi a síknak három egyenes által határolt részét *nevezük el* háromszögnek. (*Ugyanaz* az idom felel meg a „háromszög" ideájának, mint amely „a sík három egyenes által határolt része" kifejezés ideájának.) Így az eredetileg „$a=b$" formájú kijelentést lefordíthatjuk a triviális „$a=a$" kijelentésre, melynek igazsága már közvetlenül belátható.

[34] Condillac: *La langue des calculs.* II. köt. 420. o.

[35] *Uo.*

[36] *Uo.* 432. o. (Az ideák azonosságáról szóló elméletet Condillac Locke-tól merítette. Vö.: *An Essay Concerning on Human Understanding.* London 1690. IV. könyv, XII. fejezet 7.§)

Ezzel a módszerrel a tudományos kijelentés igazsága teljesen egzakt módon, a kijelentésben szereplő fogalmak analízisével eldönthető. Az analízis ugyanis „mindig meghatározza a szavak értelmét".[37] Egy tudományos kijelentés tehát akkor egzakt, ha analízis segítségével „azonos kijelentésre lefordítható".[38] Az azonos kijelentések sorozatán való haladást Condillac egy nem matematikai példán is bemutatja: a newtoni fizika kifejtésén. *(De l'art de raisonner,* harmadik könyv.)

Mint láttuk, Condillac a tudomány helyes felépítésére vonatkozó nézeteinek kifejtésekor kísérletet tesz a nyelv logikai analízisének mint általános módszernek kidolgozására. A tudomány elméleti kifejtése szerinte akkor helyes, ha olyan, mint egy jó nyelv, ha egyetlen szót sem használunk anélkül, hogy ne ismernénk az értelmét, és ha azonos kifejezések sorozatán haladunk. A nyelvi elemzést mint általános módszert a következőkben foglalja össze: „Minden nyelv egy analitikus módszer, és minden analitikus módszer egy nyelv. Ezt a két igazságot, amelyik legalább annyira egyszerű, amennyire új, már kimutattam; az elsőt nyelvtanomban, a másodikat pedig logikámban."[39]

A nyelv logikai elemzése és ezen keresztül bizonyos fogalmaink elemzése) az egyetlen módszer Condillac szerint, amellyel helyes tudományos ismeretekhez lehet jutni, mert egyedül ez biztosítja, hogy kijelentéseink valóban a külvilágról való tudásunkat fejezzék ki. Ez a módszer egyben lehetetlenné teszi, hogy értelmetlen kijelentéseket tegyünk a külvilágról, — Condillackal szólva — az érthetetlen „tudományos zsargont", a rossz értelemben vett metafizikát. Akik ezt a módszert nem követik, azok „üres fogalmakat és értelmetlen szavakat vesznek fel alapelvként, tudományos zsargont csinálnak maguknak, melyben látni vélik az evidenciát ... Gondolataikat képtelenség lenne analizálni, mivelhogy ezek a gondolatok maguk sem analízis művei."[40]

Ezzel a locke-i kiindulás következetes végigvitele elérkezett utolsó fázisához, amely nem más, mint a metafizikának mint *értelmetlen kifejezések halmazának* elvetése. Azt az utat, amelyik erre a konklúzióra vezet, a korábbiakban *pozitív metafizikaellenességnek* neveztük. A pozitív metafizikaellenesség tehát nem más, mint a kiinduló metafizikaellenes attitűd *bizonyítása*: a rendszer saját kiindulását igazolja. Kiinduláskor csak biztos tényekre *épített*, végeredményben kimutatta, hogy csak a tényekről szóló kijelentések *értelmesek*.[41]

[37] *Uo.* 403. o. Ez az a gondolatmenet, melynek eredménye az „értelem" és „kifejezés" megkülönböztetés.

[38] Condillac: *De l'art de raisonner.* I. köt. 630. o.

[39] Condillac: *La langue des calculs.* II. köt. 419. o.

[40] Condillac: *La logique.* II. köt. 378. o.

[41] A modern pozitivizmus metafizikaellenessége *szerkezetileg* nagyon hasonlít a condillaci pozitív metafizikaellenes rendszerre. A neopozitivisták *előfeltételezték*, hogy *csak a tudományos kijelentések értelmesek*, ennek bizonyítására dolgozták ki a verifikációs elvet; a verifikációs elv segítségével *bizonyítható* a kiinduló metafizikaellenes attitüd. A verifikációs elv segítségével a neopozitivisták azt határolják el *logikailag* a metafizikától aminek *ténylegesen* értelmét látják. Ezt a verifikációs elv többszöri átfogalmazása igazoljaezekre az átfogalmazásokra éppen azért volt szükség, hogy csakis a tudományos kijelentések legyenek értelmesek. (Vö. Nyiri János Kristóf: *Isteni beszédhibák. A neopozitivizmus valláskritikája. Világosság* 1967/5. sz.)

3. A prepozitivizmus „gyakorlata" — az ideológiai iskola

A condillaci pozitív metafizikaellenes rendszer logikailag implicit lehetőségeit történetileg az ideológiai iskola[42] valósította meg. A condillaci rendszer végső soron egy rekonstrukciós folyamattal igazolta saját metafizikaellenes kiindulását — az ideológusok azonban e rekonstrukció megalapozását még mindig túlságosan „metafizikainak" tartották. Műveikben — Condillac értelmezésén és bírálatán, valamint az aktuális politikai kérdéseken túlmenően — a rekonstrukciós folyamat *tudományos* megalapozására törekedtek. Ez a törekvés két fő vonalon haladt: a pszichológiai kiindulás tudományossá (a szó tulajdonképpeni értelmében *pszichológiaivá*) tétele mellett a rekonstrukciós folyamat *nyelvi-logikai* megalapozását is megpróbálták tudományossá tenni.

A pszichológiai kiindulás tudományossá tételét Cabanis[43] végzi el. A condillaci rendszerben mozogva a filozófia feladatát „ideáink analízisében" jelöli meg, mely analízis a tények megfigyelésén alapszik. Ebből az analízisből kiderül az, hogy minden ideánk (minden ismeretünk) az érzetekből ered. A továbbiakban azonban — mondja Cabanis — nem csak azt kell vizsgálnunk, hogy melyik érzékünknek mennyi és milyen ismeretet köszönhetünk, mert ez az egyoldalú vizsgálat végső soron azzal a „metafizikai" eredménnyel zárul, hogy minden ép érzékekkel rendelkező ember azonosan fog vélekedni a világról és nagyjából azonosan fog cselekedni — márpedig ez nyilvánvalóan téves eredmény. Ahhoz, hogy megmagyarázhassuk azt a tényt, hogy az emberek különbözőképpen vélekednek és cselekednek (Cabanis főként a morális cselekvést vizsgálja), meg kell vizsgálni azokat a valóságos idegi, fiziológiai folyamatokat, amelyekben a külvilággal való kapcsolatunk lejátszódik. Cabanis végez is ilyen vizsgálatokat, és ezzel távlatokat nyit az ideg- és az agyfiziológiai vizsgálatok előtt.

Cabanis Condillacot bírálva megjegyzi, hogy Condillac tulajdonképpen ott tévedett, amikor minden velünk születettséget elvetett: a testi adottságok ugyanis mégiscsak velünk születnek, és — bár nem ismeretek – nagymértékben befolyásolják az ismeretszerzés lehetőségét. Ha tehát a filozófia feladata ismereteink analízise, akkor ki kell mutatnia — vonja le a következtetést Cabanis — hogy megismerési folyamatainkat fiziológiai adottságaink határozzák meg. (Cabanis ezt úgy értette, hogy bizonyos fiziológiai adottságok *egyértelműen* meghatározzák a pszichés működéseket, sőt a morális cselekvést is! — és meg is kísérelte, hogy ezeket az összefüggéseket kimutassa.)

Az ideológiai iskola másik fő képviselője, Destutt de Tracy,[44] elfogadván a pszichológiai kiindulást (Cabanis kiegészítésével), a külvilág fogalmának megalapozását próbálja tudományossá tenni. Abból indul ki, hogy a tapintásérzet tárgyi sajátosságaira alapozott rekonstrukció tulajdonképpen meta-

[42] Az ideológiai iskola a XVIII. század utolsó évtizedeinek legnagyobb hatású filozófiai irányzata Franciaországban. A kor legjelentősebb filozófusai, politikusai, írói és tudósai tartoztak hozzá (Condorcet, Destutt de Tracy, Cabanis, Volney, Garat stb.). Maga az „ideológia" elnevezés de Tracytól származik (a félreértehető „metafizika" szó kiküszöbölésére javasolta). Azt a tudományt jelölte vele, amely ideáink elemzésével foglalkozik. Az ideológiai iskola képviselőinek társadalmi-politikai tevékenységéről l. F. Picavet: *Les idéologues*. Párizs 1891. 1. fej.

[43] Pierre Jean *Cabanis* (1757—1808) orvos és filozófus, az ideológiai iskola egyik vezető képviselője. Főműve: *Rapport sur le physique et le moral*.

[44] Antoine Louis Claude *Destutt de Tracy* (1754—1836) a századforduló legnagyobb hatású filozófusa Franciaországban. Legjelentősebb műve: *Élémens d'idéologie*.

fizikai alapokon nyugszik: semmi egyéb alapunk nincs arra, hogy a tapintás érzeteket az érzetminőségek különbségén túlmenően megkülönböztessük a több érzettől és biztosak legyünk abban, hogy a tapintható sajátosságok a *tárgyak* tulajdonságai, mint az, hogy a racionális metafizikák is éppen ezeket a tulajdonságokat tüntették ki mint az anyagi szubsztancia attributumait. Az a nézet, mondja de Tracy, hogy a kiterjedés vagy a szilárdság érzete inkább a tárgy tulajdonsága, mint a szag- vagy színérzet, egyedül erre támaszkodik. A rekonstrukció tulajdonképpeni feladata az, hogy a *pusztán* szubjektívban jelentkező fogalmaink segítségével definiálni tudjuk az objektivitásról szóló fogalmainkat. Ezért de Tracy egy olyan pontot keres, amelyik valóban csak szubjektív, de valamilyen módon utal az objektivitásra. Ezt az „akarat" és az „ellenállás" érzetében véli megtalálni. A továbbiakban ezen érzetek (illetve a róluk szóló fogalmaink) segítségével elemzi a külvilágról szóló fogalmainkat. (A tárgy fogalmát például — ahogyan erre a korábbiakban már utaltam — úgy határozza meg, hogy tárgy az, „ami akaratunknak ellenszegül".)

A filozófia feladatát de Tracy is ideáink analízisében látja. Ezt az analízist a *Principes logiques ou recueil de faits relatifs á l'intelligence humaine* című művében el is végzi. *Nyelvi-logikai* elemzésnek veti alá a külvilágról szóló fogalmainkat (elsősorban azokat, melyek a racionális metafizikáknak is alapfogalmai, mint „anyag", „tér", „idő" stb.). Elemzésének eredménye az, hogy a külvilágról szóló fogalmaink jogosultak mint *tudományos* alapfogalmak, minden egyéb használatban azonban jogosulatlanok, és metafizikai spekulációkhoz vezetnek.

Cabanis és de Tracy mellett az ideológiai iskola többi képviselője is szorosan kapcsolódott Condillachoz, bizonyos értelemben pedig az egész francia felvilágosodáshoz. Jelentőségük éppen abban áll, hogy a francia felvilágosodás gondolatvilágát közvetítették a XIX. század számára. (Közvetítő szerepük különösen termékeny volt, mivel a forradalom idején csaknem egy évtizedig ők voltak a hivatalos filozófiai irányzat. Részben ezzel magyarázható az, hogy a pozitivizmus olyan jó talajra talált a francia értelmiség körében.) Az ideológiai iskola közvetítő szerepe történetileg nagyon jól kimutatható: bizonyítható, hogy közvetlenül kapcsolódtak a francia felvilágosodáshoz, de bizonyítható az is, hogy a XIX. századi pozitivizmus sokat merített tőlük.[45]

Ez a történeti folytonosság azonban felvet egy problémát: hogyan lehetséges az, hogy a francia felvilágosodás gondolatvilága — annyi társadalmi-politikai változás után — aktuális maradt a XIX. század számára?

Az aktualitás valószínűleg annak köszönhető, hogy a filozófiával szembeni elvárások tekintetében a XVIII. század előlegezte a XIX. század igényeit. Nem azt kívánták már a filozófiától, hogy egy racionális világképben megalapozza vagy integrálja a tudományok tényeit, hanem annak módszertani megalapozását, hogy a világról szóló kijelentéseinkben *csakis* ezeknek a tudományos tényeknek van létjogosultságuk. Különösen élesek az ilyen megfogalmazások

[45] A pozitivizmus felé való közvetítés legszebben François Thurot-nál, az ideológiai iskola egyik jelentős, de elfelejtett képviselőjénél mutatható ki. Picavet mondja róla az idézett művében, hogy „egyike azoknak a szerény embereknek, akiknek munkáit felhasználják, de akiket nem szokás idézni". Főműve: *Introduction à la philosophie.* Terminológiájában nagyon közel állt Comte-hoz. Az igazi tudomány, a *pozitív* ismeret szerinte nem egyéb, mint jól megfigyelt tények sora, amely megengedi, hogy előrelássuk, milyen tényeknek kell bekövetkezniök. Ismereteinknek három fokát különbözteti meg: a teológiai, a metafizikai és a pozitív fokot (1799!). (Lásd: Jankovich Ferenc utószavát az *Értekezés az érzetekről* magyar kiadásához, 247. o.)

d'Alembert-nál *(Discours préliminaire de l'Encyclopédie* és *Essai sur les Élémens de Philosophie)* és Condillacnál, akinek egész prepozitivizmusa tulajdonképpen abban áll, hogy megpróbálja megadni ezt a módszertani megalapozást.

Ezzel a XVIII. század előkészítette a XIX. század tudományfilozófiáját, anélkül azonban, hogy *lapos pozitivizmusát* előkészítette volna. A tudomány náluk még nem helyettesítette a filozófiát, a filozófiának — a meghirdetett programon belül — még megvoltak a maga konkrét feladatai. Ezeket a feladatokat legvilágosabban Condillac jelölte ki, sőt kísérelte meg végrehajtani, ezért kapcsolódtak hozzá az ideológusok, akik ezeket a feladatokat elvégezve a „gyakorlatban valósították meg" Condillac prepozitivizmusát. (Elsősorban az oktatás gyakorlatában, mivel ők voltak a forradalom által létrehozott iskolák tanárai.)

A „gyakorlati megvalósításban" nagy szerepe volt az *Institut National*-nak, „mivel magábafoglalta az emberi ismeretek minden ágát, egyesítve a tudományok és művészetek legjelentősebb képviselőit, egy valóban élő Enciklopédia volt, amely munkájában meg tudta valósítani azt a fejlődést, melyet Descartes és tanítványai, melyet Turgot, Condillac és Condorcet hirdettek meg az emberiségnek".[46] Az Institut *programul tűzte ki azt*, amit a XVIII. század *követelt* a filozófiától: a tudományosságot és az egzaktságot[47]. A filozófiai diszciplínák az Institut második osztályát alkották („classe des sciences morales et politiques"). „A második osztály megalakulása minden tagja számára azt a — nem könnyű — kötelezettséget jelentette, hogy a tudományok és a művészetek tökéletesítésén munkálkodjék — ez pedig egyike a XVIII. század filozófiája által gyakorolt hatás eredményeinek. Voltaire és Condillac, Turgot, Helvétius, Rousseau, Condorcet és még élő tanítványaik olyan fejlődési fokra akarták juttatni a morális tudományokat, amilyen fejlettek a matematikai, fizikai és természettudományok voltak."[48]

Az ideológusok „hivatalos" pályafutása azonban hamarosan végetért. *Bonaparte* még támogatta az 1795-ben megalakult Institut-t és második osztályát, *Napóleonnak* azonban nem volt szüksége az ideológusokra. (Több alkalommal „legádázabb ellenségeinek" nevezte őket.) Hivatalosan háttérbe kerültek, Napóleon az Institut többi osztályát fejlesztette rovásukra, filozófiai síkon pedig a romantikusokat játszotta ki ellenük. 1802-ben jelent meg a *Génie du christianisme* — 1803-ban megszűnt a „morális és politikai tudományok osztálya". (Csak 1833-ban újította fel az Akadémia.)

Az ideológiai iskola teljesítette azt a feladatot, amelyet a XVIII. század meghagyott neki — ezen a vonalon a filozófiának nem maradt több tennivalója, hacsak az nem, hogy tehetetlenségét rendszerben fejtse ki.

[46] Picavet: *Les idéologues*. 69—70. o.

[47] „... megvizsgálták az ideák egymástól és az emberi test fiziológiai folyamataitól való függését. A lelki életet mint a képzetek mechanikáját kívánták megmagyarázni, és ezáltél a filozófiát egy egzakt tudomány rangjára emelni." — írja *Adorno* az ideológusokról. (Horkheimer—Adorno: *Sociologica* II. Frankfurt am Main 1962.)

[48] *Uo.* 70. o.

ПРЕПОЗИТИВИСТСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ФИЛОСОФИИ КОНДИЛЬЯКА

А. Эрдели

Философия Кондиляка означала высшую точку антиметафизических течений французского просвещения. Кондиляк является предвестником позитивизма в двойном смысле. Его учение исторически подготовило французский позитивизм; *Ecole Ideclogique* явилась посредником между Кондильяком и позитивистами. В то же время философия Кондиляка может рассматриваться как антиципация неопозитивизма. Связь в этом отношении логическая; ее наличие может быть доказано структурным анализом системы Кондильяка.

PREPOSITIVIST TENDENCIES IN CONDILLAC'S PHILOSOPHY

A. Erdélyi

Condillac's philosophy is the culmination of the antimethaphysical tendencies of the French Enlightenment. Condillac is the precursor of positivist philosophy in two senses. His teaching historically prepared the way for Franch positivism; it was the *École Idéologique*, which acted as a mediator between Condillac and the positivists. Condillac's philosophy on the other hand is an anticipation of neopositivism. The contact is *logical* in this sense; its existence is proved by a structural analysis of Condillac's system.

VITA

A filozófus morális küldetéséről

A *Kortárs*[1] 1968 évi 8. száma közli Heller Ágnesnek a *Lukács Festschriftben 1965-ben, tehát három évvel ezelőtt megjelent,* címünkben idézett tanulmányát.

Nyilván azért, mert a szerző és szerkesztő egyaránt úgy érzi: az írás mond valamit *a mai magyar* olvasónak is.

A szerző cikke közvetlenül a filozófushoz szól. Elemzi küldetését, társadalmi magatartásának jellemző vonását. „Ez a ‚valami' . . . amit a filozófus 'reprezentál', nem egyéb, mint a *gondolkozás és magatartás egysége,* világkép és morál, elmélet és cselekvés totalitásának megvalósítása." (1300. o.) Heller szerint a filozófusi magatartásnorma Szókratész óta érvényes, előtte élt a társadalomban az az egység — elmélet és magatartás —, amelyet megfogalmaz, azóta azonban elveszett, pontosabban: a reprezentáns filozófus hordozza.

Elgondolkoztató, hogy bár igyekszik a filozófus küldetését a társadalom többi, nem filozófus tagjának küldetésével egységben megfogalmazni, a filozófust mégis elszakítja a „mindnnapitól": az elmélet és magatartás egysége Hellernél olyannyira csakis filozófusi specialitássá nő, hogy a „mindennap" emberének, sőt még a többi tudomány tudósainak, így pl. a természettudósoknak sem lehet morális küldetése.

De elgondolkodtató a filozófia és politika Heller által felvázolt viszonya is. Heller szerint a politika és filozófia a történelem során szétvált, de ismét egyesülniük kell, mégpedig azáltal, hogy a filozófusnak fel kell ismernie saját korának *politikusát,* aki a nép, a történelem érdekeit támogatja, s ugyanígy a politikusnak is fel kell ismernie a politikáját hasznosan befolyásoló (vagy hátráltató) *filozófust* — vagyis mindkettőnek fel kell ismernie egymást.

Itt mindjárt elgondolkoztató: nem lenne-e helyesebb inkább azt az *objektíve* közöset, azt a *funkcióbeli azonosságot keresni,* amelynek alapján létrejöhet a politika és filozófia egyesülése? Nem túl szubjektív-e tudományos programnak a csupán a felismerő *személyek* felismerésére irányuló kutatás? Hiszen a politikus is, a filozófus is csak ember, akit az effajta „felismerésében" a személyes érzelmei tagadhatatlanul fokozottan befolyásolnak, félrevezethetnek. Hegel pl. nem ismerte fel Beethovenben kora zenészét és zenéjében kora zenéjét. Goethe sem, pedig a művészet igazán saját területe volt, saját egy-

[1] 1968 aug. elején jeleztem a *Kortárs*nak, hogy reflektálni szeretnék Heller Á. álláspontjára. A vitacikk elkészült, rajtam kívül álló okok következtében azonban most és itt jelenhetett meg.

azon tevékenységi körén belüli felismerésről, megítélésről volt tehát szó, nem pedig kettőről — mint pl. a filozófiáról *és* politikáról, melyek, ha jól értettem, Heller szerint sem abszolút azonosak —, ahol joggal feltételezhető, hogy az egybevető megítélés bizonytalansága is nagyobb. Ugyan lehet, hogy aggodalmaimat rosszul példáztam, hiszen *mondta-e valaki, hogy Goethe vagy Hegel „reprezentáns" filozófusok voltak?...*

Elgondolkozhatunk pl. azon is, hogy Heller szerint a forradalmár nem eshet kétségbe. Ne gondoljunk arra, hogy pl. József Attila is összeroppant, s előtte valószínűleg kétségbeesett. Nyugtassuk meg magunkat azzal, hogy ő sem volt „reprezentáns filozófus".

De ha itt sikerült is megnyugodnunk, azért még mindig marad egynéhány nyugtalanító gondolatunk. Így pl. azzal kapcsolatban, hogy a szerző a felháborodást oly nagyon elvontan, történelmietlenül (a fogalmazásnak ez a módja egyébként a cikk egészét jellemzi, de erről majd később) és *általában* pozitív magatartásnak fogalmazza meg. Így oka *éppúgy* lehet pl. a fasizmus, mint a „bürokráciával terhes" szocializmus. S hogy *egyaránt forradalmár*-e az, aki a fasizmuson és a szocializmuson *egyaránt háborodik fel?* Ez tulajdonképpen annak a problémája, hogy a két esetben *azonos*-e a kritika tárgya. A kellő differenciálás híján azonban *az sem világos, hogy mi az a „más"*, amelynek a „felháborító objektum" helyét el kellene foglalnia.

De vajon nem tévesen nyugtalankodunk-e a felháborodás túlzott elvontsága tekintetében, hiszen Heller mércéje első pillantásra konkrétnak tünik: „A nagy reprezentatív filozófusok mindig állítottak erkölcsi mércét korukkal szemben..." (1308. o.), és akkor háborodtak fel, ha ez — ti. akkor —, összemérve az általuk felállított *erkölcsi* mércével, értéktelennek minősül.

S ezzel elérkeztünk az egész tanulmány kardinális kérdéséhez: a filozófus mércéjéhez, ill. a filozófusi magatartás normájához.

Heller írásának kétségtelen érdeme, hogy — szélesítve ezzel a filozófiai vizsgálódás körét — felveti a filozófiai magatartás normájának problémáját s kidolgozásának szükségességét. *De ahogyan teszi és amilyen eredményre jut, azt alapjában kell megkérdőjelezni.* Ahogyan ugyanis Heller a filozófus társadalom-mércéjét csakis erkölcsivé teszi, ugyanúgy a filozófusi magatartás normáját is pusztán *erkölcsi* vonatkozásban elemzi, mindkettőt elszakítva *filozófiai alapjuktól*, s helyette az erkölcsi és filozófiai azonosságának alapjára helyezkedik.

Egy mérce azonban nem lehet független annak a tudománynak a jellegétől — adott esetben tehát a filozófiáétól —, amelyben alkalmazzák. Azaz: *a filozófus mércéje és normája filozófiai kell hogy legyen*, még az erkölcsi mércéje is.

A filozófiai és az erkölcsi csak akkor lehetne azonos, ha a filozófia egyenlő lenne a morállal. A kettő azonban nem azonos, mert *azok az objektumok, amelyekkel a filozófia foglalkozik — a filozófia tárgya — nem pusztán erkölcsi jellegűek;* és azért sem, mert filozófiailag vizsgálni, értékelni ≠ erkölcsi meghatározottság aspektusából elemezni. (Nem is beszélve arról — nem szakterületem az etika —, hogy leszűkítheti-é a filozófus az etikai megítélést pusztán a következmény vállalására, és még itt is csak a kimondott szavak vonatkozásában — „Minden következményt vállalnia kell a kimondott szóért." 1302. o.)

Miből ered Hellernek a filozófiát és az erkölcsöt azonosító felfogása?

Alapvetően a filozófia feladatáról vallott felfogásából.

A filozófia feladata Heller szerint az ember világban betöltött helyének kercsése. (1306. o.)

Az ember-világ viszonyt csak akkor fogalmazhatjuk meg helyesen, ha egyik tagját sem hiposztazáljuk. Heller azonban az embert tartja hangsúlyosabbnak.

Ugyanezért, mivel filozófiája középpontjává, vezérfonalává elsőnek teszi a „vizsgáld meg önmagad" elvét, lesz Hellernél „az első filozófus" Szókratész. *Szókratész előtt is voltak azonban jelentős gondolkodók* ... Őket Heller nyilván azért nem vette figyelembe, mert nemcsak „önmagukat", hanem — mégpedig elsősorban — a „világot" is meg akarták ismerni, ha tehát őket is figyelembe vette volna a filozófusi magatartás normájának megállapításához, nem állíthatná, hogy a filozófia feladata az *ember* helyének keresése; vagy legalábbis azt kellene mondania, hogy *ezt a feladatot a filozófia csak akkor tudja megoldani, ha egyben a világot is kutatja, amelyben él* az ember, azaz vizsgálódásaiba be kell vonnia az ember környezetét is. Azért is Szókratész lesz az első filozófus, mivel ő valósítja meg a filozófus magatartásnak azóta is minden filozófus által képviselendő általános helleri normáját; „A magatartás és világkép egysége Sokrates óta minden filozófus vállalt sorsa és osztályrésze." (1301. o.)

Ez a filozófusi magatartásnorma azonban megkérdőjelezhető — mégpedig azért, mert mint láttuk, a filozófia és erkölcs azonosításán alapszik.

De Heller koncepciójában nemcsak ezzel a hibával találkozhatunk, hanem a filozófus küldetésének történelmietlen felfogásával is. Ez a hiba akkor válik nyilvánvalóvá, ha a filozófus küldetését a filozófia feladatával való kapcsolatában vizsgáljuk. Heller azonban nem ezt teszi. Ha ugyanis így tenne, akkor nem kerülhetné meg, hogy az elmélet és gyakorlat egysége — szándékosan írok gyakorlatot s nem magatartást, noha Hellernél, szinoníma a kettő — mint filozófiai követelmény — és nem mint morális mérce — a filozófia történetének egy késői pontján jelent meg. Az egység *felismerése*, tudatosítása tehát *fejlődés eredménye* volt. A filozófusnak a szerző által körvonalazott küldetése tehát nem lehet azonos a filozófia kezdete óta.

Mi tehát a szerző fejtegetésének hibája? Az, hogy nála a norma — ti. a reprezentatív filozófus feladata — olyan általános (... „a filozófus, mint egyén, mint reprezentatív személyiség képvisel valaminő 'általánost' a konkrét történelmi folyamattal ... szemben". 1300. o.), amelynek *nincs keletkezéstörténete*, amely időtlen, örök érvényű, a filozófia kezdetén éppúgy, mint napjainkban fennálló.

Ezzel szemben véleményünk szerint: az elmélet és gyakorlat egysége mint filozófusi magatartás-norma történelmileg alakult ki, megszületése annak a kérdésnek filozófiai elemzéséhez kapcsolódik: *mi a filozófia helye, funkciója a világban, a társadalomban?*

E kérdés pedig a XIX. sz.-ban született meg a klasszikus német filozófiában. Megfogalmazása és első absztrakt — s eléggé ellentmondásos — megválaszolása Hegel nevéhez fűződik. Nála az abszolút eszme, a filozófia szubsztanciája, kettős tevékenységet birtokol. Az „elméletiben, befogadva meglevő meghatározottságait, megismeri a világot, a *„gyakorlatban"* pedig saját „belsejét" építi be a világba, vagyis objektiválja magát, s ezáltal a világot „akarata" által meghatározottá alakítja. E második tevékenységben a belső lényege, amely a megismerés során alakult ki, kívülre helyeződik, tehát megmutatkozik, külsővé válik.

Az elméleti oldal továbbfejlesztése vonatkozásában nem volt elvi probléma. Minden filozófus egyetértett abban, hogy a filozófia feladata: meg-

ismerni a világot. Itt — esetleg — különbség csak abban volt, a világnak milyen körére terjesztették ki vizsgálódásaikat.

A problematikus oldal az „akarat" köre volt.

Elmélet és gyakorlat Hegel által megfogalmazott egységének egyik lehetséges, számunkra fontos értelmezési lehetősége az ifjúhegeliánusokhoz fűződik. Hegelt továbbfejlesztve (az ő véleményük szerint vele ellentétben) azt vallották, hogy a filozófiát — mivel az addig létezett filozófiák egyoldalúan elméletieskedők voltak, hiányzott belőlük a „tett" (Cieszkowski) — egyesíteni kell a „tett"-el.

A „tett" filozófiai értelmezése azonban nem volt egyértelmű.

Az ifjúhegeliánus mozgalomnak az az ága, melyhez Marx is tartozott, úgy konkretizálta a „tett"-et, hogy az nem más, mint a *kritika*. Mint *Doktori disszertációjában* Marx írja: „... *a filozófia gyakorlata ... A kritika ...*" *(MM Tájékoztató* 1968/3. sz. 65. o.) Azaz: ha kiterjesztjük a kritikai magatást a társadalom minél szélesebb területére, akkor létrejön a gyakorlat és a filozófia egysége.

Marx azzal a követelménnyel párhuzamosan, hogy a gyakorlatot be kell vinni a filozófiába, megfogalmazza azt a célt is, hogy a filozófiát át kell vinni a világba — ezáltal egyrészt a világ filozófikussá (Hegellel szólva: ésszerűvé), másrészt a filozófia maga világivá válik: „a világ filozófikussá válása egyúttal a filozófia világivá válása". *(Uo.)* Marx ettől az 1841-ben leírt gondolati programtól, amely a filozófiának a világban való objektiválását, tehát az elmélet gyakorlatba való átvitelét tűztefeladatul maga elé, rövid négy év alatt, 1845-re az ún. *Feuerbach-tézisek*ben — eljut ahhoz a gyakorlati programhoz, hogy „A filozófusok a világot csak kü önbözőképpen *értelmezték:* de a feladat az, hogy *megváltoztassuk.*" *A filozófiai feladata a világ megváltoztatása, az ember társadalmi életének megváltoztatása pedig — a marxizmus filozófiája szerint, amely a történelem menetének kulcsát az emberi tevékenységben, a munkában keresi és lelte meg (Engels) — nem valósulhat meg a társadalmi cselekvés, az ember tevékenykedése nélkül. Történelmileg tehát a filozófiatörténet e pontján fogalmazódik meg a filozófia és a filozófus feladata: az elmélet és gyakorlat egységének megvalósítása.*

A gyakorlat filozófiai formájának fogalma — nemcsak a marxizmusig, hanem a marxizmuson belül is — hosszas elméleti és gyakorlati fejlődésen ment keresztül, míg magába foglalta — eleinte nagyon elvontan, „kritiká"-nak megfogalmazva — a vallás, a politika, a közgazdaság, általában a társadalom *összes* jelentős szféráit, és *a marxizmus gyakorlat-fogalmában „totális" jellegűvé vált.* Ez a folyamat szorosan kapcsolódik a munkának a társadalomban, a közgazdaságtanban betöltött funkciója tudományos feltárásához, illetve a közgazdaság mint a társadalmi élet alapszférája jelentőségének felismeréséhez. Lényegében ezzel építette magába a filozófia a világ egészét (nem ejtve el, hanem „megszüntetve-megtartva" a vallás, politika stb. szféráját is), ezzel vált a filozófiai vizsgálódás tárgyává a valóság egésze, totalitása, illetve lett — gondoljunk a marxi *Disszertáció*nak a világ és filozófia viszonyáról szóló elmélkedésére — a filozófia azzá a tudatformává, amely igényt tarthat a valóság totális *átalakítására,* azaz amely átfogja mind az elméleti, mind a gyakorlati magatartás totalitását.

De az ember anyagi és szellemi (gyakorlati és elméleti) tevékenységének egysége Szókratész óta Hegelen, illetve Marxon kívül másokat is foglalkoztatott, sőt bizonyos eredmények is születtek e vonatkozásban. Gondol-

junk pl. arra, hogy a francia felvilágosítók a nevelésben látták azt az eszközt, amellyel az ember — s tágabban: a társadalom — kívánt egysége — létrehozható. Vagy gondoljunk a németek művészetfelfogására, pl. Schillerére, aki a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* c. munkájában a művészetnek — közelebbről a játéknak — tulajdonítja azt a funkciót, mely a természeti, anyagi és szellemi (gyakorlati és elméleti) egységét hivatott megteremteni az ember vonatkozásában.

Ezek a felismerések azonban mind alatta maradtak annak az eredménynek, amelyet a marxista filozófia ért el az elmélet és gyakorlat egysége vonatkozásában, mégpedig azért, mert az emberi tevékenységnek csak egyik vagy másik ágában — pontosabban: fajtájában — tudták megragadni ezt az egységet. A marxizmus az a filozófia, amely az emberi gondolkodás során először tudta teljességében megragadni az emberi tevékenységet, tehát úgy, hogy (a nevelést éppúgy, mint az esztétikait vagy a szakmait, de sorolhatnánk végig) *a tevékenység valamennyi típusát — magába foglalja.*

A marxizmus szerint tehát a *gyakorlatba beletartozik, de nem egyenlő vele a morális.* Azaz — és ez az egyik alapvető ellenvetésem Heller koncepciójával szemben — a marxista filozófiában az elmélet és gyakorlat egysége, illetve ennek normája *nem morális,* hanem *filozófiai.*

Ha az elmélet és praxis egységét leszűkítjük az elmélet és morál egységére, akkor megrekedünk a praxis egy marxizmus *előtti* felfogásánál. Ekkor fogta fel ugyanis a filozófia a morált mint gyakorlatot általában — gondoljunk a kanti *gyakorlati ész kritikájára.* Heller így teheti — azzal, hogy a filozófus gyakorlatát, alatta maradva a filozófia történetében a marxizmussal elért foknak, csak morálisnak fogja fel — történetietlenül általánossá a filozófus-magatartás normáját, és hagyhatja konkréten is figyelmen kívül, hogy *filozófiailag* az elmélet és gyakorlat egysége *csak a marxista filozófus normája lehet.*

Heller fejtegetéseinek abból az alapvető hibájából, hogy eltekint a filozófia történetének fejlődésétől, s vele együtt attól a ténytől, hogy az elmélet és gyakorlat egysége, ezen egység normája, a filozófus-magatartás eszménye csupán a XIX. sz. óta lehet a filozófus felismert feladata, küldetése, következik másik alapvető hibája, az ti., hogy *elszakítja a filozófust a mindennapi magatartástól.*

Ez a megállapítás első olvasásra talán ellentmondásosnak tűnik, hiszen Heller is beszél arról, hogy a filozófusi magatartás Szokratész óta való normája eredetileg a mindennapban volt meg.

Az alaphiba a mindennapi helleri értelmezése.

Heller koncepciójában a „szó és tett", illetve az elmélet és praxis egysége csak a Szokratész *előtti* mindennapban volt meg. Ezzel szemben, mint mondottuk, a marxista filozófiában nem pusztán a morál területére vonatkozik az egység igénye — ezért nem nevezhető a marxista filozófus magatartás-normája *morálisnak* —, hanem átfogja az emberi tevékenység egészét.

Az emberi tevékenység általános alapja, mint a marxizmus feltárta, átvéve az angol közgazdaságtan eredményét, a munka. Mint az elméleti és gyakorlati tevékenység egysége, átfogja az emberi tevékenység teljes körét, tehát a mindennapot is. Azaz *az elmélet és gyakorlat marxi filozófiai egysége a mindennapot is átfogó elméleti általánosítás.* Éppen ezért a marxizmus szerint az elmélet és gyakorlat egysége *az emberi tevékenység minden fajtájánál követendő norma,* ha úgy tetszik, *általános emberi ideál.* Tendencia, cél amely felé törekedni kell.

Olyan eszmény, olyan általános, amelyet megvalósítani az élet minden posztján feladat. A filozófusé épp úgy, mint minden emberé. A marxista filozófusnak éppen azért kell magáénak elismernie, mert a filozófia és a világ fentebb Marx által jellemzett viszonyának realizálódásához elengedhetetlen feltétel. De *nemcsak minden emberrel szemben követelmény, hanem minden tevékenységszférában is, a tudományosban épp úgy, mint a mindennapiban.*

Az elmélet és gyakorlat egysége tehát általános norma. Hozzá közelíteni minden ember állandó feladata, s abban, hogy kinek mennyire sikerül, az emberi értékei jutnak kifejezésre. Persze nem mindenkinek egyformán sikerül, s eszerint érdemli ki embertársai kritikáját. Ha egy tanár tudja a módszertant, de tanítani nem tud, éppúgy kritizálandó, mint egy orvos, aki praxisában nem tudja alkalmazni elméleti tudását, vagy mint egy filozófus, akinél akár úgy jelentkezik az elmélet és gyakorlat egységének elégtelensége, hogy alapkutatásaiban felismer egy megoldást, de konkrét témára már nem tudja alkalmazni, akár úgy, hogy az elmélet és gyakorlat egységének hiánya morális síkon jelentkezik nála.

Mint jól látható, az általunk képviselt felfogás szerint az elmélet és gyakorlat nem-egysége is kibővül annak következtében, hogy a *praxison* nem pusztán morális magatartást, hanem emberi tevékenységet értünk, ami *több mint morál.*

Heller nem látva meg a filozófusi magatartás normájának történeti kialakulásában a marxizmus vízválasztó jellegét, alapjában a munkának — a norma kialakulásában is betöltött — *jelentőségét, társadalmi formáját n·gálja. A munka viszont éppen a mindennapban van jelen,* jelentőségét sem ettől elszakítva, hanem éppen ezt elemezve ismerték fel — *ezért szakad el a filozófusi magatartás helleri normája végső soron a mindennapitól is.* Pontosabban: azért nem lehet mai marxista filozófus magatartási normáját azonosítani a szókratésszival.

A norma a magatartásnak nemcsak célját és feladatát adja meg, hanem viszonyítási, értékelési mércéjét is.

Mivel az elmélet és gyakorlat egységének a marxista filozófiában megfogalmazott normája eltér a Hellerétől, a tudományos, filozófusi magatartásra vonatkozó mércéink is különböznek. Ha egy tudós, filozófus elmélete és gyakorlata ellentétben áll egymással, nem az a tipikus, hogy a morálja körül van a baj. (Persze vannak filozófusok, akiknek gesztusai morális megítélés alá is tartoznak.) Erről ír *Disszertációjában* Marx: „Hegelt illetően is pusztán tanítványainak tudatlansága, ha rendszerének ezt vagy azt a meghatározását alkalmazkodásból vagy ilyesmiből, egyszóval *morálisan* magyarázzák . . .

Hogy egy filozófus ilyen vagy olyan alkalmazkodásból ilyen vagy olyan látszólagos következetlenségbe esik, az elgondolható, lehet, hogy ennek maga is tudatában van. Ámde, aminek nincs tudatában, az az, hogy e látszólagos alkalmazkodás lehetősége l e g b e l ü l m a g á n a k a z e l v é n e k e l é g t e l e n s é g é b e n v a g y e l é g t e l e n m e g f o g a l m a z á s á b a n g y ö k e r e z i k . Ha tehát egy filozófus valóban alkalmazkodott, tanítványainak az a feladata, hogy az *ő belső, lényegi tudatából* magyarázzák azt, ami *az ő maga számára egy exoterikus* tudat *formájával* bírt. Ilyen módon az, ami a lelkiismeret haladásaként jelenik meg, egyúttal a tudás haladása is. Nem a filozófus partikuláris lelkiismeretét fogják gyanúba, hanem lényegi tudatformáját konstruálják meg, meghatározott alakra és jelentőségre emelik és ezzel egyúttal túlmennek rajta." *(MM Tájékoztató* 1968/3. 64—65. o.; ritkítás — *V. I.)*

Azaz az a filozófus, akinél „az elmélet és gyakorlat egysége megbomlik" — a morális megítélhetőség alá tartozó eseteket kivéve — tulajdonképpen éppen az *elméletével egységben*, összhangban cselekszik, vagyis nem az egység hiányzik, hanem az *elmélete hiányos*. Feuerbach pl., aki a filozófiai vizsgálódás figyelmét a valóságra irányította, és elméleti jelentőségét, mi marxisták, éppen ebben látjuk, amikor Marxék felkérik, hogy a radikális *Deutsch—Französiche Jahrbücher* munkatársa legyen, megtagadja közreműködését azoktól, akik a filozófiát gyakorlatilag kívánják a valóságra irányítani. Elméletének és gyakorlatának ellentéte — mint Heller írhatná — morális mérce alá tartozik (nem is tekinthető „reprezentáns" filozófusnak . . .). Holott ekkor írt munkáit, leveleit olvasva azt látjuk: ténylegesen éppen nem ellentétről van szó, hanem arról, hogy *nem ismerte fel* a cselekvés már aktuális voltát, azt, hogy korában már eljött a cselekvés ideje. Egyszóval: elmélete — s ezzel *összhangban* a gyakorlata — volt a hibás.

A marxista filozófus számára tehát elmélet és gyakorlat egységének megvalósítása nem morális, hanem „totális", társadalmi küldetés, melynek célja, hogy ne csak elméletileg ne legyen különbség a filozófia és a világ között, hanem gyakorlatilag se: a filozófia épüljön be a világba.

A marxista filozófia tehát igényli azt is, hogy a filozófia küldetése — amelynek emberre vonatkoztatott oldala: a filozófus küldetése — *reflektálódjék a valóságra* (a filozófia a világba épüljön).

E reflektálódás nélkül nem lehet a filozófia és „mindennap" *közelítésének* problémáját megoldani — s így azt a kérdést sem megválaszolni, hogy „arisztokratikus kaszt-e. . . a filozófusok kasztja?" (1300. o.). — A filozófiának a világba építése gondolat alapvetően hiányzik Heller „filozófus-képéből".

És ebből a társadalmi küldetésből következik a marxista filozófiával megjelenő másik alapvető probléma, mégpedig az: *hogyan valósítható meg ez az egység, a filozófiának a gyakorlatba való áttétele.* És a marxista filozófia nemcsak meglátta „a cselekvés vezérfonala" jelentőségét, hanem be is építette magába. A marxista filozófiának a gyakorlat vonatkozásában való ezt a szükségszerű gazdagodását röviden úgy fogalmazhatjuk meg: *felismerte a párt szerepét. Azaz a filozófusnak az elmélet és gyakorlat egységével kapcsolatos feladata elválaszthatatlan a filozófia és a párt viszonyának kérdésétől.* (A párt konkrét funkcionálásával kapcsolatos kérdésekre itt nem térünk ki, hanem csak azokat a meghatározottságait elemezzük, amelyek a filozófiának a gyakorlatba való áttétele vonatkozásában alapvetőek.)

Marx *A Nemzetközi Munkásszövetség szervezeti szabályzatá*ban írja: „A proletariátus politikai pártba való megszervezésére azért van szükség, hogy ez biztosítsa a társadalmi forradalom győzelmét és végső célját — az osztályok megszüntetését, vagyis a „világ megváltoztatását" — azaz, mint Lenin fogalmazta meg —: a párt feladata *vezetni* a proletariátus harcát a szocialista forradalomért.

A párt annak a filozófiai felismerésnek eredményeként született meg, amely szerint az ember beépítheti a filozófiát a világba, s mivel az a közvetítő eszköz, amely nélkül a filozófia nem épülhet be a világba, amely nélkül a társadalom szocialista átalakításának programját ki sem lehet tűzni, nemhogy megvalósítani (márpedig e program és valóra váltása egyetlen marxista filozófus számára sem lehet közömbös), a párt a *filozófia realizálási eszközévé vált*, s vele minden filozófus — és a „világ", a társadalom minden tagja — „viszonyba" kerül.

Az, hogy a filozófia valóságra való hatásának közvetítője a párt, nagyon lényeges összefüggésekre utal. Egyrészt figyelmeztet arra, hogy a társadalom átalakítása csak a párt által szervezett tömeggel, rájuk támaszkodva valósulhat meg, másrészt kifejezi a társadalomalakítás tudatos voltának fontosságát, vagyis azt, hogy a helyes átalakításhoz megfelelő elméletre van szükség.

A párt és filozófia ilyen jellegű viszonya világossá teszi azt a tényt, hogy párt és filozófia viszonya *nem pusztán* a *párttag* és a filozófia, hanem a párt és *általában* a marxista filozófus viszonya. Vagyis a párt megjelenésével a marxista filozófia általánosult, objektiválódott, s ettől kezdve az egyes marxista filozófus és a filozófia feladata nem írható fel olyan, viszonylag egyszerű alapképlettel, mint eddig. A „filozófusi" magatartás megvalósítása közvetítettebbé válik a filozófusnak nemcsak saját elméletét és gyakorlatát kell egyeztetnie, hanem egyéni elméletét és gyakorlatát össze kell hangolnia a párt elméletével és gyakorlatával is. A vonatkozási tagok számának növekedésével bonyolultabbá válik a vonatkozás, konfliktus is több adódhat: eltérés alakulhat ki az egyes filozófus elmélete és a párt elmélete, az egyes filozófus gyakorlata és a párt gyakorlata, de magának a pártnak az elmélete és gyakorlata között.

A helyzetet, az egyes és általános viszonyának bonyolultságát növeli az is, hogy a reláció tagjai — a filozófus és a párt — közé be kell kapcsolni a valóságot is. Amit a filozófusnak és a pártnak meg kell ismernie és meg kell változtatnia, az ugyanis a valóság.

De mindkettőjüknek a valóságra való vonatkozása nemcsak közvetlen, hanem áttételes *is;* a párt a filozófuson keresztül is és a filozófus a párton keresztül *is* lép vonatkozásba a valósággal. A feladat a filozófia, a valóság és a párt dialektikus viszonyának, vagyis az egyes és általános egységének megteremtése. Ez másként, mint a párt és az egyes filozófus valóságra vonatkozó álláspontjának állandó egyeztetése nélkül nem mehet végbe. A filozófusnak tehát feladata elméletét és gyakorlatát a pártéval egyeztetni. (Ennek az elméleti követelménynek helyességén nem változtatnak szektás-dogmatikus visszaélések — visszaélni mindennel lehet.) Az általános sem gazdagodhat az egyestől függetlenül, azaz nemcsak az egyes filozófus nem szakadhat el az általánostól — a párttól —, hanem az általánosnak is magába kell foglalnia az egyes filozófus munkájának pozitív eredményeit.

Előfordulhat ugyan, hogy az általános dogmává merevedik, s nem akarja magába venni az egyes által közvetített, a valóságra való új vonatkozást stb. A konfliktusok elvi lehetőségeinek teljes számbavétele nem egy vitacikk feladata, itt csupán egy-két lényeges elméleti problémát szeretnénk érinteni.

A legfontosabb az, hogy a marxista filozófus számára járhatatlan a pártétól eltérő út.

S mi a filozófus feladata, ha bármilyen konfliktussal találkozik? Ha nem ismeri fel, hogy a párt nélkül nincs igazi megvalósítási lehetősége a társadalomban a filozófiának, már fennáll az elmélet és gyakorlat ellentmondása: realizálni akarja a filozófiát adekvát tömegbázisa nélkül.

Ha viszont elismeri, hogy a párt nélkül a filozófia megvalósítása nem lehetséges, akkor csak egyetlen lehetősége van: megtalálni a párttal való együtthaladás módját.

Ha pedig ezt tudja a marxista filozófus, akkor azt is tudnia kell, hogy

a párt tömegeitől elmaradni éppúgy eltérés a valóságtól — amellyel megegyezni a materialista filozófiának egyik alapfeltétele —, mint megelőzni olyan régiókba, ahol már az egyedüllétre kényszerül. Pontosabban: megelőzni mindig feladat, de elméleti felismeréseit, program-megfogalmazásait, a konkrét célkitűzéseit mindig egyeztetnie kell azzal a valósággal, amelynek talaján realizálni kell őket, s azokkal, akikkel a realizálás útját végig kell járni.

A dialektikus gondolkodás egyik nagy eredménye volt annak felismerése, hogy az igazság nem eredmény csupán, vagyis nemcsak a vizsgálódás végterméke, hanem hozzátartozik a megszerzésének útja, maga a megismerés *folyamata* is. Így vált a marxista ismeretelmélet három taggal, „szereplővel" foglalkozó tudománnyá: elemeznie kell a megismerendő tárgyat, a megismerőt, valamint magát a megismerési folyamatot, amely nem más, mint a két első tag *viszonya*. Ez a felismerés, véleményünk szerint, nemcsak az igazság *megszerzése* útjára érvényes, hanem *realizálása* útjára is. Aki ezt elfeledi, az dogmatikusan jár el; az általánost (az igazságot) elszakítja a konkréttól (az egyestől, a realizálási „közegtől"), s enélkül akarja megvalósítani.

A realizálás folyamat-jellege további meghatározottságokra is felhívja a figyelmet.

A történelem eddigi menete zsákutcákkal teli. Egyes gondolkodók szerint az igaz — pontosabban az igazság folyamata — az igaz és nem-igaz (Hegel szerint: hamis) egységeként jön létre és alakul ki. Ha ez a tétel helytálló — márpedig szerintem e megállapításnak komoly filozófiai értéke van —, akkor minden realizálási folyamatban — az „igazban" is — előfordulhat ún. „nemigaz" szakasz, amelyen a közösség, az általános, melynek az egyessel szemben mindig követelmény jellege is van, helytelen követelményeket is támaszthat. Ezen a szakaszon a filozófusnak feladata az eltérésekre figyelmeztetni, de — anélkül, hogy a marxizmus elméletével és gyakorlatával ne kerülne ellentmondásba — itt sem juthat el a közösséggel, a párttal való szakításig. Mivel — mint Bert Brecht írja *Dehát ki a párt* című versében —

„Mi vagyunk a párt.
Te és én és ti — mi mindannyian.
.....
Mutasd meg az utat, melyen járnunk kellene,
És mi veled együtt azon megyünk, de
Ne menj nélkülünk az igaz úton,
Mert nélkülünk az
A hamis út.
Ne szakadj el tőlünk!
Mi tévedhetünk, s neked lehet igazad,
Ne szakadj hát el tőlünk!
Hogy a rövid út jobb, mint a hosszú, senki se tagadja,
De ha valaki ismeri,
S mégse mutatja meg nekünk, mit ér a bölcsessége?
Légy velünk bölcs!
Ne szakadj el tőlünk!"

(Ford.: Hajnal Gábor)

S hogy miért „ne szakadj" el? Erre válaszoljon — *Hibát követtünk el* című versével — ugyancsak B. Brecht:

Ha megbotránkoztatna
Szemem, hát kitépném.
.....
Ez szép tőled, bajtársam, de engedd
Meg nekünk, hogy figyelmeztessünk: ebben
A hasonlatban az ember mi vagyunk
S te csak a szem vagy.
És ki hallott arról, hogy a szem, ha
Hibát követ el az, akié, egyszerűen
Eltávolítja magát?
Hát hol akar élni?"

(Ford.: Hajnal Gábor)

A politika és filozófia egységét létrehozni tehát — mint Heller Á. is írja — valóban követelmény. A marxista filozófus azonban nem egy-egy politikushoz „viszonyul", hanem a párthoz kell hogy kapcsolódjék az egyes személyeknek itt kell találkozniok egymással — a politika és filozófia marxista egysége így jön létre.

Jól tudjuk, hogy az elmondottak bizonyos fokig „eszmény" jellegűek. Konkretizálásuk, éppen adott szituációban és adott egyén esetében, nem könnyű feladat. Az eszmény azért válhat feladattá — mégha ez természetesen a valóságra irányuló gondos figyelmet, sok fáradolzáss is kíván —, mert „objektív" lehetőség, vagyis mint norma a valóságból alakult ki. S éppen ezért lehet — és kell is — a valóságba áttenni.

Vas Ida

Filozófiai gondolkodás vagy filozofálgató esszéisztika?

Megjegyzések Márkus György Viták és irányzatok a marxista filozófiában[1] c. cikkéhez

A nemzetközi munkásmozgalom forradalmi elmélete, a marxizmus—leninizmus, gyakorlati orientációjánál fogva mindig is szorosan összekapcsolódott a legkülönbözőbb természet- és társadalomtudományi témaköröket érintő vitákkal; bizonyos leegyeszerűsítéssel megkockáztatható az a állítás, hogy e „természete szerint kritikai" elmélet egyenesen ilyen vitákban keletkezett s nyert további termékeny impulzusokat. A viták tehát nem idegenek az egyre differenciáltabbá kimunkálódó marxista—leninista elmélettől, amely a történelemben először involválja a valóságos tényállások tudományos, de egyben elkerülhetetlenül ideológikus elemzésén alapuló aktív belenyúlást a társadalmi lét spontán fejlődésébe, s a gyakorlati tapasztalatok és elvi megfontolások egész tárházát gyűjtötte össze a belenyúlás teleológiájára nézve.

Bár az egyes szaktudományok tárgya és az ezeket érintő viták közvetve — filozófiai síkon — is megjelennek, mégis megengedhetetlen lenne a marxizmus—leninizmus filozófiáját — akár csak egyes diszciplináit is — egyszerűen azonosítani bármely szaktudománnyal — ebből következően vitáik is elvileg különböznek egymástól. Az egyes filozófiai diszciplinák — vagy akár az egész filozófia — felvehetik magukba a szaktudományos elméletek valamennyi lehetséges alternatíváját, a szaktudományokban elért ismeretek egész állagát (igaz, sokszor csupán egy-egy csomópont által reprezentálva) , s ily módon szakadatlanul konkretizálódva termékenyen visszahatnak a szaktudományok gyakorlatára. A modern tudományszervezési eljárások nemcsak lehetővé, hanem mind hatékonyabbá teszik azt az integrációt, melyben az egyre inkább termelőerőként funkcionáló szaktudományok gyorsuló ütemű differenciálódása mellett is létrejöhet e kölcsönhatás. De ez a kölcsönhatás nem jött és nem jön létre feltétlenül.

A munkásmozgalom története arra int, hogy e viták — tárgyuk ontikus szintje szerint különböző mértékű közvetítéssel — társadalmi-politikai jellegűek is, amennyiben felléptük egyben különböző osztályok, rétegek, csoportok érdekeinek és szükségleteinek ideológiai kifejeződése.

Ma már egyenesen közhelyként hangzik, hogy a dogmatizmus idején a voluntarista indítékok nyomán is elsekélyesített filozófiai elmélet preszkriptív szerepet kapott szinte valamennyi szaktudomány fejlődését illetően. (E dogmatizmus dogmatikus önmeghaladási kísérlete volt pl. Sztálin nyelvtudományi munkáinak közzététele minden külsőségével együtt.) A dogmatizmus felett gyakorolt elmélyült és határozott kritika együtt járt az ipar s kiváltképp a hadiipar fejlődésének szükségletei által kikényszerített szaktudományos

[1] *Kortárs* 1968/7. sz.

információk mennyiségi megnövekedésével, ez azután, egyéb társadalmi körülményekkel karöltve, kitermelte a szaktudományok bizonyos dezideologizációjának igényét. Szintén közismert tény, hogy a filozófiai elméletnek és szaktudományos gyakorlatnak a szaktudományos továbbhaladás számára termékeny kölcsönhatása[2] — legalábbis sokak szemében — most egy másik extrém pozíció irányából vált kérdésessé. A szaktudományok polgári képviselőinek eredményeivel való korrespondencia ugyanis megteremtette az ezekkel az eredményekkel igen áthatóan, és éppen ezért sokszor alig észrevehetően összefonódott, nem egyszer nagyhatású módszertanba ágyazódott ideológiai elképzelések kritikátlan átvételének lehetőségét. Ilymódon mármost a szóban forgó téma körüli filozófiai viták egyik pólusáról gyakran a marxizmus—leninizmus *polgári* korrekcióját vagy revízióját célozták (és célozzák) a szaktudományokban vagy a korrelációjukat illetően felmerülő tények elmélyült analízise helyett. Eközben az elmélkedés tárgya kizárólag önmaga lesz, túl a tények s az őket megközelítő tudományos tevékenység birodalmán. Ez viszont — miután így megfosztják tárgyának — mégoly relatív — totalitásától — az egész filozófia (javarészt diszciplinánként történő) kérdésessé tételére vezethet, e filozófiát mint idejétmúlt sablont, sőt visszafelé húzó erőt, dogmát állítja elénk.

Könnyen belátható, hogy a tudományos elméletet előfeltételező marxizmus—leninizmus számára az ilyen eljárás, történeti-társadalmi jelentőségének megfelelően, közvetlenül a politikai gyakorlatot érintő kérdés. Mégpedig annak kérdése, hogy képes lehetne-e egy ily módon (előítéletszerűen átvett ideológiák által) dezorganizált elmélet olyan koherens gondolatrendszert adni a nemzetközi munkásmozgalom, a marxista—leninista pártok számára, amely a különböző reális, gyakorlati problémák konkrét és optimális eldöntéséhez szükséges elemzés hatékony instrumentuma lehetne.

E kérdés határozott felvetését megkívánja a nemzetközi munkásmozgalom jelenlegi szituációja. Ugyanakkor pedig egyértelmű megválaszolását megkönnyíti, hogy — figyelembevéve a termelőerők technikai fejlettségének összefüggését az adott történelmi helyzet politikai erőviszonyaival — az osztályharc arzenáljában egyre fokozottabb szerepet kapnak az ideológiai harc eszközei. Márcsak ezért is teljesen tarthatatlan lenne azt állítani, hogy, egy kívánatosnak feltüntetett politikai policentrizmus mintájára, valamiféle ideológiai policentrizmusra lenne szükség — vagy akárcsak arra, hogy minden egyes felmerülő problémára, külön-külön „átfogó" filozófiai elméleteket kelljen kidolgozni a probléma konkrét elméleti megragadása helyett, mint ahogyan ezt nálunk némelyek az „elidegenedés-elmélet" diszciplinaszerű bevezetésével sugallták az elidegenedés kategóriája körüli viták idején. Ennek az ötletnek a mélyén persze magának az elidegenedésnek elvont és differenciálatlan fogalma, sőt még inkább fatalisztikus képzete rejlett.

Mindezekután, úgy hisszük, már világosabban körvonalazódik, hogy mi „számít" a marxista—leninista filozófián belüli vitának s mely álláspont az, amely e filozófiával en bloc vitázik.

*

[2] E kölcsönhatás nyilvánvaló a polgári tudományelmélet egyes képviselői számára is. Vö. S. E. Toulmin: *Foresight and Understanding: An Inquiry into the Aims of Science.* Bloomington 1961.

Említett cikkében Márkus György a marxista—leninista filozófiát — igaz, megengedhetetlenül szimplifikálva — „terjedelmi" avagy „standard" filozófiai felfogásnak minősíti, miközben vitázó (bár olykor egyben-másban egyetértő) irányzatokra osztja fel. Ezen intézményes, bürokratikus és dogmatikus „terjedelmiségen" túl kellene most már léteznie az autentikus marxizmus birodalmának, amelyet az (irányzatként csupán tévedésből megtűrt) „szcientisták" (mint pl. Amsterdamski), az „ideológiakritikus" esszéisták (Kołakowski, Bauman, Baczkó), továbbá Lukács György egy mindeddig nem publikált kései műve *(Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins)*, valamint Heller Ágnes és Vajda Mihály egy-egy tanulmánya hivatott képviselni. Mielőtt azonban e nyilvánvalóan szegényes helyzetkép részletesebb elemzésébe bocsátkoznánk, szükségesnek látszik néhány olyan elemi kérdés tisztázása, amelyeket nem csupán e felosztás Márkus által sem titkolt önkénye vet fel, hanem már a felosztásban is kifejeződő, de egyúttal expressis verbis kinyilvánított koncepció is. Márkus a marxista filozófia — szerinte helytelen — „terjedelmi" felfogását abban látja, „hogy ... a marxista filozófia — szemben az egyes anyagi jelenségek, rendszerek ... *különös* törvényszerűségeit tanulmányozó *szak*tudományokkal — a valóság, azaz a természet, a társadalom és a gondolkodás *legáltalánosabb* törvényeinek tudománya. A filozófia *általánosítja* s ezáltal egy egységes világképbe és világnézetbe *szintetizálja* a szaktudományok eredményeit s így egyben módszertani útmutatóul is szolgál ezek számára. E meghatározás kiegészül azzal, hogy az így felfogott dialektikus materializmus mellett a marxista filozófiának, mint egységes világnézetnek szerves alkotórészét s másik alapdiszciplináját alkotja a *társadalom* sajátos, legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek tudománya, a történelmi materializmus."[3] Legelső s egyben legmegtévesztőbb ellenérve e „standard" terjedelmiséggel szemben pedig a következőképp hangzik: „Mindenek előtt határozott ellenvetések merültek fel a tekintetben, vajon egyáltalán alkalmas-e a 'legáltalánosabb törvények' fogalma arra, hogy a filozófia sajátos vizsgálódási területét a szaktudományokétól elhatárolja. Egyrészről vannak olyan szaktudományos állítások (pl. egyes igen általános fizikai tételek), amelyek kivétel nélkül minden jelenségre érvényesek, s ugyanakkor mégsem tartoznak a filozófiához, másrészről viszont a marxista filozófiának egész, napjainkban különösen nagyfontosságú ágai vannak (etika, esztétika, ismeretelmélet stb.), amelyek semmiképp sem férnek be e meghatározás keretei közé."[4]

Ezen ellenvetések azon alapulnak, hogy szerzőjük nem tesz különbséget az egyes szaktudományokban (s így adott esetben a fizikában) megfogalmazott mégoly általános törvények és a dialektika törvényei között. (Nem is szólva arról, hogy ugyanazon általános fizikai törvény érvényességi körébe eső jelenségek a maguk totalitásában nagyon is különbözhetnek egymástól.) Pedig a dialektika törvényeit még a dogmatizmusra leginkább hajlamos vélemények is mint a „legáltalánosabb" törvényeket említik. Kétségtelen tény persze, hogy a javarészt ismeretterjesztő brosúrák, ill. tankönyvek írói közül kikerülő dogmatikus szerzők többsége nem világítja meg eléggé differenciáltan e különböző természetű törvények viszonyát, s maga a dialektika is torz alakot ölt náluk. Ezzel kapcsolatban a fogalmi meghatározások precízebbé tételét célzó valamennyi kritikai megnyilvánulás egyenesen nélkülözhetetlen

[3] *Kortárs* 1110. o.
[4] *Uo.* 1113. o.

a marxista elmélet számára; Georg Klaus pl. ilyen értelmű termékeny kritikát gyakorolt Tugarinov, Gropp, John, Stern s *A marxista filozófia alapjai* c. kézikönyv szerzőinek egyes kijelentései felett.[5]

Mármost a szóban forgó természeti törvények, ill. az őket megfogalmazó tételek dezantropomorf tudást rögzítenek az objektivitás megfelelő relatív totalitására vonatkozóan. (Éppen e funkciójuk szerint konstituálja őket az objektív dialektika.) Ám ezzel még korántsem merítettük ki a tudományos gyakorlat ama folyamatának teljességét, melyben az egyes törvényszerűségeket megfogalmazó tételek megszületnek. A newtoni fizika pl. a jelenségek meghatározott körére nézve feltétlen érvénnyel bíró törvényeket mondott ki. Ezt követően azonban a modern fizika, mindenekelőtt a relativitáselmélet és a kvantummechanika kidolgozásával, egyetemesebb eredményekre jutott, s Newton törvényeit a maga átfogóbb érvényű törvényeihez viszonyítva specifikus törvényekké változtatta át. De az e továbbhaladásban megjelenő összefüggés általános törvényszerűsége — mégpedig a történelemben végbemenő konkrét társadalmi gyakorlattal való korrelációjában — egyúttal a dialektika tárgya.

A visszatükrözés elvének rendszeres alkalmazásával talpraállított — azaz materialista — dialektika felismerte, hogy a törvények szubsztrátumának objektív mozgása szétválaszthatatlanul egységes folyamattá kapcsolódik az egyre komplexebb totalitásokat átfogó törvények megfogalmazása felé történő szubjektív előrenyomulással. E dialektika azután aszerint tagolódik objektív és szubjektív dialektikára, hogy a fentiek közül közvetlenül mely összefüggés a vizsgálódás tárgya: az alapvető kategóriák rendszere, egymásba való kölcsönös átmenetük, törvényszerű kapcsolatuk-e vagy a mindezt szubjektíve megközelítő fogalmi megismerés funkcionális és szerkezeti törvényei, vagy épp e megismerés objektív feltételei stb., noha a határok itt természetszerűleg relatívak, elasztikusak, s e területek közvetlenül átmennek egymásba, ill. jelen vannak egymásban. Ily módon a dialektika a praxis által indukált s rá visszaható tartalmi továbbhaladás elvével éppen a dezantropomorf tudást veszi fel magába, azt, ahogyan a szakadatlanul változó objektivitás vizsgálata folytán e tudás a szaktudományos megismerés gyakorlatában ténylegesen létrejön. A tudományos megismerésre nézve ezáltal feltétlennek bizonyul a tartalomtól való függés. Joggal jegyzi meg Hegel, hogy „csak a *tartalom természete* lehet az, ami a tudományos megismerésben *mozog* . . ."[6] Ugyanakkor a dialektika törvényei nem kizárólag utólagos bölcs összefoglalások, hanem, funkciójuknál fogva, amennyiben felismerik őket, fontos mozzanatai lehetnek minden szaktudományos praxisnak. Világosan belátható ez, ha megvizsgálunk néhány, egymáshoz specifikusként, ill. általánosként visszonyuló természeti törvényt (pl. a mechanikus energia hővé, ill. elektromos energiává való átalakulására vonatkozó valamennyi specifikus törvényt, s az energiamegmaradás általánosabb törvényét), továbbá az adott esetben hozzájuk kapcsolódó egyik ún. „legáltalánosabb törvényt" (pl. a kvantitatív változások kvalitatív változásokba való átcsapásának törvényét). Mert e „legáltalánosabb" törvényekben éppen a megismerés — ellentmondások egész során át végbemenő — tartalmas továbbhaladása jelenik meg, vagyis fokozatosan maga a tartalom,

[5] Vö. G. Klaus: *Spezielle Erkenntnistheorie. Prinzipien der wissenschaftlichen Theorienbildung.* Berlin 1965. 96—104. és 260—264. o.

[6] G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* I. Leipzig 1951. 6. o.

amely éppen a praxistól elválaszthatatlan megismerésben ellentmondásosként tárul fel, mégpedig ahogyan ezt a megismerést a társadalmi gyakorlat folyamán a fogalmi gondolkodás eszközeivel véghezviszik. Eközben az objektivitás egyre konkrétabban megismert relatív totalitásai jönnek létre ezen objektivitás abszolút totalitásának végtelen approximációjában.

Anélkül, hogy itt részletesen kitérhetnénk a dialektika funkcionális és szerkezeti problémáira, megemlíthető, hogy a dialektikának ez a tartalom szerinti önmagát megszüntetve-megőrző természete magának a dialektikus gondolkodásnak a szerkezetén is megmutatkozik. A szubjektív dialektikában a fogalmi megismerés tartalmisági elvét érvényesítő dialektikus logika törvényei ugyanis mintegy megszüntetve-megőrzik, meghatározott módon negálják és feltételezik egyúttal a tárgy szempontjából vett érzéki közvetlenség szintjén feltétlen (a reflexió szintjén pedig részleges) érvényű formális logika törvényeit. (Ha a logikai szféra speciális adottságai nem is tesznek lehetővé túlzott analógiákat más szaktudományos problémákkal kapcsolatban.)

Dialektika és szaktudomány között tehát termékeny kölcsönhatás lehetséges, s a dogmatikus fatalizmus — amely preferálta bizonyos tételek elsőbbségét szaktudományos tényállásokkal szemben — mint jelenség semmiképpen sem bizonyítja a dialektika törvényeinek manapság sűrűn hangoztatott érvénytelenségét, hanem csupán az efféle preszkripciók jogosulatlanságát.[7]

Engels pl., éppen a dialektika roppant módszertani lehetőségeit látva, így írt: „E modern materializmus ... lényegileg dialektikus és nincs többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára. Mihelyt minden egyes tu-

[7] E tekintetben nem érdektelen utalnunk a pozitivista K. R. Poppernek a dialektika, a hisztorizmus és a „totalitarizmus" elleni harc jellegzetes képviselőjének nézeteire. Popper egyfelől az ellentmondás kategóriáját — szigorúan formális értelemben is megengedhetetlen módon — önmagában negatív tautológiának veszi, mellyel szerinte teljességgel értelmetlen lenne bármilyen valóság megközelítése, s úgy véli: „bizonyosak lehetünk ama megállapításunkban, hogy az empirizmus egyik vagy másik formája adja a tudományos módszer azon egyedüli interpretációját, melyet manapság komolyan lehet venni". Majd másfelől kifejti: „rendkívül jellemző a tudományos módszerre, hogy a tudósok fáradságot nem kímélve kritizálnak és vizsgálnak meg tesztek segítségével valamely kérdéses elméletet. Kritizálás és tesztezés együttesen lép fel; az elméletet nagyon különböző oldalakról éri kritika, hogy megtalálhatóvá váljanak azok a pontok, amelyek sebezhetőnek bizonyulhatnak ... E trial-and-error-módszer lényegében a kiválasztás módszere ... a legalkalmasabb elmélet továbbélése a kevésbé alkalmas elméletek kiválasztása által biztosítható ..." Az élő organizmusok is alapvetően ezt a módszert alkalmazzák az alkalmazkodás folyamatában." K. R. Popper: *Was ist Dialektik?* In: *Logik der Sozialwissenschaften.* Hrsg. E. Topitsch, Köln—Berlin 1965. 262., 275., 263., 262. o.) Világos, hogy a falszifikálódás fenoménjének leírása, még ha erről nem is óhajt tudomást venni, tulajdonképpen a kategoriális összefüggések szintjén messzemenően dialektikus folyamatot mutat be. Itt a tartalom természetének mozgása egymást követő egyre komplexebb relatív totalitásokban jelenik meg, miközben az elméleti megközelítések tárgya e mindenkori relatív totalitásokat közvetlenül negálja, mígnem azután az elmélet megszüntetve-megőrizettként felveszi magába a kiindulópontot s negációját, ám mostmár az ellentétet dialektikus ellentmondássá változtatva azáltal, hogy tárgyának konkrétabb meghatározását adja. Popper ezért helyesen ismer fel analógiát e módszer és az organikus természetben előforduló spontán önreguláló rendszerek gyakorlata között: a kibernetikai vizsgálódások tárgyául szolgáló rendszerek spontán működése azonban — kifejletlen, nem tudatos természeti szinten — éppen a dialektika törvényeit igazolja. (Vö. erre nézve G. Klaus: *Kybernetik in philosophischer Sicht.* Berlin 1965. Uő.: *Kybernetik und Erkenntnistheorie.* Berlin 1966.) A Popper által felmutatott összefüggés tehát saját kezében válik a politikai előítéletekből eredő dialektikaellenesség cáfolatává.

domány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan fennmarad, az a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más felolvad a természet és a történelem pozitív tudományában."[8]

Az elmondottakból kitűnik, Márkus „terjedelmiség" elleni vitája mindenekelőtt általában a dialektika ellen irányul, mégha ember és természet anyagcseréjének társadalmilag, tudatosan, cselekvőn stb. végbemenő konkrét folyamatát félreismerve, egy elvontan emberi praxisra való „visszavonatkoztatás" értelmében használja is a valójában sokkalta konkrétabb jelentés tartalmú materialista dialektika terminust. Mindezt egyértelműen igazolja az a tény, hogy félreértve a dialektika funkcióját és abszolutizálva a fogalmi gondolkodás rendszeressége és precizitása iránti valóban rendkívül fontos követelményeket, nem érti meg, hogy a dialektika épp a tartalmiságnak, s nem a tartalmiság elvesztésének elvét mondja ki, nem érti meg továbbá, hogy épp az objektív és szubjektív dialektika összefüggőségének szempontjából nagyon is fontos funkciói *lehetnek* Krajewski ama fejtegetéseinek, melyek folyamán az ellentétek egységének és harcának törvényét illető vizsgálódás abban kulminál, hogy „minden rendszeren (tárgyon) belül találhatók olyan elemek, amelyek meghatározott erővel kölcsönös hatást gyakorolnak egymásra".[9] — Megjegyzendő, hogy — kellő ellenbizonyítékok híján — Márkus korántsem kívánja vitatni Krajewski idézett konklúziójának igazságát, s még látni fogjuk, hogyan viszonyul gyakorlatilag Márkus nem-dialektikus gondolkodói módszere a fogalmi gondolkodás rendszeressége és precizitása iránt támasztható elemi követelményekhez.

Magától értetődő, hogy ezek után Márkusban felmerül a kérdés: „valóban több-e az 'ellentmondások *harcának*' gondolata — Lenin szerint a dialektika központi eszméje — alkalmatlan és félrevezető metaforánál? !"[10]

Ez a kérdés persze csak kellő pontatlanság következtében merülhet fel ilyen abszurd alakban, mert Lenin álláspontja ez ügyben szó szerint következőképp hangzik: „Röviden a dialektikát úgy határozhatjuk meg, mint az ellentétek egységéről szóló tanítást. Ezzel megragadjuk a dialektika magvát, de ez magyarázatokra és kifejtésre szorul."[11] Eltekinthetünk most attól, hogy Hegeltől Stiehlerig több alkalommal elemezték már ellentét és ellentmondás kategóriájának összefüggéseit anélkül, hogy a kettőt összetévesztették volna egymással. Ám, ha meggondoljuk, eddigi fejtegetéseink alapján nem az „ellentétek egységének" a dialektika egyik fontos kategoriális összefüggését elemi módon kifejező formulája bizonyul „félrevezető metaforának", hanem sokkal inkább a lenini gondolat megtévesztő átköltése.

Közelebbről tekintve Márkus dialektikaellenes konceípcióját, a közvetlenül fizikai, biológiai stb., vagyis természettudományos állításokra, tételekre és törvényekre hivatkozó, ám mégoly elvont és elégtelenül megalapozott érvelés egyúttal felveti a természet dialektikájának kérdését. Vitathatatlan,

[8] Engels: Anti-Dühring. *MEM* 20. 26. o.

[9] Vö. *Kortárs* 1968/7. 1115. o.

[10] *Uo.* Márkus világosan kifejezésre juttatja a materialista dialektikával kapcsolatos tanácstalanságát, azt ti., hogy nem tud mit kezdeni vele. Vö. uo. 1126—1127. o.

[11] Lenin: *Filozófiai füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 207. o.

hogy a dialektika, s egyáltalán „a filozófia feladata a természettudományok vonatkozásában nem az, hogy helyettük oldja meg ezek — akárcsak legáltalánosabb feladatait",[12] s valóban nem korlátozódik kizárólag arra, „hogy módszertani-logikai eszközöket bocsásson rendelkezésükre e feladatok megoldásához".[13] Ez viszont a dialektika fentebb kifejtett pozíciójából minden további nélkül belátható, amennyiben nem pusztán preszkriptíven viszonyul a szaktudományokhoz. Ám jóval szervesebben viszonyul a szaktudományos kutatás gyakorlatához, jóval mélyebben fonódik össze ezzel a gyakorlattal, mint ahogy azt Márkus feltételezi. Indoklásul elegendőnek látszik itt a kvantummechanika filozófiai aspektusaival foglalkozó két aktív természettudós álláspontjára hivatkoznunk.

Ismeretes, hogy (amint az elméleti fizikában is pl. Einstein és Bohr, ill. követőik között folytak és folynak viták a kvantummechanika státuszát illetően[14]) a kvantummechanika filozófiai értelmezésének egyes kérdéseiben többféle marxista álláspont létezik. Ezúttal elegendő annak kiemelése, hogy miként nyilatkozik R. Havemann professzor,[15] az adlershofi (NDK) fotokémiai laboratórium vezetője, akinek — jóllehet kritikai — álláspontja inkább Heisenberg, Born, Landau, Lifsic, Dirac stb. álláspontjához áll közelebb, s aki a Heisenberg-féle határozatlansági relációt a véletlen kategóriájának objektivitásával magyarázza, hangsúlyozván szükségszerű és véletlen dialektikáját és a szubjektivizmusra hajló ún. koppenhágai interpretáció korlátait. „Vezető természettudósaink általános műveltségéhez hozzá kellene tartozniok alapos filozófiai ismereteknek. Ha ezt elérjük, akkor a dialektikus gondolkodás többé nem spontánul és sporadikusan, állandóan ingadozva és tétovázva fog kibontakozni a fejekben, hanem egyre inkább olyan tudatos módszerré lesz, melynek segítségével megoldhatók korunk tudományának nagy kérdései . . Magából a dologból kell kiindulni, magát a természetet kell tanulmányozni, a természet dialektikáját *konkrétan*, a maga különösségében kell feltárni, s egyelőre még nem általánosságában. Általánosságát csupán akkor érthetjük meg, miután megragadtuk különösségét. Be kell hatolnunk egészen közvetlenül a tudományban feltett kérdések problémáiba, de nem a filozófia felől. Csupán az empirikus tudománytól juthatunk el addig a dialektikáig, amely magukban a dolgokban rejlik és amely visszatükröződhet az elméletben. . . Egyetlen filozófus sem képes megmondani, hogyan kellene fel-

[12] *Kortárs* 1968/7. 119. o.

[13] *Uo.*

[14] N. Bohr és W. Heisenberg a kísérleti eszközök mérés közben megnyilvánuló s a mérés eredményét befolyásoló objektív szerepére, továbbá a hagyományos fizikai terminológia elégtelenségére hivatkozva az elemi részecskék körében végbemenő folyamatok leírására koordinátáik és sebességek helyett bevezették a ψ hullámfüggvényt, melynek segítségével a kvantummechanika — a koppenhágai interpretáció szerint — az elemi részecskék objektív mozgástörvényeinek rendszerét adja. Einstein kétségbevonta, hogy e rendszer a fizikai realitás teljes értékű leírása lenne, a statisztikus kvantummechanikának olyasféle szerepet tulajdonított a modern fizikában, mint aminőt a statisztikus mechanika tölt be a klasszikus fizikában.

[15] Szándékosan hivatkozunk Havemannra, aki az utóbbi években rendkívül problematikus politikai nézetekkel lépett fel, mely nézeteket az NDK-ban széles körben vitatták meg. Idézésre kerülő álláspontja a természetdialektikát illetően bizonyságul szolgál arra nézve, hogy milyen nívóbeli különbség mutatkozik problematikus társadalmi gyakorlatot hirdető, de egyúttal a dialektikát szakterületükön termékenyen alkalmazó természettudósok, és ugyancsak problematikus társadalmi gyakorlatot hirdető, de szaktudományos ismeretektől nem túlságosan háborgatott kultúrfilozófusok között.

állítani az elemi részecskék elméletét a dialektika alapján. De az elemi részecskék elméletét nem lehet kifejleszteni dialektikus gondolkodás nélkül, és a megszerzett ismereteket csupán akkor lehet a maguk teljes mélységében megérteni, ha elsajátítják a dialektikus gondolkodást,"[16] — írja Havemann, s nem véletlen, hogy Hegel *Logikájának* (de nem *Természetfilozófiájának!*) egyes kategoriális elemzéseit több jelentős természettudományos felismerés anticipációjának tartja.

A természet ún. „szintelméletének" hipotézisét képviselő J. P. Vigier, de Broglie tanítványa, Bohmmal, Blohincevvel stb. együtt maga is aktívan részt vett a kvantummechanika körüli fizikai vitákban. A Vigier által képviselt álláspont, mint ismeretes, hangsúlyozottabban determinista módon interpretálja a mikrorészecskék mozgástörvényeit, s a meghatározatlansági reláció helyére megismerhető, de *még* fel nem ismert, csupán feltételezett, ún. „rejtett paramétereket" (változókat) állít, amelyekben egzaktul formalizálni lehet a természet e szintjén érvényes speciális mozgástörvényeket. — Vigier a párizsi Mutualitében 1961. dec. 7-én tartott nyilvános vitán, melyet a természet dialektikájának problémájáról rendeztek marxisták és egzisztencialisták között, a következőket mondotta: „Az a nézet, miszerint a természetben nincs dialektika, *véleményem szerint abból a tudományosan téves elképzelésből* ered, hogy úgy vélik, eljuthatunk végső elemek felfedezéséhez, egykor molekulákhoz, később atomokhoz, most elemi részecskékhez, melyeknek segítségével újraalkothatjuk a valóságost. Ám a tudomány ezzel ellentétes irányban halad: valamennyi jelenség belsejében — legyenek ezek akár az elemi részecskék — egyre mélyebb mozgásokat és antagonizmusokat tár fel . . . az a tény, hogy a dialektikus kategóriák specifikus és különös jelentőségűek az emberi történelemben, távolról sem csökkenti alkalmazhatóságukat a természetben. Sőt továbbmegyek: úgy vélem, csupán a természet dialektikájának keretében nyerik el teljes megismerhetőségüket és érvényességüket . . . Maga a tudománytörténet azt mutatja, hogy mindenkor, nagyon általános módon, területeket (melyeket később szinteknek nevezek) vonatkoztathatok el, melyek valójában a szó dialektikus értelmében véve totalitásokként viselkednek . . . Minden ilyen leválasztott foknak valamilyen különös dialektika felel meg . . . A totalitás kategóriája, amely nem vezetendő vissza azon elemekre, melyekből összeáll, mindenütt jelenvaló a környező természetben . . . a megismerés előtt álló probléma mindig ugyanaz: meg kell értenie a dolgok lényegi mozgását, nem a tehetetlen anyag fogalmaiban, mely külső törvényeknek engedelmeskedik, hanem a belső, mély szükségszerűség fogalmaiban, miközben a törvények nem egyebek dinamikus mozgásban levő dolgok tulajdonságainál."[17]

Ambarcumjantól Szentgyörgyin, Heisenbergen, Bohron keresztül Orcelig és Piveteau-ig úgyszólván korlátlanul lehetne felsorolni azokat a természettudományos gyakorlatban tevékeny tudósokat, akik ha a mindenkori kifejtés módját és intenzitását tekintve különbözőképpen is, de végül is igenlően válaszolnak arra az (itt persze erősen szimplifikált) kérdésre, hogy van-e a természetnek dialektikája. Ez a dialektika fentebb tárgyalt összefüggéseinek értelmében alighanem nyilvánvaló.

[16] *R. Havemann: Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung.* Hamburg 1964. 16—17. o. Vö. még a kvantummechanikára vonatkozóan uo. 72—104. o.

[17] *Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel.* Frankfurt a. M. 1965. 71—72., 73—74., 82—83. o.

De nem Márkus György számára. Ő e téren inkább Lukács György azon egykori „neofita-marxista" történelemdialektikájának álláspontjára helyezkedik, amelyben a ma ismét divatos *Geschichte und Klassenbewußtsein* szerzője annak idején kitagadta a dialektikát a természetből, s idealista dialektikájából egyúttal kiiktatta a visszatükrözés elméletét. (Lukács György azóta maga is többször felhívta a figyelmet szóban forgó könyvének e fogyatékosságaira.)[18] De Márkus tulajdonképpen még a visszatérés e gesztusában sem túlságosan eredeti. Tordai Zádorral közösen írott könyvének előszavában még egyenesen a természettudományos felfedezések közkinccsé válásával illusztrálja azt, hogy a dialektika egyes elemei bevonultak a közgondolkodásba.[19] Sartre pedig már négy esztendővel korábban posztulálta (Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein*-jét ezzel bizonyos fokig az érdeklődés homlokterébe tolva), hogy: „A természetben nincsen dialektika, csak az, amelyet belehelyeztek."[20]

Ami mármost ironikus ebben a szellemi konstellációban, az az, hogy míg Sartre a természetdialektikát elutasító álláspontját az érett Lukács egzisztencializmus-kritikájával való vitája közepette fejti ki, addig röpke négy év alatt a természettudományokban folyó kutatás valószínűleg beható vizsgálata Márkus számára olyan döntő bizonyítékokkal szolgált a természetdialektikával szemben, hogy ma már ő is nyugodtan eliminálhatónak tartja. Sajnos e minden kétséget kizáró bizonyítékok közül egyetlen egyet sem tár szóbanforgó cikkében a közvélemény elé. Ellenben megtudhatjuk, hogy „a 'standard' irodalomban szereplő . . . kategóriák (pl. dialektikus ellentmondás, tagadás stb.) kapcsán eltérő probléma vetődik fel: e fogalmak, legalábbis Marxnál, elsődlegesen társadalmi problematikára irányultak. Általánosításuk, a természeti jelenségekre való kiterjesztésük — lényegében már Engelsnél — kellő fogalmi tisztítás nélkül ment végbe . . ."[21]

Ezzel a kijelentéssel egyszersmind Márkus koncepciójának központi problémájához érkeztünk, bár e felfogásával nem áll egyedül, mint ezt ő maga is említi. Vajda Mihály szerint pl. *„minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivátuma"*.[22] Ezáltal abból a történeti és tudománytörténeti elemzések számára egyaránt fontos tényből, hogy a dialektika első modern kifejtői, s ezúttal nem is annyira Hegel, mint inkább Marx, egy meghatározott társadalmi-történelmi helyzetben dolgozták ki elméletüket, s alkalmazták a társadalmi praxisban, politikai tevékenységükben, a Márkus-féle koncepció olyan triviális következtetésekre jut, mely differenciálatlan egységben mutat be valójában csak különbözőként összefüggő és bizonyos mértékben egybeeső mozzanatokat. Mindenekelőtt nem tesznek különbséget a min-

[18] Vö. G. Lukács: *Probleme des Realismus*. Berlin 1955. 231. o., uő.: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Neuwied-Berlin 1967. 327. o., valamint Iring Fetscher: *Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten*. München 1962. 221—222. o.

[19] Vö. Márkus Gy.—Tordai Z.: *Irányzatok a mai polgári filozófiában* Bp. 1964. 18—19. o.

[20] J.—P. Sartre: *Critique de la raison dialectique I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris 1960, 127. o.

[21] *Kortárs* 1968/7. 1114. o. Csupán futólag említjük meg, hogy a dialektika története ellentétes irányú mozgást is ismer, azt ti., hogy a dialektika kategoriális összefüggéseire vonatkozó törvényeket a hegeli logika túlnyomórészt természettudományos tényanyag vizsgálatának eredményeképp konstituálta. Hasonló a helyzet a modern dialektika egyes összefüggéseinek korai kifejtőjével, Cusanussal.

[22] Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis. Magy. Filozófiai Szemle* 1967/2, 325. o.

denkori objektum, a róla alkotott mindenkori elmélet (ha tetszik, ezen objektum rendszeres, optimális fogalma) s a hozzá vezető megismerésszerű tevékenység objektív — ám nem csupán a fiziológia, pszichológia stb. tárgykörébe eső, hanem egyúttal — társadalmi-praktikus feltételei között.

Így azután félreismerve e mozzanatok dialektikáját, a tényleges társadalmi életfolyamat egységének helyére üres absztrakció kerül. Tehát egyfelől a természetdialektika s egyáltalán a dialektika elvetésével kihagyják az objektivitásból azt az emberi-praktikus mozzanatot, azt a társadalmilag tevékeny anyagcserét ember és természet között, mely nemcsak conditio sine qua nonja, hanem egyenesen integráns mozzanata objektivitás és szubjektivitás dialektikájának. S melynek kedvéért másfelől a történelmi-társadalmi létezés szférájából száműzik e létezés (épp a praxisban, s kiváltképp a modern praxisban tudományos elemzések tárgyául szolgáló) objektivitását. A természeti jelenségek tudományos tanulmányozásának gyakorlatában feltáruló dialektika bizonyítékai éppen úgy érintetlenül hagyják e kultúrkoncepció híveit, mint az a tény, hogy különös előszeretettel — ám különös módon — idézett szerzőjük, Marx, a *Tőke* módszertani alapvetésekor kifejezetten olyan „magasabb vagy alacsonyabb fejlettségi fokon álló társadalmi antagonizmusokról" beszél, „melyek a tőkés termelés természeti törvényeiből fakadnak", hogy ezért a tőkés termelés vizsgálatakor „magukról ezekről a törvényekről van szó, ezekről a vas szükségszerűséggel ható és érvényesülő tendenciákról", s hogy végül „személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és érdekek hordozói. Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad, bármennyire föléjük emelkedhet is szubjektíve."[23]

Marx egyúttal félreérthetetlen világossággal mutatott rá arra a szerepre, amelyet a társadalom gyakorlatában e mozgástörvények és felismerésük játszik: „Egy társadalom, még ha nyomára jött is mozgása természeti törvényének ... természetes fejlődési fázisokat sem át nem ugorhat, sem rendeletileg el nem tüntethet. De megrövidítheti és enyhítheti a szülési fájdalmakat."[24]

A nyugati marxizáló irodalomban igen elterjedt „praxis-filozófia", melyhez Márkus is csatlakozik, ezzel szemben úgy véli, hogy míg Engels naturalisztikusan azonosítja a természet törvényeivel a társadalmi történések törvényeit, addig Marxnál „e törvények, feloldván magukat a felszabadított individuumok ésszerű akcióiban, *eltűnnek*."[25]

A torzítás itt nyilvánvaló: a marxizmus-leninizmus klasszikusai sohasem azonosították egyszerűen a természeti törvényeket a társadalmi praxis természettörvényeivel, viszont mindkét esetben törvényről szóltak. Mármost amilyen igaz az, hogy a dialektikájától megfosztott tudományos praxis és az approximatív tudományos megismerhetőségétől eloldott társadalmi praxis ugyanannak az antidialektikának a terméke, éppúgy igaz az is, hogy az egységes társadalmi életfolyamatban, ahol a tudományos ismeretek valósággal összefüggő közeget alkotnak, a természetben és a társadalomban fellelhető

[23] Marx: *A tőke* I. MEM 23. Bp. 1967. 6. és 9. o.
[24] *Uo.* 9. o.
[25] Alfred Schmidt: *Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus.* (Az *Existentialismus und Marxismus* c. kötet utószava 147. o.)

dialektika — megjelenéseinek minden különbözősége ellenére — ugyanaz a dialektika.

Marxban, aki ismert formulájában találóan jellemezte a társadalmi történéseknek a természeti történéseken belüli specialitását[26], már ifjúkorában felmerült természet és társadalom szerves egymásbakapcsolódása láttán az ezeket tanulmányozó tudományok dialektikájának gondolata: „Maga a történelem a *természettörténetnek*, a természet emberré levésének *valóságos* része. A természettudomány később éppúgy be fogja sorolni maga alá az emberről szóló tudományt, mint az emberről szóló tudomány a természettudományt: *egy* tudomány lesz."[27]

Márkusban viszont nyilván az a gondolat merült fel, hogy ha már álláspontja popularizációjához nem talál elegendő megfelelő szaktekintélyt, akkor egyszerűen megmásítja a nemzetközi méretekben folyó ideológiai harc közepette kifejtett pozíciókat. Mert, ha nem így van, akkor vajon miért tüntette fel — saját, természet-dialektikát tagadó és társadalmi praxist kiüresítő koncepciójának néhány hazai híve mellett a jugoszláv Mihailo Markovic nevét, aki ebben a vonatkozásban közismerten épp az ellenkezőjét állítja annak, amit Márkus? Ismeretes, hogy Markovic elsők között lépett fel a zágrábi Praxis-kör nézeteivel szemben, s egy gondolatgazdag és precíz tanulmányában (épp Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein*jével vitázva) fejti ki a dialektikával kapcsolatos elgondolásait. E tanulmányában, amely alapvetően a természeti folyamatok dialektikájának elismerésén nyugvó koncepciót mutat, a következő kijelentés található a — Márkus által is képviselt — elképzelések tudományos értékét illetően: „Tehát 1844 után . . . mindazok a teoretikusok nem voltak Marx színvonalán, akik nem fogták fel, hogy: az az igazi emberi természet, amely az emberi történelemben keletkezik; a természet az emberről szóló tudomány közvetlen tárgya, mint ahogy az ember is közvetlen tárgya a természetről szóló tudománynak; a természettudomány és az emberről szóló tudomány egy egységes tudományhoz tartozik, eszerint tehát a természet dialektikája és a társadalom dialektikája egy és ugyanaz a dialektika."[28]

De ha a „társadalmi lét ontológiájának" megírásával foglalkozó Lukács György legutóbb közreadott *Beszélgetései* között tallózunk, ott is találhatunk kijelentéseket, amelyek radikálisan elhatárolják magukat a Márkuséhoz hasonló koncepcióktól.[29] Hogy miként emlegeti mégis Márkus Lukács kései munkásságát saját nézeteinek alátámasztására, arról a későbbiekben lesz még szó. Itt elegendő megjegyeznünk, hogy ez az eljárás a lehető legmélyebben összefügg Márkus gondolkodói módszerével. Bár Márkus igyekszik — mindenekelőtt szóban forgó cikkében — az impozáns anyagismeret látszatát kelteni, a téma tárgyalásának végeztével az eredmény óhatatlanul is Hegel mon-

[26] „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják". (Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM* 8. köt. 1962. 105. o.

[27] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Bp. 1962. 75. o.

[28] Mihailo Marković: *A dialektika problémái. Híd* (Novi Sad). XXVIII. évf. (1964) 1. sz. 48. o. Markovic álláspontjának kifejtésével kapcsolatosan vö. még: Marković, M.: *Dialektik der Praxis.* Frankfurt a. M., 1968.; uő.: *Entfremdung und Selbstverwaltung.* In: *Folgen einer Theorie. Essays über „Das Kapital" von Karl Marx.* Frankfurt a. M. 1967. 178—204. o.

[29] Vö. *Gespräche mit Georg Lukács.* (H. Holz, L. Kofler, W. Abendroth.) Hrsg. Theo Pinkus, Hamburg 1967. 59. o.

datát idézi fel: „Amit ismerünk általában, az attól, hogy ismerős, még nem valami megismert."[30] A tényállások mélyebb megértését e módszer számára ugyanis lehetetlenné teszi rendszeres elméleti végiggondolásuk hiánya, ami helyett a kivonatok, recenziók stb. rutinos íróinak felületes „jólértesültsége" lép elénk. (Ha itt rendszeres elméleti véggiggondolásról beszélünk, természetszerűleg nyílt rendszerről van szó.) Alighanem minden további nélkül belátható e mód zer problematikussága a marxista elmélet szempontjából, ha a felvetett kardinális kérdések tárgyalása „filozófiatörténeti" vagy informatív szempontokba ágyazódva jelentkezik is. Ha mármost ez a jólértesültség mégis kénytelen valamiképp rendezni anyagát, úgy rendszerint olyan általánosításokra ragadtatja magát, melyeket tapasztalati tények híján aligha tudna igazolni.

Ezért azután Márkus fejtegetéseinek nem is túlságosan erős oldaluk a bizonyítékok felvonultatása; így pl. valószínűleg nehézségekbe ütköznék, mondjuk, annak bizonyítása, hogy „a II. Internationale vezető teoretikusai számára . . . a marxizmus . . . minden értékeléstől és világnézeti-ideológiai állásfoglalástól mentes 'pozitív' tudomány" volt.[31] De Márkus érvei sem megvetendők: Hermann István elmélyült elemzésével szemben, melyet szerzője a *Geschichte und Klassenbewusstsein*ről írt, azzal védi Lukács írását, hogy ennek nem alapvető elméleti hibái a fontosak, hanem az, hogy számtalan marxista (!) ma visszatér e műhöz. (S nyilván hibáihoz is.)

Ezen önkényes módszer formális szempontból vett atomját most már a használt fogalmak tartalmát és terjedelmét illető elmosódottságban, határozatlanságban, e fogalmak elemi definiálatlanságában ismerhetjük fel. Holott a dialektikus gondolkodás megfelelő instrumentárium híján egyszerűen lehetetlen, sőt a dialektika — ma — feltételezi a gondolkodás eszközeinek nem csupán elaszticitását, hanem egyúttal fejlett precizitását és rendszerességét. Nem véletlen, hogy Hegel megjegyzi: „A bölcselkedéshez mindenekelőtt hozzátartozik, hogy minden egyes gondolatot a maga teljes precizitásában fogjunk fel, s ne elégedjünk meg azzal, ami elmosódott és határozatlan."[32] A precizitás látszólag tisztán formális követelményének megsértése azonban közvetlenül tartalmilag jelenik meg a vizsgált tárgyról alkotott elképzelésben, mégpedig a tévedés egyik okának alakjában.

Márkus nyilvánvalóan definiálatlanul használ egyes kifejezéseket, mint pl. dialektikus materializmus, történelmi materializmus, ontológia, diszciplina, ág, irányzat. Mert különben miképpen lenne lehetséges, hogy a dialektikus és történelmi materializmus elmélete, de legalábbis elve — melyet pl. Engels még ilyen elméletnek, de lagalábbis felfogásnak tekintett[33] — Márkusnál „alap-diszciplinává" lesz, valószínűleg azért, hogy a „terjedelmi" marxizmus merevsége még nyilvánvalóbb legyen. Itt azonban meg kell állnunk egy pillanatnyira. Noha Márkus kijelenti, hogy a sztálini felfogás csupán egyetlen variánsa a „terjedelmi" koncepciónak, [34] valójában úgy mutatja be az egész koncepciót, mint amely tipikusan a sztálini idők terméke (pars pro toto),

[30] G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig 1937. 28. o.

[31] *Kortárs* 1968/7. 1110. o. Vö. ezzel kapcsolatban Franz Mehring: *Neo-Marxismus. Neue Zeit* XX. évf. 1. köt. (1901), 585. és köv. o.

[32] G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, (System der Philosophie I. Die Logik); Werke*, Bd. 8. Stuttgart 1964. 189. o.

[33] Engels: *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. MEM* 20. 595. o.

[34] *Kortárs* 1968/7. 1112. o.

s mely termék keletkezési folyamatának „Sztálin műve lényegében csak végső formát és összegezést adott".[35]

Láttuk, hogy Márkus vitája általában a materialista dialektika ellen irányul s így most már a dialektikus materializmusból azért lesz az egész „terjedelmiségre" nézve jellemzőnek tartott alapdiszciplina, hogy a dogmatikus időszak tankönyveinek leegyszerűsítő felosztási alapját ki lehesen terjeszteni az egész materialista dialektikára. Pedig éppen egy filozófiai diszciplina, az esztétika kérdéseiben lefolyt hazai vita mutatta meg meggyőzően, milyen problematikus a dialektikus, ill. történelmi materializmus elméletének merev elválasztása és diszciplináris rögzítése. Lukács György az *Esztétikájának* alapgondolatait kifejtő előadásában,[36] majd a különösség kategóriáját tárgyaló monográfiájában[37] — bizonyos értelemben a dogmatizmusra támaszkodva, bizonyos értelemben épp rá való reakcióként az esztétikai vizsgálódások ún. dialektikus materialista részét. ill. történelmi materialista részét s ennek megfelelően dialektikus materialista problémáit és történelmi materialista problémáit posztulálta. Bár Lukács elvileg hangsúlyozta, hogy a kutatás e két irányának „szervesen, szakadatlanul, dialektikusan"[38] össze kell kapcsolódnia egymással, főként a pártosság kategóriájának tárgyalásakor úgy tűnt, hogy a dialektikus materialista rész izolációja, noha egyes kategóriák (pl. a különösség) elemzésénél a kutatás átmeneti érvényű, konkrét felismerésekhez vezető, elégséges munkahipotézise lehet — bizonyos komplexebb esztétikai kategóriák (így a pártosság) esetében terméketlen elvontságot eredményez. Az ekörül folytatott viták során ezért emelték ki, hogy az esztétikai tevékenység során keletkező jelenségek elemzésének módszere *„a dialektikus és történelmi materializmus szempontjainak együttes alkalmazása."*[39] Lukács György *Esztétikája* arról tanúskodik, hogy szerzője következetesen törekedett a fenti két szempont dialektikus egységének megteremtésére, s a vizsgálat tárgyának megfelelően arányított kölcsönös viszonyuk elméleti megalapozását a marxizmus ama törekvésében látja, hogy az „a valódi folyamatot komplikált történelmi-szisztematikus meghatározásaiban ragadja meg."[40] Lukács ugyanitt a dialektikus és történelmi materializmus szempontjainak „egymástól független tudományokként" való szétválasztását „a sztálini korszak" egyik „vulgarizáló tendenciájának" tartja. Mármost e „terjedelmi" marxisták között lezajlott vita — évekkel ezelőtt — pontosan az ellenkezőjét igazolta annak, mint amit Márkus ma még mindig a marxizmusnak kíván tulajdonítani.

A terminológiai tisztázatlanság azonban akkor bosszulja meg magát leglátványosabban, amikor Márkus a filozófiai kutatás diszciplináris irányát egyszerűen filozófiai irányzatnak, nevezetesen „szcientista" irányzatnak tünteti fel. Ő maga is sejti, hogy ezen „irányzat" sok tekintetben érintkezik a „tradicionálissal" (ez csupán a terjedelmi vagy standard irányzat harmadik elnevezése !), s hogy általában a „leírt irányzatok különbsége jelentős mérték-

[35] *Uo.*

[36] Lukács György: *Az esztétikai visszatükrözés problémája,* MTA II. Oszt. Közl. VI. évf. (1955) 235—236. o.

[37] Lukács György: *A különösség mint esztétikai kategória,* Bp. 1957. 5. o.

[38] Lukács Gy.: *Az esztétikai visszatükrözés problémája,* 236. o.

[39] Szigeti József: *Bevezetés a marxista—leninista esztétikába* I. Bp. 1964. 28. o. Vö, még Szigeti József: *Művészi alkotás és pártosság Lukács György esztétikájában. Társadalmi Szemle* 1958/7—8. sz.

[40] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* I. Bp. 1965. 11. o.

ben *tematikai.*"[41] Eltekinthetünk itt attól, hogy már csak azért is nyilvánvaló a „szcientisták" és a „terjedelminek" nevezett marxizmus bizonyos pontokon való érintkezése, mert a „szcientistáknál" is gyakran felmerülnek a természettudományok filozófiai problémái. Fontosabb ennél az a tény, hogy Márkus ezen kutatási irányokkal kapcsolatban egyszerre több értelemben is használja az „ontológia" terminust. Ezért itt helyes és hamis feltevések keveredhetnek egymással. Vitathatatlan, hogy a „szcientista" problémafelvetés egyfelől az objektív és szubjektív dialektika területére eső vizsgálódásokat implikál — amennyiben logikai és ismeretelméleti, s amennyiben (bizonyos fokig) tudományelméleti kérdésekre orientálódik. Másfelől éppily vitathatatlan, hogy közvetlenül az egyes szaktudományok filozófiai megalapozással kidolgozott módszertanát illeti. (Heurisztikus funkcióját tekintve pl. mindkét irányban termékeny lehet.) Ez azonban még nem indokolja az „ontológia" terminus bevezetését. Ismeretes, hogy az ontológia (lételmélet) a „létről, mint léttel bíróról" való elmélkedések gyűjteménye, szigorúan véve arról az objektivitásról való tudást hivatott szolgáltatni, melyet nem zavart meg a szubjektum megismerésszerű előrenyomulása ebbe az objektivitásba. Ezért itt a tárgy ontológiájáról van szó, amely — ha konzekvens — e magánvaló-dologról csupán annyit képes kimondani, hogy az léttel bír. Mihelyt a szubjektum belehatol ebbe a tárgyba — objektívnek véve magát a belehatolás tényét és körülményeit is —, ez megszűnik kanti értelemben véve Ding-an-sich-nek lenni. Hegel érdeme volt, hogy felmutatta a dolgok objektív dialektikájának s az ezt megközelítő szubjektív dialektikának egységes folyamatban való összekapcsoltságát, mely folyamatban az objektivitás természete ellentmondások egész során át jut érvényre. Rendszeresebb tárgyalás esetén az objektív dialektika tartalmazza az alapvető lét- és lényeg-kategóriák összefüggéseit, mozgását stb., tehát azt, ami optimálisan megfogalmazható az objektivitás elveként, s a szubjektív dialektika írja le mostmár nemcsak a megismerésszerű megközelítés fogalmainak funkcióját és szerkezetét, átmeneteit stb., hanem a megismerés objektív gyakorlati feltételeit is, bármilyen természetűek is ezek, lévén a megismerés maga is objektív folyamat. S éppen ez utóbbi körülmény miatt a határok itt ismét relatívak, ezen objektív gyakorlati feltételek összefüggéseit egyúttal felveszi magába az objektív dialektika is. Hegel maga is így tárgyalja a szubjektív dialektikát *Logikája* III. könyvében, miközben a logikai kategóriák tárgyalását (Szubjektivitás) követően e kategóriák és a megismerés tárgyalása közé iktatja az *Objektivitás* c. fejezetet, melynek tagolódása: mechanizmus, chemizmus, teleológia — továbbá az egyéni élet, az életfolyamat és a nembeli élet tárgyalását.[42] Ezt követi azután végül a tudomány egyetemes összefüggéseinek tárgyalása. Megjegyzendő, hogy Lenin a hegeli logika ezen fejezeteinek tanulmányozásakor — eltekintve most a megismerés és gyakorlat dialektikájáról mondottaktól — kiemelte: „Ha a logikában a szubjektumnak az objektumhoz való viszonyát vizsgáljuk, figyelembe kell venni a *konkrét* szubjektum általános létfeltételeit (=*az ember életét*) is az objektív helyzetben."[43]

Messze túlmenne jelen fejtegetéseink keretein Hegel módszerének — akárcsak vázlatos — kritikai elemzése. Figyelemre méltó mindenesetre, hogy

[41] *Kortárs* 1968/6. 1120. o.
[42] Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik* II. 3. Buch 353—406. o.
[43] Lenin: *Filozófiai füzetek.* 187. o.

a dolgok objektív dialektikája nem tévesztendő össze a megismerés objektivitásával diszciplináris értelemben — ha, mint említettük, a határok mégoly relatívek is, —, s ebben az értelemben Hegel óta célszerűbb az ontológiát a nála tágabb és komplexebb objektív dialektika kifejezéssel illetni. Hegel szerint „mindenekelőtt az ontológia az, melynek helyére az objektív logika lép."[44]

Nicolai Hartmann, aki az objektív dialektika területére eső s nála számos jelentékeny felismeréssel gazdagított kategóriaelemzések közé beiktatta a természetfilozófia ún. „speciális kategóriaelméletét", ám a teleológia problémáival[45] rendszeres *Ontológiá*ján kívül foglalkozott, végeredményben szintén ebben az értelemben használja az ontológia terminusát. Viszont éppen Hartmann — elemzéseinek a dialektikára nézve minden mégoly tényleges eredménye ellenére — elvileg nem konstituál dialektikus viszonyt szubjektum és objektum között, és éppen ezért — ontológiájának egy korai megalapozása — mondja ki a megoldatlan ontológiai-gnoszeológiai circulus tételezésével azt a programot, hogy „amit a léttel bíróról tudunk, azt egyedül a megismerés feltételeiből kell megérteni."[46] De Hartmann ugyanott — igaz különválasztva ismét az ontikus és a megismerésszerű aspektust — a ratio essendinek a ratio cognescendivel szembeni tényleges elsőbbségéről beszél, majd „középutat" keresve a lét és fogalom azonosságáról, valamint a lét fogalmi megismerhetetlenségéről vallott extrém tanítások között, kategoriális elemzéseinek (azaz ontológiájának) terrénumául — *elvontan* — épp a dialektika „helyét" adja meg. Az ontológia olyan interpretációja azonban, mely a tartalmiság elvét nem veszi fel magába, s csupán a megismerés körülményeiből, előfeltevésekből, interdiszciplináris viszonyokból von le következtetéseket prognosztikus céllal, éppen igazolja Márkus György ezzel kapcsolatos ellenvetéseit. Mert túl azon, hogy e feltételek és körülmények rendkívüli változékonyságuk, „szétszórtságuk" miatt igen nehezen formalizálhatók, ez az aspektus túlságosan egyoldalú lenne a tudományos megismerés menetrendjének megadásához. Elmélet és módszer azonban mélyen összefüggenek egymással, s Hegel joggal mondhatta, hogy „a módszer tudat arról a formáról, melyben tartalmának belső önmozgása végbemegy."[47] (Ezért téved viszont Márkus, amikor kétségbevonja, hogy az elmélet prognózisát szolgáltató ontológiának tartalmaznia kell elméleti felismerések általánosításait.) Az elméleti megismerés tárgyának tartalma egyfelől „mértékviszonyainak csomósvonala" szerint fokozatosan formalizálható ellentmondásos relatív totalitások sorozatában, másfelől egyúttal kimeríthetetlen, s csupán megközelíthető. Amiként a mindenkori tartalom természete kölcsönhatásban (de nem egyenértékű kölcsönös függésben) van a megközelítés objektív feltételeivel, úgy az objektív dialektika kategoriális összefüggéseinek is szükségképp kölcsönhatásban kell lenniük a megismerés objektív feltételeit vizsgáló és értékelő elmélettel. Ez azonban nem jelenti a két mozzanat egyenrangúságát, kiváltképp nem a megismerését, s ezért a módszertan filozófiai elméletének hangsúlyoznia kell a tartalom megjelenésének irányába való beállítottság dominanciáját. Márkus tehát helyesen állapítja

[44] Hegel: *Wissenschaft der Logik* I. 46. o.
[45] Vö. Nicolai Hartmann: *Teleologisches Denken.* Berlin 1951.
[46] N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* Berlin 1965. 184. o. és köv.
[47] Hegel: *Wissenschaft der Logik* I. 35. o.

meg, hogy a körülményekből valószínű programokhoz vezető „ontológia problematikáját nem lehet egyszer s mindenkorra kijelölni."[48]

Az objektív dialektika tehát nem redukálható a fent jelzett „ontológiára", s az „ontológiai orientáció" módszertanilag — adott esetben — épp a dialektikus összefüggések felismeréséhez vezethet.

Ha végezetül nem tételeznénk fel, hogy az ontológia másik, az iméntivel szemben elvont változata, vagyis a szociálontológia, melyen Lukács György jelenleg is dolgozik, mást is jelent, mint amit Márkus elmond róla — mégpedig fontos szociális tényállások elemzésének igényét —, azt hihetnők: egyedüli ontikus vonatkozása az, hogy olyasmit mond el — naiv egyoldalúsággal — amit már elmondtak, helyesebben: amit már leírt az ifjú Marx, s ebben a létezési módjában „léttel bír".

Ha máshonnan nem tudnánk, hogy Lukács György készülő művében foglalkozni kíván egyebek között a relatív értéktöbblet kategóriájának történeti funkcióváltozásával, a munkaidő és szabadidő aránybeli változásaival, az indusztrializáció és az automatizáció következményeivel, a manipuláció problémáival, a társadalmi kategóriák médiumának a természetiekével szembeni radikális kiterjedésével stb., azt gondolhatnók, Lukács elvont kultúrontológián dolgozik. Mert Márkus a készülő műről annyi információt nyújt csupán, hogy felsorol néhány olyan közismert kategóriális összefüggést (munka, kauzalitás és teleológia, tárgyiasítás és elsajátítás stb.), melyeket, ráadásul megalapozottabb okfejtés kíséretében, jól ismerünk a marxizmus—leninizmus klasszikusainak tollából. Ezt követi Márkusnál Lukács „felismerése" arra nézve, hogy az ember „válaszoló lény", aki reagál a társadalom életében spontánul felmerülő alternatívákra, sőt „valóban választhat", „kérdésessé tehet" stb. — Aligha fontos hangsúlyoznunk, hogy sem az alternatívákat, sem pedig a választást nem Lukács ismerte fel először az emberiség öntudatának fejlődése folyamán, hanem ezek a filozófiatörténetben jól ismert kategóriák. Mindenesetre Márkus itt eléggé az egzisztencialista elmélkedők módjára emeli ki a „kérdésessé tétel" és a „választás" gesztusát. De azután végül is kiderül — hogy a társadalmi lét reális ontológiája nem más, mint „az 'emberi lényeg' kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga."[49] S ez a szép és emelkedett — s ráadásul praktikus — gondolat már nem tűr meg semmilyen kommentárt.

Láttuk tehát, hogy Márkus György koncepciója antidialektikus, tudományos értelemben tarthatatlan, s a különböző marxisták egész sora marad ki így az állítólag a marxista filozófiáról adott spektrumból, szó sem esik pl. G. Klausról, G. Stiehlerről, R. Thielről, a dialektikus logika hagyományos eszközökkel operáló művelőiről, vagy épp Rogowskiról, jelentős szovjet filozófusokról, mint Kedrov vagy Kon, közgazdászokról, mint Dobb vagy Lange.

A Márkus által megállapított „irányzatokból" elemzésünk végére megmaradt egyfelől a marxizmus—leninizmus — amelynek kiemelkedő elméleti teljesítményei közül aligha hiányozhat az érett marxista Lukács Györgynek mintegy *A realizmus problémái*tól az *Esztétiká*ig bezárólag húzódó munkássága, ha Lukács ontológiával kapcsolatos álláspontját — művének megjelente előtt — problematikusnak is véljük. A szcientista irányról kiderült, hogy nem filo-

[48] *Kortárs* 1968/7. 1115. o.
[49] *Uo.* 1118. o.

zófiai irányzat. Marad tehát másfelől Márkus — a problémákat hasonló felületességgel kezelő néhány elmélkedővel.

Ezek után, már csak a jelenség teljes megértése szempontjából is, elkerülhetetlennek látszik — mégoly futó — pillantást vetnünk e szellemi konstelláció praktikus vonatkozásaira.

*

Cseppet sem tekinthető véletlennek, hogy Márkus és pl. Kołakowski az irányzatokra történő felosztás valóságos szerkezetének feltárása után ugyanazt a — marxizmuson kívüli — pozíciót foglalják el. Kettejük nézetei között mély affinitás mutatkozik. Ám — s ez nem szolgál semmilyen adalékkal Márkus önálló gondolkodói profiljához — a dependenciák, úgy tűnik, egyirányúak, s elsősorban Márkus van kitéve megtermékenyítő hatásoknak Kołakowski részéről. Bár a Szovjetunióval, közelebbről pedig Leninnel szemben mindig is fenntartásokkal élő s apparátusszerű funkció és bürokratikus díszfunkció között különbséget nem tevő Karl Korsch nézetei iránti vonzalmát Márkus nem Kołakowskitól veszi, egész koncepciójára ez utóbbinak a hatása nyomja rá a bélyegét.

Elegendő fellapoznunk Kołakowski könyvét, az *Alternatívák nélküli embert* ahhoz, hogy meggyőződhessünk róla: az általa támasztott szinte minden elméleti követelménynek megfelel a Márkus-féle autentikus marxizmus. Kołakowskitól azonban Márkus nem csupán olyan — enyhén szólva kétes megalapozottságú — tételeket, elvont eszméket vesz át, mint pl. hogy *„az egész emberenkívüli világ tehát emberi termék,"*[50] hanem nagyon gyakorlatias megjelöléseket is. Így pl. a „terjedelmi" kifejezés szintén Kołakowskitól való, akinél ez még ráadásul az „intézményesség" szinonimája is, míg a „funkcionális" marxizmus funkcióját „intellektuálisnak"[51] tartja. Ez az elképzelés ennek megfelelően elvonatkoztat a mindenkori történelmi helyzet szerkezetétől és tartalmától, osztályviszonyaitól — egyáltalán az osztályharctól, s leválasztja a munkásmozgalom forradalmi elméletét magáról a mozgalomról. A dezideologizálás (amelyet szemérmesen ideológia-kritikának is lehet nevezni) pontosan ezt a célt szolgálja, vagyis azt, hogy egy konkrét történelmi helyzetben a valamennyi létező ideológia között (a valóságos osztályérdekek kifejezésével) leginkább helyes képet nyújtó ideológián is felmutassák a „hamis tudat" kétségtelen stigmáját, s csak ezt mutassák fel, hogy ezzel azután fellazíthassák az osztályharc ideológiai pozícióit. E szerint a furcsa szociálontológia szerint azután a politikai organizáció nem az objektív helyzet által megadott osztályhoz való kötődésben rejlik: „S ha egyszer társadalmi tényként megalkották, az organizációnak megvan a saját érdeke: a belső összetartozóság megtartása, ami elkeseredett ellenállást követel a dezintegráció minden kísérletével szemben . . ."[52] Ez nem a reális társadalmi élet többé, hanem egy filozófusok által kellemessé tett elízium, mert „a filo-

[50] L. Kołakowski: *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein.* München 1964. 15. o.

[51] *Uo.* 20. o.

[52] *Uo.* 29. o.

[53] *Uo.* 176. o.

zófiai gondolkodást az jelemzi, hogy az embereknek mint morális alanyoknak a társadalmi praxisára koncentrálódik stb . . ."[53]

Világos, hogy ez a marxizmust egy „tudományos ideológia" mítoszának nevező, majd pedig a marxizmus totális leértékelésének illúziójáról elmélkedő[54] szemlélet — esszéisztikus gondolati apparátusával és módszerével — nem jut túlságosan mélyre társadalmi jelenségek megértésében. Ugyan ez az áramlat a dogmatizmus természetes reakciójaként jött létre, de álláspontja azóta maga is dogmává lett — különösen azáltal, hogy a marxista-leninista elmélet koherens gondolatrendszerként, egyben maga előtt tudván a kidolgozandó problémák egész sorát, túlfejlődött a dogmatizmus periódusának erősen korlátozott elméleti teljesítményein.

De épp ez a körülmény veti fel a kérdést, hogy vajon az elszánt antidogmatizmus, mely kritikai elemzések és bizonyítékok híján is bízvást leértékelően nyilatkozik pl. a Marxtól ilyen mértékben indokolatlanul különválasztott Engelsről, Leninről, míg pl. Korschot preferálja, milyen érdekek ideológiai kifejeződése s mi megállapításaiban a tudományos — és közvetve osztályharcos — teljesítmények és a hamis tudat aránya?

Figyelemre méltó, hogy a polgári társadalomtudománynak a hatalmi gépezet megfelelő irányító és manipuláló szerveihez — persze nem mindig direkten — kapcsolódó képviselői, akik gyakorlatilag kénytelenek bizonyos tényállásokat (ha mégoly parciálisan is) megragadni, a dogmatizmus kérdését nem egyszer sokkal átfogóbban, dinamikusabban, nagyobb gazdaságtani ismeretanyag birtokában szemlélik, mint az ideológiakritikusok. Így pl. W. Hofmann hangsúlyozza az „antisztálinista koncepció tudomány előttes állását."[55]

Ám itt újabb kérdés vetődik fel. Vajon azok, akik elmélet és gyakorlat dialektikáját félreértve s a konkrét történelmet elvontan-nembelivé üresítve a „sztálini korszakban" egyszerűen egy valamely „filozófia gyakorlati realizációját" látják,[56] most a „praxis" egyoldalú és üres elméletének felvetésével vajon miféle konkrét társadalmi-politikai gyakorlat iránt szükségletüknek adnak kifejezést?

Barlay László

[54] *Uo.* 31. o.

[55] W. Hofmann: *Stalinismus und Antikommunismus. Zur Soziologie des Ost—West Konflikts.* Frankfurt a. M. 1967. 11. o.

[56] *Kortárs* 1968/7. 1112—1113. o.

A filozófia fogalmáról

A marxista filozófia tárgyának körülhatárolása és fogalmának az eddigieknél pontosabb meghatározása szerintem is aktuális feladat. Az itt felmerülő problémák tisztázása nemcsak az elmélet számára fontos, hanem kihat a marxista filozófia „gyakorlatára" is: mit kutasson a filozófia, ill. a filozófus? mit, milyen ismereteket tanítsunk filozófia címen?

1.

Objektív természetkép és társadalmi praxis c. tanulmányában (*Magyar Filozófiai Szemle* 1967/2. sz.) Vajda Mihály a következőket állítja: a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya (a filozófia egyébként sem tekinthető tudománynak); a filozófia tárgya a társadalmiság, a praxis; a dialektikus *és* történelmi materializmus (szerves egységet alkotva) *társadalomfilozófia.*

Vajda Mihály érvelése lényegében a következő: 1. *A filozófia szemléletmódja más, mint a tudományé.* Ez utóbbi a maga tárgyát kizárólagosan objektumnak fogja fel, az embertől független objektivitásnak tekinti. A filozófia szemléletmódja viszont a tárgy, a valóság szubjektív, érzéki-emberi tevékenységnek, gyakorlatnak való felfogása. A tudomány és a filozófia szemléletmódjának különbözősége *tárgyuk különbségéből* fakad: a tudomány tárgya a természet mint puszta objektum, míg a filozófiáé a társadalmiság, a praxis, amely olyan objektum, amely egyben szubjektum is. A természet mozgása az embertől független kauzális kapcsolatok, objektív törvényszerűségek által meghatározott; a tudomány arra törekszik, hogy kizárjon a maga tárgyából minden antropomorf és antropocentrikus vonást. Nem így a társadalom és a filozófia. 2. Az 1. érvből következően: *nem szabad a természetképet a társadalomra, ill. a társadalomképet a természetre extrapolálni.* Márpedig éppen ez történik, ha a filozófiát mint a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeinek tudományát fogják fel.

Megítélésem szerint Vajda Mihály érveiből és érveléséből nem következik az, hogy a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya és hogy a dialektikus és történelmi materializmus társadalomfilozófia.

Az *első érve* tulajdonképpen a természet és a társadalom különbsége alapján a tudományt és a filozófiát igyekszik megkülönböztetni. Való igaz, hogy különbség van a (szűkebb értelemben vett) természet és a társadalom között, úgyszintén a rájuk vonatkozó elméletek között is. Mégis, ez az érv itt semmi mást nem jelent, mint a következőket: *a)* a természetre vonatkozó elméleteket, ill. ezek összességét tudománynak, a társadalomra, a praxisra vonatkozókat

pedig filozófiának nevezi el, megőrizve, sőt fokozva a természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésével kapcsolatos nehézségeket (l. fejtegetéseit a társadalmi szaktudományokról, a természettörvényként funkcionáló társadalmi törvényekről, a társadalom sajátos törvényszerűségeiről, amelyek még a szabad társadalomban is érvényesek); *b)* előre kijelenti, hogy a filozófia tárgya a társadalmiság, a praxis. (Megjegyzem, hogy szerintem itt minden a törvények objektivitásának értelmezésén, ill. a természeti és a társadalmi törvények megkülönböztetésén múlik.)

Második érvét illetően: való igaz, hogy nem szabad a természetképet a társadalomra, ill. a társadalomképet a természetre átvinni. Annak elismerése azonban, hogy a valóságban vannak ún. legáltalánosabb törvények v. törvényszerűségek, korántsem jelent ilyesfajta extrapolációt. (Persze, minden azon múlik, hogy mit értünk a valóság legáltalánosabb törvényein, hogyan értelmezzük őket.)

A fentebb mondottak értelmében Vajda Mihály tétele, miszerint a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya és hogy a filozófia, a dialektikus és történelmi materializmus *társadalomfilozófia* — puszta kijelentés marad. Egyáltalában pedig: figyelembe véve a filozófia fogalmának és tárgykörének történelmi változásait és azt, hogy napjainkban is mást és mást értenek filozófián (a marxista filozófusok is!), jogos a kérdés: miért és hogyan következik a 11. Feuerbach-tézisből, a természet és a társadalom különbségének, valamint a társadalom és a gyakorlat sajátosságainak fejtegetéséből a filozófia fogalmára vonatkozó állítása? Elismerve, hogy a marxi filozófia centruma, kiinduló- és végpontja a praxis, hogy a társadalom lényegesen különbözik a (szűkebb értelemben vett) természettől; egyetértve tehát azzal, amiből Vajda Mihály kiindult — más eredményhez is el lehet jutni: nevezetesen ahhoz, hogy a marxista filozófia nemcsak a társadalomra, hanem a természetre, sőt a gondolkodásra, a megismerésre is vonatkozik.

Figyelembe kell vennünk a következőket is:

A) Engels az *Anti—Dühring*hez írt második előszóban a következőket írta: „A matematika és a természettudományok ez átismétlésekor magától értetődően az állt szemem előtt, hogy egyesben-részletben is meggyőződjem arról — ami általánosságban nem volt számomra kétséges —, hogy a természetben a számtalan változás zűrzavarában ugyanazok a dialektikus mozgási törvények érvényesülnek, amelyek az események látszólagos véletlenségén a történelemben is uralkodnak; ugyanazok a törvények, amelyek az emberi gondolkodás fejlődéstörténetén is vörös fonálként végighúzódva, a gondolkodó emberekben fokozatosan tudatossá válnak; azok a törvények, melyeket legelőször Hegel fejtett ki átfogóan, de misztifikált formában, s törekvéseink egyike az volt, hogy kihámozzuk őket ebből a misztikus formából és egész egyszerűségükben és általánosérvényűségükben tudatosítsuk őket." *(MEM* 20. köt. Bp. 1963. 10. o.) Az *Anti—Dühring* első szakaszában — amely a *Filozófia* címet viseli — Engels éppen ezt a problémakört elemzi. Nem szabad elfelednünk, hogy ez a mű a Marx és Engels által képviselt dialektikus módszernek és kommunista világszemléletnek többé-kevésbé összefüggő ábrázolása. *(Uo.* 8. o.) Továbbá: *A természet dialektikájá*ban ezt olvassuk *(uo.* 358. o.): „A dialektika törvényeit tehát a természet, valamint az emberi társadalom történetéből vonatkoztatják el. E törvények ugyanis nem egyebek, mint a történeti fejlődés e két fázisának, valamint magának a gondolkodásnak a legáltalánosabb törvényei. Mégpedig a fődolgot tekintve háromra vezetődnek vissza:

a mennyiségnek minőségbe átcsapásának törvénye és megfordítva;
az ellentétek áthatásának törvénye;
a tagadás tagadásának törvénye."

Úgy gondolom, nem járok messze az igazságtól, amikor azt állítom, hogy az *Anti—Dühring Bevezetés I. Általános megjegyzések* c. részében Engels éppen a fenti értelemben vett filozófia, a dialektikus módszer, a materialista dialektika fejlődéstörténetének vázlatát adja.

B) A marxista filozófia jelenlegi propagandája és filozófia kézikönyveink Engels fentebb idézett gondolatait igyekszenek realizálni. Ebben a felfogásban a marxista filozófia a valóság (a természet, a társadalom és a megismerés) legáltalánosabb törvényeinek a tudománya. Két része van: a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus. A valóság legáltalánosabb törvényeivel a dialektikus materializmus c. része foglalkozik.

Ilyen körülmények között mindenképpen zavart okoz az az állítás, hogy a filozófia tárgya a társadalmiság, a praxis, hogy a dialektikus és történelmi materializmus *társadalomfilozófia*. Ennek az állításnak az igazsága attól is függ, hogy mit minek neveznek el.

Ugyanakkor jelentősnek tartom, hogy idézett tanulmányában Vajda Mihály olyan problémákra hívja fel a figyelmet, amelyek a marxista filozófia propagandájában, némely filozófiai tankönyvben, segédkönyvben a tisztázatlanságuk, ill. felületes ismertetésük folytán a marxista filozófia téves felfogását idézik vagy segítik elő. A társadalmi törvények objektivitásának az a *felfogása*, hogy (a természeti törvények mintájára) az emberi tevékenységtől, sőt az embertől függetlenül léteznek, fetisizálásukhoz vagy — ami ennek másik oldala — tagadásukhoz vezet. (Attól függ, hogy miből indulnak ki: ha létezésükből, akkor fetisizálásukhoz, ha pedig tévesen értelmezett objektivitásukból, akkor tagadásukhoz jutnak el.) Bizonyos értelemben a társadalmi törvények objektivitásának felfogásával kapcsolatos a másik fontos probléma: a természetképnek a társadalomra, ill. a társadalomképnek a természetre való extrapolálása. És itt vagyunk a filozófia fogalmáról folytatott vita egyik fő kérdésénél: vannak-e a valóságban un. legáltalánosabb törvények, olyanok, amelyek egyaránt érvényesek a természetben és a társadalomban (hozzáteszem: és a megismerésben, a gondolkodásban). A társadalmi törvények objektivitásának téves értelmezése azt sugallja, hogy nincsenek olyan törvények, amelyek az embertől független természetben is és az emberi tevékenységgel átitatott társadalomban is érvényesek. Vajda Mihály tanulmányában ez így jelentkezik: „A filozófia a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeinek tudományaként csak akkor fogható fel, ha vagy a természet mintájára építjük fel társadalomképünket, azaz visszaesünk a ‚filozófiai materializmus' fetisisztikus társadalomfelfogásához, vagy pedig megszüntetjük az objektivitást, s a szubjektum és objektum dialektikus egységét látszólag az egész valóságosra kiterjesztjük, tulajdonképpen azonban felszámoljuk, amennyiben az objektumot — a természet objektivitása és így az emberi tevékenység tárgyi jellege tagadásának útján — a szubjektum derivátumává tesszük." (325. o.)

2.

Mielőtt arra a kérdésre válaszolnánk, hogy mi a filozófia, a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya-e vagy pedig társadalomfilozófia (ezzel nem merítettünk ki minden lehetőséget!), forduljunk a praxishoz.

Ismereteink nemcsak eredményei, hanem — bizonyos kivétellel — *előfeltételei, eszközei is a valóság megismerésének és megváltoztatásának.*

A valóság megismerésének és megváltoztatásának eszközeiként funkcionáló ismeretek között különbséget kell tennünk. *Problémánk szempontjából ki kell emelnünk azokat, amelyek mindig részt vesznek vagy részt vehetnek bármely dolog megismerésében, ill. megváltoztatásában,* függetlenül az adott dolog konkrét sajátosságaitól. Ilyenek pl. az oksági összefüggésre, az egyes és általános viszonyára, a gondolatoknak a dolgokkal való kapcsolatára vonatkozó ismereteink.

Vegyük az okság fogalmát. Kétségtelen, hogy ez a fogalom a praxisból ered. Szükségszerűen jelent meg, hiszen az ember minduntalan tapasztalta, hogy a dolgok hatnak egymásra és ennek eredményeképpen megváltoznak, hogy bizonyos hatások meghatározott változásokat idéznek elő. Az események előidézése vagy elhárításuk a szóban forgó összefüggés konkrét eseteiről való ismeretek általánosítását követelte meg az okság fogalmában. Ezután ez a fogalom a konkrét oksági összefüggésekről való ismeretek mellett létezik, és arra ösztönzi az embert, hogy tevékenysége során újabb konkrét oksági összefüggéseket állapítson meg. Ennek során az okság fogalma maga is változik, gazdagodik, elmélyül. Az okság fogalmát, az ok-okozati összefüggésre vonatkozó tudásunkat mindenképpen alkalmaznunk kell tevékenységünk során. „Miért van ez így? "„mi ennek az oka?" — e kérdések felmerülése mindig azt jelenti, hogy az okság fogalmát kezdjük alkalmazni, még mielőtt az újabb konkrét oksági összefüggést megtaláltuk volna. Hasonlóképpen kell értékelnünk az egyes és általános viszonyára, valamint a gondolatoknak a dolgokkal való kapcsolatára vonatkozó ismereteinket is. Mindez azért van így, mert a példaként hozott ismeretek és a hozzájuk hasonlók a dolgokban (a természetben, a társadalomban) és (vagy) a megismerésben általánosan megnyilvánuló összefüggéseket tükröznek.

Más ismereteink nem így viselkednek. Fizikai vagy kémiai, mechanikai vagy biológiai ismereteink nem vehetnek mindig részt bármely dolog megismerésében és megváltoztatásában. És ez a társadalomról való ismereteinkre is vonatkozik.

Azokat az ismereteket, amelyek mindig részt vesznek vagy részt vehetnek bármely dolog megismerésében, ill. megváltoztatásában *legáltalánosabb ismereteknek* nevezhetjük. *Ezek gyakorlati-anyagi tevékenységünkben és a megismerésben a legáltalánosabb értelemben vett módszerként, a tevékenység, ill. a kutatás vezérfonalaként szerepelnek* (és egyben világnézetünk legáltalánosabb kereteit adják).

A „köznapi" és a „tudományos" ismeretek megkülönböztetése a legáltalánosabb ismeretek köznapi és tudományos fokának elismeréséhez vezet. *A legáltalánosabb ismeretek tudományos fokát vagy szintjét napjainkban általában filozófiának nevezik.* Másként is nevezik, és mást is neveznek filozófiának, és valóban, másként is nevezhetik, és mást is elnevezhetnek így. A filozófia fogalmának tisztázásában igen kevés szerepe van az elnevezésnek. Inkább a következő kérdésekre kell válaszolnunk:

Vannak-e olyan ismereteink, amelyeket fentebb legáltalánosabb ismereteknek neveztünk?

Szükségünk van-e ezekre elméleti és gyakorlati-anyagi tevékenységünk során?

Szükséges-e, hogy ezeket tudományos szinten elemezzük, hogy megvizsgáljuk, honnan erednek és mire, milyen módon használhatók?

Mindhárom kérdésre igennel *kell* válaszolnunk. Ekkor pedig egy tudományhoz jutnunk el, amely lényegében és céljában különbözik az összes többi tudománytól, és amelynek tetszés szerinti nevet adhatunk.

A marxista filozófia engelsi és hagyományos felfogása abból indul ki, hogy vannak olyan ismereteink, amelyek a természet, a társadalom és a megismerés legáltalánosabb összefüggéseit tükrözik, s hogy ezek — felhasználásuk esetén — a legáltalánosabb értelemben vett módszerként funkcionálnak. Ezeket az ismereteket tudományos szinten kell elemeznünk. Éppen ezt teszi a marxista filozófia.

Ebből a szempontból a filozófia története nem egyéb, mint a fenti értelemben vett tudományos módszer kialakulásának és fejlődésének története.

3.

A marxista filozófia hagyományos felfogásához csatlakozva sem állíthatom, hogy e filozófia fogalma és értelmezése körül minden rendben van.

A hagyományos koncepció szerint a *marxista filozófia* a valóság legáltalánosabb törvényeit tanulmányozza, azokat, amelyek egyaránt érvényesek a természet, a társadalom és a megismerés területén. Két része van: a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus. A dialektikus materializmus az anyag egyetemes létezési formáit és a valóság legáltalánosabb törvényeit ismerteti. Egy vagy több fejezetként magában foglalja az ismeretelméletet, amely a megismerés szakaszait, az igazság problémáit, a gyakorlat ismeretelméleti szerepét stb. tárgyalja. A történelmi materializmus a társadalomnak mint egységes rendszernek a legáltalánosabb összefüggéseit és fejlődéstörvényeit vizsgálja, ilyeneket: a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyát, az alap és felépítmény dialektikáját, az osztályharc és a forradalmak törvényszerűségeit, az egyén és társadalom viszonyát.

Alapjaiban és vázlatosan így jellemezhető a marxista filozófia általánosan elterjedt felfogása.

Ez a koncepció formális logikai ellentmondásokat tartalmaz, amelyek bizonyos zavarokról tanúskodnak. Éspedig:

a) a marxista filozófia fogalma egyezik a dialektikus materializmus fogalmával — ennek következtében és a történelmi materializmus fogalmának értelmében a történelmi materializmus nem lehet része a marxista filozófiának;

b) az ismeretelmélet a *tárgykörénél fogva* nem lehet része a marxista filozófiának, így a dialektikus materializmusnak sem.

Az elmondottak tulajdonképpen e zavarok kiiktatásának módjaira is utalnak. A legegyszerűbb az lenne, ha a marxista filozófia fogalmát így határoznánk meg: a marxista filozófia a dialektika („mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya"), az ismeretelmélet és a történelmi materializmus egysége; a továbbiakban pedig ezek fogalmainak definícióit adnánk meg. Megítélésem szerint azonban ezzel nem oldanánk meg a tényleges problémát, nevezetesen azt, hogy mely elv vagy elvek alapján kapcsoltuk össze egységes egésszé e három tudományt vagy tudományágat. Más eljárást kell tehát választanunk.

A marxista filozófiában mint a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus egységében az ismeretek három csoportja különböztethető meg:

1. *A valóság legáltalánosabb kategóriáit és törvényeit tükröző ismeretek.*

Ezek példái: *ismereteink* az okságról, a szükségszerűről és véletlenről, a törvényről, a három ún. dialektikus törvényről.

Ezek az ismeretek olyan objektív összefüggéseket tükröznek, amelyek sajátosan érvényesülnek a valóság három nagy területén. *(Objektív* összefüggések = tudati képmásuktól függetlenül, ezeket megelőzve léteznek; tudunk róluk vagy sem — léteznek, hatnak. *Sajátosan érvényesülnek* a valóság három nagy területén = nem az egyes területek dialektikus összefüggései felett vagy mellett, hanem ezekben, ezek révén érvényesülnek.)

Ide sorolhatók még a következő kategóriák: anyag, mozgás, tér-idő, tartalom és forma, lényeg és jelenség, fejlődés és az ezekhez hasonlók.

2. *A megismerés általános kategóriáit, formáit és törvényeit tükröző ismeretek.* Példáik: filozófiai *ismereteink* a tükröződésről, a tudatról, a fogalomról, az igazságról, a gyakorlat ismeretelméleti aspektusáról, a megismerés haladásáról a jelenségtől a lényeghez.

3. *A társadalmat mint egységes egészt tükröző általános ismeretek,* ismereteink a társadalmi lét és a társadalmi tudat összefüggéseiről, a gazdaság, a politika és a tudati tényezők viszonyairól és az ezekhez hasonlók.

Az ismeretek 1. csoportját általában materialista dialektikának, a 2.-at ismeretelméletnek, gnoszeológiának, a 3.-at pedig történelmi materializmusnak nevezik. Az 1. és a 2., valamint az 1. és a 3. kapcsolata az általános-különös viszonnyal jellemezhető.

Mely elv vagy elvek alapján kapcsolhatjuk össze ezeket egységes egésszé? Mi indokolja, hogy a materialista dialektikát, az ismeretelméletet és a történelmi materializmust a filozófiának nevezett tudományba foglaljuk?

Legáltalánosabb ismereteink sajátos funkcióját figyelembe véve a materialista dialektikát és az ismeretelméletet egy tudománnyá kell összekapcsolnunk. Ez a tudomány olyan ismereteket tartalmaz, amelyek gyakorlati-anyagi tevékenységünkben és a megismerésben a legáltalánosabb értelemben vett módszerként, a tevékenység, ill. a kutatás vezérfonalaként funkcionálhatnak (és egyben világnézetünk legáltalánosabb kereteit adják). Ezt a sajátos tudományt — figyelembe véve a hagyományokat — dialektikus materializmusnak és egyben marxista filozófiának nevezhetjük.

Az elmondottak alapján *a marxista filozófia azaz a dialektikus materializmus az a tudomány, amelynek tárgyát a valóság legáltalánosabb kategóriái és törvényei, valamint a megismerés általános kategóriái, formái és törvényei képezik.* Két része van: a (materialista) dialektika és az ismeretelmélet. Megítélésem szerint ez az értelmezés megfelel a filozófia engelsi és hagyományos felfogásának, ugyanakkor kiiktatja a filozófia hagyományos felfogásával kapcsolatos zavarokat.

Ennek alapján viszont az a tudomány, amelyet történelmi materializmusnak nevezünk, nem lehet filozófia (a dialektikus materializmus értelmében). *A történelmi materializmusban foglalt ismeretek ugyanis nem vehetnek mindig részt bármely dolog megismerésében, ill. megváltoztatásában.* A történelmi materializmus *a társadalom* megismerésének és megváltoztatásának a legáltalánosabb módszere. Nem alaptalanok azok az állítások, amelyek nem tekintik a marxista filozófia alkotórészének a történelmi materializmust. Molnár Erik pl. ezt mondta: „. . . se Marx, se Lenin nem tartotta a történelmi materializmust filozófiai tudománynak. Csak betűrágással lehetne egy-két mondatukból ezt a következtetést levonni. A probléma mai formájában fel sem merült előttük". *(Az elméleti munkaközösség vitája Molnár Erik könyvéről. Magyar Filozófiai*

Szemle 1961/4. sz. 575. o.) Nem alaptalan a *Filozófiai Kislexikon* egyik cikkírójának gondolata sem: „A filozófia . . . olyan részei, mint a szociológia, az etika és az esztétika — mindinkább önálló tudományokká válnak, s csak a hagyomány alapján tartjuk ezeket filozófiai tudományoknak. Igaz, hogy ennek a hagyománynak van alapja, hiszen az említett tudományok nagymértékben összefüggnek a specifikus filozófiai problematikával, egyebek között a szubjektum és az objektum kölcsönviszonyának kérdésével." *(Filozófiai Kislexikon.* Kossuth könyvkiadó, 1964. 214. o.) Szükséges megjegyezni, hogy e lexikon *Szociológia* címszavában a tudományos szociológiát a történelmi materializmussal azonosítják. *(Uo.* 616. o.)

Az elmondottak nem jelentik a történelmi materializmus hasznosságának és szükségességének lebecsülését, de azt sem, hogy a filozófiáknak és a filozófusoknak nem kell társadalmi-politikai kérdésekkel foglalkozniok. Ugyanakkor a marxista filozófia, azaz a dialektikus materializmus funkciója nem azonosítható a történelmi materializmus tudományának és a marxizmus—leninizmus egészének funkciójával. A marxizmus a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet komplex tudománya, amely általános filozófiai alapokat, valamint a társadalom általános és az átmenet konkrétabb törvényeire vonatkozó ismereteket tartalmaz. Alkotórészei — ide értve a történelmi materializmust is — a törvények különböző sorait tükrözik. A marxizmus rendszerében a filozófia nem egyedül teljesíti világnézeti funkcióját, hanem a többi alkotórésszel egyetemben.

Katona Péter

FIGYELŐ

A mai antikommunizmus bírálatának szükségességéről[1]

A „szovjetológia" — a szocialista országokkal és a kommunista mozgalommal kapcsolatos angolszász és nyugatnémet politikai „tudomány" csak a születésekor felelt meg a nevének, azaz csak kezdetben szorítkozott a Szovjetunió politikai rendszerére, a második világháború után már a többi szocialista ország, valamint a nemzetközi kommunista mozgalom problematikájára is kiterjedt.

A „szovjetológia" széleskörűen behatolt a polgári társadalomtudományokba. Az e témából írt munkák az USÁ-ban, az NSZK-ban és más imperialista országokban a politika közvetlen eszközei, felhasználják őket a szocialista országok ellen irányuló konkrét intézkedések megtervezésében, de fontos szerepet játszanak elméletileg-ideológiailag is. A „szovjetológia" nagy hatással van a nyugati szociológiai, gazdasági stb. elméletek formájára, jellegére, mind a kapitalista társadalmakon belüli, mind a határaikon kívülre irányuló tömegpropaganda irányítására — a mi országaink vonatkozásában is —; egyszóval fontos komponense azoknak az erőknek, amelyeket az imperializmus az ideológiai fronton állít szembe a szocializmussal. Ezt az ellenfelet nem szabad lebecsülni. Az e területen megjelenő mind nagyobb számú és tipikus élesen kritizáló munka ismerete, gondos elemzése nemcsak az ideológiai harc szempontjából igen fontos, hanem a „szovjetológiának" a polgári kormányok gyakorlatával való összefüggése miatt is; analízisükkel lehetőségünk nyílik arra, hogy előre megláthassuk e kormányok bizonyos intézkedéseit, hiszen ezen elméletek ezeknek az intézkedéseknek intellektuális alapját képezik. Már nem egyszer jeleztük, hogy mennyire szükség van ezeknek az elgondolásoknak szervezett, módszeres megfigyelésére és alapos tudományos bírálatára; úgy látszik, hogy ez most a megvalósulás szakaszába lép.

Éppen napjainkban lehetünk tanúi a modern humán tudományok egyik legélesebb ideológiai kampányának. Semmi kétség nem fér ahhoz, hogy ez az irányzat teljesen az antikommunizmus oldalán áll, és vitathatatlanul elfogult jellegű. De az elfogultság, az objektivitás hiánya nem mindig vezet el minden tudományos jegytől mentes munkák keletkezéséhez. A szocialista országoknak és a mai kommunizmusnak szentelt publikációknak, amelyekkel zsúfolásig tele vannak a nyugati országok könyvesboltjai, két különböző kategóriája létezik. Az elsőbe az átlagolvasónak szánt, nagy példányszámú propagandisztikus kiadványok tartoznak, amelyek nem tartanak igényt magas tudo-

[1] Elhangzott az európai szocialista országok filozófiai intézeteinek *A marxista filozófia és a mai burzsoá ideológia* címmel Várnában 1968. jún. 3—9-e között rendezett elméleti konferenciáján.

mányos szintre. Prototípusuk a „kommunizmus megismerésének" az USÁ-ban kiadott népszerűen megírt kézikönyve az *Ismerd meg ellenséged (Know Your Enemy)*. A második kategóriát olyan munkák alkotják, amelyeket nem közvetlen tömegpropagandára, hanem a szakembereknek és a műveltebb olvasóknak szánnak, ezeket nagy tudományos apparátus felhasználásával írják, gyakran széles körű speciális szociológiai kutatások felhasználásával. Céljuk kettős: egyrészt, mégpedig ideológiailag, az értelmiségre, és ezen keresztül széles körre kívánnak hatni, másrészt pedig a diplomácia, a propaganda, a politikai diverzió stb. káderei kiképzésének alapjául szolgálnak. Ez a fajta irodalom klasszikus példája annak, hogyan válhat a tudomány az antikommunista politika segítőjévé.

A „szovjetológia" virágkora a negyvenes évek végén kezdődött. Régebben is voltak ugyan olyan központok, amelyek ezzel a tematikával foglalkoztak, de ezek kapcsolata a kapitalista országok politikai tevékenységével kezdetben eléggé gyenge volt. Ezek elsősorban olyan intézmények voltak, amelyeket a Szovjetunióból emigrált fehérgárdisták, később pedig a népi demokratikus országok emigránsai alapítottak és finanszíroztak.[2] A „hidegháború" klímájában azután a kommunista mozgalom és a szocialista tábor problematikájával foglalkozó tudományos kutató intézmények egész hálózata terebélyesedett ki, rohamosan gyarapodik a publikációk mennyisége és növekszik a szakkáderek száma. Az apparátus óriásira duzzad. Minden amerikai egyetemnek van egy — jobb vagy rosszabb — „Szovjetunió-kutató", „Kommunizmus-kutató", „Kelet-Európa-kutató" vagy hasonló elnevezésű és témájú kutató és oktató központja. Igen, oktatási központjaik szintén vannak erre. Az amerikai egyetemek programjaiban a Szovjetunió politikai rendszerének, valamint a kommunista mozgalom elméletének és gyakorlatának szentelt előadások a legszámosabbakhoz és legtömegesebb jellegűekhez tartoznak, s az amerikai politikai rendszerről szóló előadások mellett jelentős ideológiai szerepet játszanak. Számos ilyen típusú intézmény van az NSZK-ban is (ahol München ennek a diszciplínának nem hivatalos „fővárosa") és más kapitalista országban is. Jelenleg az amerikai „szovjetológiáé" a vezető szerep a kapitalista világban. Ezt a pozíciót elsősorban az USA — amely ország a kommunizmus elleni harc világközpontja — kormányzatához fűződő kapcsolatainak köszönheti, és annak is, hogy az „agy elszívás" keretében — és még azelőtt, a politikai emigráció keretében — az USA-ba került ezeknek a problémáknak elég sok európai „szakembere", akik azután „gazdagították" az amerikai „szovjetológiát".

Az USA első „szovjetológiai" intézetének felállításához jellemző történet fűződik. A népi demokratikus országok elleni pszichológiai hadviseléssel foglalkozó tervezők azzal a kéréssel fordultak a legnagyobb amerikai műszaki intézethez — a Massachusetts Institute of Technologyhoz (MIT) —, hogy végezze el egy olyan nagy rádióállomás technikai beprogramozását, amelyet kedvezőtlen körülmények között és nem túlságosan jó minőségű készülékekkel is a szocialista tábor egész területén fogni lehet. A MIT szakemberei azt ajánlották, hogy rendeljék alá a technikai megoldásokat alaposan átgondolt szociotechnikai előfeltételeknek. Így a technikai munkákkal párhuzamosan megszervezték a szociológusok, pszichológusok, etnológusok stb. olyan kol-

[2] A probléma előtörténetéhez tartoznak a hitleri Németországban írt azok a munkák, amelyek katonai szempontból elemezték a Szovjetunióra vonatkozó adatokat.

lektívájáť, mely azután az USA egyik legnagyobb „szovjetológia" centrumának lett a csírája.

A „szovjetológia" kiszélesítése maga után vonta annak a szükségességét, hogy az ezeket a központokat érdeklő területen szociológiai szakkutatásokat folytassanak. Ezek legfontosabb típusa az ún. *Harvard Project on the Soviet Social System,* amelyet az ötvenes évek elején valósítottak meg a cambridge-i (Massachusetts) Harvard-egyetem Russian Research Centerjében, együttműködésben a müncheni Szovjet Kultúra- és Történelem-kutató intézettel. Kutatásaik eredményeit elsősorban R. A. Bauer, A. Inkeles és C. Kluckhon *How the Soviet System Works* (1956) c. munkájában publikáltak (de számos egyéb monográfiában is). A harvardi kutatások olyan emberekkel való interjújukon alapultak, akik a Szovjetunióból emigráltak Nyugatra, vagy pedig a háború után nem tértek vissza hazájukba. Nyilvánvaló, hogy az ily módon végzett kutatások nem voltak reprezentatív jellegűek. Ez azonban nem akadályozta meg a szerzőket (akik egyébként az amerikai társadalomtudományok vezető egyéniségeihez tartoznak) abban, hogy messzemenő következtetéseket vonjanak le. A harvardi kutatások sok évre előre meghatározták azokat a sztereotípiákat, amelyeket a nyugati „szovjetológia" főirányzata használt. Itt fogalmazták meg (ellentétben Hannah Arendt korábbi publikációival) pl. azt a gondolatot, hogy milyen nagy jelentősége van a kommunista ideológia megismerésének a kommunista rendszer funkcionálása megértésének szempontjából, és itt fejtették ki az „elit" és a tömegek közötti konfliktus koncepcióját.[3] A harvardi kutatások szemmel láthatólag kimerítették az ilyen típusú — az említett interjúkon alapuló — kutatások tudományos lehetőségeit; S. Kracauer és P. L. Berkman (a new-yorki Columbia egyetem Russian Institute-jából) ugyancsak 1956-ban kiadott *Satellite Mentality* című munkája 300 lengyel, cseh és magyar emigránshoz intézett hasonló jellegű körkérdésen alapult, és elméleti viszonylatban semmi újat nem nyújtott. Az utóbbi években a „szovjetológiai" munkák szerzői, kifejlesztve az ún. „tartalomanalízist", mind nagyobb mértékben támaszkodnak a szocialista országokban folytatott szociológiai kutatások publikált eredményeire, természetesen ezeket speciálisan interpretálják. A „tartalomanalízis" kezdete a második világháború idejére esik, később igen erősen kifejlődött, és alkalmassá vált a szocialista országokban megjelenő publikációk, felszólalások és hivatalos politikai dokumentumok rendszeres tanulmányozására. Ezt a módszert egyébként a modern matematikai módszerekkel kombinálják.

De a nyugati „szovjetológiának" nemcsak a módszerei változtak meg, hanem az elméleti pozíciói is. Bár e változások az antikommunizmus változatlan alapján mennek végbe, mégis figyelmet érdemelnek.

Ebből a szempontból három periódust különböztethetünk meg.

Az első periódusban — amely körülbelül 1957-ig tartott — a „szovjetológiai" központokban az ún. *„totalitarizmus"*-elmélet uralkodott, amelynek Hannah Arendt vetette meg az alapjait nagy feltűnést keltett könyvecskéjében *(The Origin of Totalitarianism, 1951).* Ezt az elméletet olyan vezető „szovjetológusok" hirdették, mint B. D. Wolfe, C. J. Friedrich, Z. K. Brze-

[3] Zbigniew Brzezinski *(The Permanent Purge,* 1956) például azt az elméletet fejtette ki, hogy a szocialista rendszer funkcionálásának szükséges eleme, az „elit" felváltásának fő eszköze az „állandó tisztogatás" kell hogy legyen. Ugyanebben a szellemben írtak a többiek is.

zinski és mások. A „totalitarizmus"-elmélet hívei azt bizonygatták, hogy a szocialista országokban zárt és teljesen sajátságos társadalmi rendszer alakult ki, melynek jellemző vonása a nagyméretű terror és ideológiai ráhatás. Az ilyen rendszer, mondották, immanens törvényei szerint funkcionál, és nem rendelkezik olyan belső mechanizmusokkal, amelyek lehetővé tennék fejlődését. A „totalitarianizmus"-elmélet képviselői ilyenformán a szocializmus elleni elvi és semmiféle eszköztől vissza nem riadó harc hívei. Ugyanakkor — dühödten támadva — éppen ők hirdették a szocialista tábor „harciasságát". Különösen a személyi kultusz torzításaira spekuláltak, ezeket a szocializmus immanens vonásainak mutatták be, sőt eljutottak odáig, hogy a szocialista országok rendszerét a német és olasz fasiszta diktatúrákkal azonosították. A „totalitárius" iskola az ötvenes évek első fele „szovjetológiai" irodalmának legerősebb és legbefolyásosabb irányzata volt; erős hatást gyakorolt és gyakorol mind a mai napig az antikommunista tömegpropagandára, ellátja „érvekkel" és meghatározza jellegét. Politikailag ez az elmélet a legszélsőségesebb „héják" pozíciójának az alapja, ez magyarázza különös sikerét a kapitalista országok kormányköreiben.

De ugyanakkor más elméletek is léteztek. Egyesek — a kultúrantropológia és a pszichoanalízis alapján — azt bizonygatták, hogy a szocialista rendszer „sajátosságát" az oroszok „nemzeti jellege" határozza meg (G. Gorer és J. Rickmann: *The People of Great Russia*, 1949; M. Mead: *Soviet Attitudes to Authority*, 1952) vagy a „bolsevik elit" jellege (N. Leites: *A Study of Bolshevism*, 1954), e „jellegeket" mind az egyik, mind a másik esetben elcsépelt szovjetellenes sablon alapján fogalmazva meg. Mások — a funkcionális-strukturalista irányzat és a polgári szociológia előfelvetéseiből kiindulva — igyekeztek megkonstruálni a szocialista rendszer modelljét és megállapítani „gyenge pontjait" (ezt a szempontot képviselte Bauer, Inkeles és Kluckhon fentebb említett írása).

Ismét mások — a trockizmus álláspontjain állva — azt bizonygatták, hogy a szocialista országokban új osztálystruktúra alakult ki, legalábbis a bürokrácia politikai hatalma, amely történetileg megfelel a nem-iparosított országok intenzív gazdasági fejlesztése bizonyos szakaszának (I. Deutscher: *Stalin, Political Biography*, 1949; valamint *Russia What Next*, 1953). Ezeknek az elméleteknek a megjelenése azonban nem ingatta meg a „totalitarianizmus"-elmélet centrális szerepét, különbséget egyébként csupán antikommunista érvelésük típusában találhatunk.

A második periódusban, amely a Sztálin halálát követő változások utáni első publikációk idején kezdődött, a nyugati „szovjetológusok" két alapvető irányzata között ellentmondás mutatkozott. Az egyik, „az ortodoxabb", makacsul kitartott a „változatlan totalitárius rendszerről" szóló elmélete mellett, ennek az volt a gyakorlati megfelelője, hogy folytatódott a „hajthatatlan, kemény irányvonal" a szocialista országokkal szemben, még a háborút sem zárva ki. A másik irányzat azt hirdette, hogy a gazdasági fejlődés eredményeképpen a szocialista országok olyan belső reformokat hajtanak végre, amelyek megváltoztatják a struktúrájukat és enyhítik a konfliktust közöttük és a kapitalista országok között. Ennek az irányzatnak első képviselői között meg kell említeni Isaac Deutschert és a sokkal kevésbé merész W. V. Rostowot (*The Dynamics of Soviet Society*, 1954).

Az SZKP XX. kongresszusa után a szocialista demokratizálás meggyorsult folyamatának és az antiszocialista erők néhány szocialista országban

való egyidejű aktivizálásának körülményei között ez az elmélet közismertté vált. A „szovjetológusok" 1957 júniusi világkonferenciáját, melyet „A kultúrszabadság kongresszusa" szervezett meg Oxfordban, a „nem-változó totalitárius társadalom" hagyományos elméletének hívei (akik B. Wolfe köré csoportosultak) defenzívába szorultak. Raymond Aron, az ismert jobboldali francia szociológus (*A szovjet társadalom és a szabadság jövője* c. előadásában) élesen bírálta mind a totalitarizmus-elméletet, mind a „kultúrsajátosságról" és az „ősi" Oroszország „folytatásáról" szóló elméletet. Aron egy olyan koncepciót hirdetett meg, amely szerint a gazdasági fejlődés arra készteti a Szovjetuniót és a többi szocialista országot, hogy átalakuljanak „normális ipari társadalommá", következésképpen, hogy közelebb kerüljenek a kapitalista társadalmakhoz, amelyek szintén mind nagyobb mértékben nyerik el az „ipari társadalmak" tulajdonságait. Ugyanezen a konferencián Merle Fainsod amerikai professzor (a *Smolensk under Soviet Rule* c. ismert kiadvány szerzője; a könyvet az SZKP egyik bizottsága archivumának a németek által a háború alatt elvitt, majd később az amerikaiak által zsákmányolt és törvénytelenül fölhasznált anyagaira építette) azt bizonygatta, hogy az „új középosztály" kialakulása a Szovjetunió osztálystruktúráját közelhozza majd a nyugati-társadalmak struktúrájához.

Így jött létre a két rendszer „hasonulásának" ismert elmélete, a konvergencia-elmélet, a gazdasági változások eredményeire való „nem-passzív várakozás" elmélete. Ahogyan *Az ideológiai századának vége* c. írásában Raymond Aron világosan rámutatott: a marxista ideológia elleni harc az erre a „hasonulásra" irányuló cselekedetek alkotó része. Ebben az összefüggésben — ahogyan egyébként Aron elméletének bírálói mindjárt meg is jegyezték — az „ideológia nélküli" világ posztulálása a szocializmus nélküli világ posztulálását jelenti.

Ennek az irányzatnak teoretikusai a politikai gyakorlat kérdéseiben rugalmasabb álláspontot foglaltak el, mint a „totalitarianizmus"-elmélet hívei. Mégpedig hirdették az egymás mellett élés lehetőségét és szükségességét a szocialista országokkal, de az egymás mellett élés koncepciójának teljesen határozott antikommunista értelmet tulajdonítottak: az egymás mellett élést a szocializmus eróziójára és a kapitalizmus restaurációjára kellene felhasználni. A konvergencia-koncepciót átvette néhány propaganda-központ, különösen a „Szabad Európa", mégpedig főként „kultúr"-műsorában (elsősorban I. Merosevski publicisztikája Lengyelország és a többi szocialista ország ún. „evolúciójáról"). Éppen a szocialista országok viszonylatában mutatta meg különös határozottsággal ez az elmélet a politikai élét. Olyan álláspontot dicsőít, amely lemond a szocializmusért, az imperializmus ellen folytatott harcról, ugyanakkor viszont nem törekszik a hirtelen bekövetkező ellenforradalomra, tehát nem riasztja vissza azokat, akik eszmeileg ugyan nem hívei a szocializmus fejlődése ügyének, de ilyen vagy olyan okok miatt félnének a szocialista rendszer megdöntési kísérleteivel járó megrázkódtatásoktól. A szocializmus és kapitalizmus „konvergenciájának", az „ipari társadalom" egyazon típusává való „összefonódásuknak" elmélete tehát a kapitalizmus restaurációja békés útja koncepciójának ideológiai és tudományos alapja.

Ez magyarázza meg ennek az elméletnek különös népszerűségét a revizionista és nyíltan antiszocialista körökben. A hatvanas években — a háború utáni polgári „szovjetológia" harmadik periódusában — számos nyugati „szovjetológus" erős tűz alá vette. Az USA külügyminisztériuma által kiadott

Problems of Communism c. folyóirat nem egyszer bírálta. Főképpen az ellen irányult Z. K. Brzezinski és S. P. Huntington *Political Power: USA/USSR* (1964) című könyve, amely elveti a két rendszer „konvergenciáját" annak a koncepciónak javára, hogy a két rendszer párhuzamosan haladjon, de nem összetalálkozó evolúcióban. Ez a felfogás sokban megfelel a „részleges egymás mellett élés" koncepciójának, amely azt ajánlja, hogy egymás mellett kell élni a Szovjetunióval és néhány más szocialista országgal anélkül, hogy remény lenne arra, hogy visszatérnének a kapitalizmus útjára.

A „szovjetológia" harmadik periódusában különös erővel kezdték hangsúlyozni a szocialista országokban és a kommunista mozgalomban meglevő nemzeti különbségek és belső ellentmondások problémáját. Gyorsan észrevettek minden egyes rést sorainkban, eltúlozták jelentőségét, és felhasználták saját politikai és propaganda céljaikra. Az a tézis, hogy a nemzeti érzés és a nemzeti érdekek a szocialista rendszer széthúzására vezetnek, a „szovjetológiai" munkák vezérmotívuma lett, ez azonban egyáltalán nem zárta ki a régebbi „totalitarianizmus"-, „konvergencia"- stb. iskolák további létezését.

Ezzel kapcsolatban érdemes figyelmet fordítani Z. Brzezinski nemrégiben megjelent írásaira *(The Soviet Block: Unity and Diversity; The Soviet Block: Unity and Conflict,* 1961). Mindkettő erősen hangsúlyozza a szocialista országok közötti konfliktusok jelentőségét az egységük szétszakítása szempontjából. Brzezinski eszméinek lényege: azt javasolja az USA kormányának, hogy gazdasági és más ösztönzőkkel bátorítsa a szocialista országokat a Szovjetuniótól való eltávolodásban.

Ennek a témának a „szovjetológia" óriási irodalmat szentelt. Íme néhány cím: *Communism in Europe: Change and the Sino-Soviet Dispute* (két kötetben és két kiadásban, 1964., 1966. W. E. Griffith szerkesztésében); G. Jonescu: *The Breakup of the Soviet Empire in Easter Europe* (1965.), K. London szerkesztésében: *Unity and Contradiction* (1962) stb. A „szovjetológusok" különös buzgalommal és minden eszközt felhasználva igyekeznek bebizonyítani, hogy a Kína Kommunista Pártjának vezetőségével való konfliktus elvezet a kommunista mozgalom és a szocialista tábor széthullására. Egyidejűleg azt ajánlják a szocialista országoknak, hogy mondjanak le a nemzetközi szolidaritásról, a „nemzeti érdekek" javára. „A policentrizmus logikája — írja pl. Leopold Zabędź *(International Communism After Khrushchev,* 1965. 28. o.) — a legszélsőkig víve, természetesen a nemzeti kommunizmus, és melléktermeke — a frakciózás a pártokon belül." És pontosan erre van szükségük a mai „szovjetológia" teoretikusainak és politikai gazdáiknak. Miután elveszítették hitüket régebbi számításaik megvalósulásának lehetőségében — és csalódásokon kívül itt semmi másba nem ütközhettek —, abból a szoros és természetes kapcsolatból kívánnak hasznot húzni, amely a kommunista pártokat a nemzeti érdekek és törekvések konkrét valóságával egyesíti. A „szovjetológusok" támadják a kommunista mozgalom internacionalizmusát, és a „nemzeti kommunizmust" propagálják mint a jövő mintaképét. Egyáltalán nem kétséges, hogy milyen elgondolások rejtőznek a „szovjetológia" ezen új irányzatai mögött, de tény, hogy ezek az elgondolások is sikertelenségre vannak kárhoztatva. A szocialista nemzetek és kommunista élcsapatuk hazafias érzelmeinek természetes és szükséges megerősítésére spekulálva, támogatnak és felmagasztalnak mindenfajta nacionalista törekvést, mely a kommunista mozgalom és a szocialista tábor egysége ellen irányul. A nyugati

„szovjetológusok" nemcsak elemezni igyekeznek a valóságot, hanem azon fáradoznak, hogy alakítsák is. Igyekeznek hatni a kommunista mozgalomra és a szocialista táborra, hogy segítsék az egységüket veszélyeztető irányzatokat és ezáltal hozzájáruljanak meggyöngítésükhöz. A „nemzeti kommunizmus" elmélete, a szocialista országok fejlődése interpretációjának ez a „legújabb modellje", megengedi a „szovjetológusok" számításai szerint annak a lehetőségét, hogy a vitát olyan síkon összpontosítsák, amelyen szembe lehetne állítani a nemzeti problémákat az osztály- és ideológiai problémákkal. Nyilvánvaló, hogy a kommunista mozgalom nem ezen az úton halad, amikor — az internacionalizmus alapján — kiemeli a nemzeti problematika szerepét és jelentőségét. A „szovjetológiai" központoknak a szocializmus elleni új támadási irányzatait figyelmünk tárgyává kell tennünk, és megnyilatkozásaikat a marxista társadalomtudományoknak elvileg-elméletileg kell bírálniok.

Jerzy Wiatr

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Egy Arisztotelész-értekezés metodikai tanulságairól[1]

Heller Ágnes könyve megérdemli mind az ókortudomány, mind a filozófiatörténet művelőinek figyelmét — ezzel a mondattal zártam egy rövid (hat mondatos), elsősorban tájékoztatási célokat szolgáló recenziómat a kötetről.[2] A témaválasztás és a feldolgozási mód érdemeit elismerve már ott megjegyeztem: „Az ilyen roppant méretű téma — amelynek feldolgozásában a szerző a *mi* emberfelfogásunk előzményeit kutatja — sokféle megközelítési és megválaszolási módot tesz lehetővé, s bizonyára a szakkritikának is lesz mondanivalója (például Aristotelész egyéb vonatkozású munkásságának számonkérésében vagy a történeti szemlélet kérdéseiben)." Jelen recenziómban, mely a doktori értekezésként benyújtott műről elmondott opponensi hozzászóláson alapul (főként a tárgyi megjegyzésekben), elsősorban klasszika-filológiai szempontból kísérlem meg az elemzést.

Az első fejezet *(Az attikai örökség)* azokkal a művelődési — elsősorban filozófiai — mozzanatokkal foglalkozik, melyeket athéni elődeitől örökölt Arisztotelész, s kritikai módon átalakítva épített be saját elméletébe. Öt alfejezetében érdekes és újszerű gondolatok, analízisek olvashatók — többek között: a moralitás kijelölése a szubjektivitás szférájában (19. o.), morál, erkölcs és legalitás viszonyítása (55. o., 70. skk., vö. 200. o.), a *Prométheusz* és az *Antigoné* frappáns összehasonlítása (20. skk.), Szokratész és a polisz viszonyítása (42. skk.), az euripidészi tragikum jellemzése (56. skk.). A Platón-részből (64—136. o.) a következőket szeretném kiemelni: a „legyen" és a lét relációja, a moralista bázis és az idealista fogalomalkotás szoros kapcsolata, Platón „ugrása" az abszolút rossznak tételezett államból az idealista állam tételezéséhez, az utolsó polisz-filozófusként való jellemzése, a szubjektív helyének és az objektív transzcendenciának a relációja, a szokratészi-platóni moralizálás és történetileg szükségszerű bukásának megrajzolása.

Az ióniai örökség című második fejezetben az elő-ázsiai görög városok szellemi hagyatékát vázolja a szerző, a természetfilozófia, a líra, a szakszerűség és a démokritoszi szintézis fő vonalaiban. Adalékokat sorakoztat fel annak a későbbi gondolatának bizonyítására, hogy az arisztotelészi filozófia mit köszönhet Ióniának; szemben a szerinte kezdettől fogva emberközpontú attikai gondolkodással a tradíció ióniai ágában a természettudományos egzaktságot véli jellemző értéknek.

Az aristotelészi etika történelmi és személyi feltételei című harmadik fejezetben a legfontosabbnak ítélt életrajzi és történeti adalékokat tekinti át, kritikailag méltatva Werner Jaeger ezirányú kutatásait.

A következő hat fejezet foglalkozik speciálisan Arisztotelész-problémákkal. Előbb, *Evilágiság és az abszolútum lebontása* címmel, az erkölcs immanens és relatív jellegének arisztotelészi megragadását elemzi, igen alaposan, ebben jelölve mega sztageirita etikatörténeti nagyságának legfőbb motívumait. Az *Általános és különös teleológia* című fejezetben a munkateleológia arisztotelészi felfedezésének, etikai alkalmazásának, cél és eszköz dialektikájának elemzése áll a középpontban. Már itt találkozunk az értekezés egyik legértékesebb vonásával: az Arisztotelész-művek gondos és sokoldalú analízisét a bizonyításmódok logikai nyomonkövetésével — indokolt esetekben kritikájával, a tévedések és félmegoldások okainak feltárásával — egészíti ki a szerző. *A psziché szerkezete* című fejezetben a lélek arisztotelészi felosztását és a részek viszonyítását ismerteti, kétségkívül hasznosan, anélkül azonban, hogy — amennyire meg tudom ítélni — lényegesen módosítaná erre vonatkozó ismereteinket. *Az erkölcsi cselekvés motívumai* közül a viszonylagos autonómia és az aktivitáselv értelmezése a legfontosabb. Ezzel készíti elő a szerző

[1] Heller Ágnes: *Az aristotelési etika és az antik ethos.* Akadémiai Kiadó 1966. 409. o.

[2] *Népszabadság* 1966. aug. 12.

A középérték-elmélet című kilencedik fejezet gondolati anyagát és következtetéseit; recenzióm végén kívánok részletesebben foglalkozni az előzmények (a *metron*-gondolat) és az aktualizálás kérdéseivel; a fejezet középső része (a *meszotész* értelmezése) igen tanulságos. *Az erények és boldogság* arisztotelészi viszonyítását tárgyalja a következő fejezet elsősorban leíró módon, érdekesen elemzi a „bátorság" — mint az erkölcsi helytállás — jelentőségét, de ezen etika társadalmi-történeti zártságát és Arisztotelész erényképzeteinek tartalmát is.

A *Hellenisztikus utójáték* című zárófejezet Arisztotelész hagyatékának ókori utóéletét vázolja, s jó differenciálással mutatja meg a sztoa és az epikureizmus sajátos viszonyát az örökséghez. *Név- és tárgymutató* zárja a könyvet.

Az értekezés tetemes részét kitevő Arisztotelész-fejezetekben számos olyan fejtegetést találunk, amely a szerző ismereteinek impozáns gazdagságát és éles elméjű analitikus készségét bizonyítja. Ezek közé tartozik a „nekünk valóság" kategóriájának megragadása (180 skk.), a katharzis dialektikájának elemzése (196. o.), lényeg és jelenség egységének a munkateleológiából való eredeztetése (204. o.), a „szokás" fontosságának megmutatása lehetőség és valóság kapcsolatában (209. skk.), kauzáldeterminizmus és finálisdeterminizmus viszonyának felfedése (218 skk.), a platóni és arisztotelészi megismerési készségek differenciálása (238. o.), az öröm dialektikájának kibontása (258. o.), a viszonylagos autonómia értelmezése (264. skk.).

A könyv egészét tekintve ott meggyőzőek a szerző elemzései, kommentárjai és asszociációi, ahol összefüggő szövegek álltak rendelkezésre, s ilyenkor értékes vagy legalábbis gondolatébresztő megállapításokkal és szempontokkal gazdagítja ismereteinket. Hézagosak vagy tévesek viszont azok az állításai és következtetései, ahol a források eredetiben való megismerése és az ókortudományi jártasság a véleménymondás előfeltételének tetszik. Immár nem filozófiatörténeti vagy filológiai, hanem általánosabb ideológiai véleménykülönbség indokolja, hogy az arisztotelészi etika — különösen pedig a középérték-elmélet — időszerűsége dolgában vitassam az értekezés némely következtetését.

A filológia illetékességéről

Bár Heller Ágnes könyve „nem tartozik a *szűkebb értelemben vett* és igen kiterjedt Arisztotelész-kutatáshoz" (7. o.), az Arisztotelész-filológia is hasznosíthatja egyik-másik megállapítását. S bár a filozófia-történészek és filológusok részfeladatai és módszerei egyes vonásokban különböznek, a lényegben közös platformon kell állnunk; ehhez a lényeghez tartozik a tények tisztelete, a megállapítások konkrét igazsága, valamint a történelmi materializmus alkalmazása a jelenségek és törvényszerűségek vizsgálatában. — Nos, a „szűkebb értelemben vett Aristoteles-kutatás" nemcsak a sztageirita történelmi jelentőségének újszerű megvilágítását (végkövetkeztetéseiről vö. 388. o.) köszönheti a szerzőnek, hanem pl. a művek kronológiájának figyelemreméltó finomítását is olyan esetekben, amikor a filológiai akribeia-igény csak filológiai módszerrel kielégíthetetlen. Ez elsősorban a *Nagy etika* eredetiségének valószínűsítésére (171 skk.) és korai datálására (363. o.) vonatkozik.

Kevéssé meggyőzőek a Platón-kronológiára vonatkozó megállapításai. A „második korszakról" írva s az eszmei fejlődés fázisait vizsgálva a *Phaidrosz*, *Politeia*, *Phaidón* sorrendet veszi alapul (80. k.), s erre a konstrukcióra építi további következtetéseit is, szemben az óvatosabban fogalmazó, tudományos hitelű szakmunkákkal (pl. A. Lesky, O. Wichmann), melyek a *Phaidrosz* későbbi keletkezése mellett érvelnek. Heller Ágnes nem veszi figyelembe a filológiai érveket, meg sem említi az ilyen vonatkozású kutatásokat, hanem előbb felépíti saját Platón-képét, s természetesnek veszi, hogy az általa vélt sorrendben keletkeztek a művek. Hasonlóképpen tűnik felületesnek e dialógus „pythagoreánus" jellemzése, s hogy „ezért is téves a szokásos korszakolás, amely Platón harmadik korszakát jelöli pythagoreanusinak" (sic! — uo.).

Egyáltalán, a szerző kevéssé hasznosította a modern szakirodalmat; mindössze 10—12 Arisztotelész-kutató nevét említi, s csak egy-két helyen bocsátkozik beható értékelésbe vagy polémiába. *Werner Jaeger* az egyetlen ókorkutató, akinek eredményeit érdemlegesen alkalmazza (főképp a Platón-kép megrajzolásában), s több vonatkozásban is helyesen bírálja (különösen az erről szóló alfejezetben, 170—179. o.); minden alapot nélkülöz azonban az a kijelentése, hogy Jaeger „a marxizmus befolyása alatt megkísérli felvázolni Aristotelés gondolkodói fejlődéstörténetét" (171. o.). Sok tévedéstől menekedhetett volna meg, ha a modern magyar ókortudományból legalább Trencsényi-Waldapfel Imre és Szabó Árpád idevágó műveit hasznosította volna; amikor pedig az arisztotelészi logika tárgya-

lása elől elzárkózik (204. o.), legalábbis illenék hivatkoznia *Sándor Pál* munkájára, amellyel lehet egyetérteni, lehet vitatkozni, de tudomásul nem venni semmiképpen sem.

Az idézési mód furcsaságai, a görög nevek és szavak írásának teljes összevisszasága és torzítása (pl. *T*rasymachos, Ly*ch*is, Mil*th*iadés, *Théaitet*hos stb.), fogalmi és tárgyi tévedések árulkodnak, rombolják le az értekezés hitelét. A drámáknál nem a sorszámot, a filozófiai szövegeknél nem a fejezetszámot, hanem valamely — sokszor évszázados — fordításkötet lapszámát tünteti fel; sem a magyar, sem — közvetítő nyelv esetében — a külföldi fordítók nevét nem tünteti fel; hivalkodó pontossággal írja itt-ott, hogy „kiemelés tőlem", ami nevetségesen fölösleges; Thuküdidészt (16. o.), Szolónt (17. o.), Árkhilokhoszt *(142. o.)*, Mimneroszt (143. o.) németről fordítja magyarra — a verseket persze prózában —, annyi fáradságot sem véve, hogy a közkeletű magyar fordításkötetekben vizsgálja meg az idézett részleteket és a szövegösszefüggéseket.

Vakmerő vállalkozás lenne, ha valaki Hegelről vagy Sartre-ról német, ill. francia nyelvtudás nélkül, az eredeti források ismerete nélkül írna tudományos értekezést. Még fontosabb kívánalom a források közvetlen ismerete az ókori szövegek — különösen filozófiai szövegek — interpretálásában, hiszen a fogalmak sok árnyalású variációit sem lehet csak fordításokból kibontani. Ezt Heller Ágnes is jól látja, amikor pl. a relatív autonómia értelmezése kapcsán „egy gyakran — fordításokban és magyarázatokban egyaránt — előforduló interpretáció tévességére" hívja fel a figyelmet (267. o.), amikor a *proaireszisz* és *bulészisz* viszonyításában német, angol és magyar tudós között tesz igazságot (288.o.), vagy amikor az arisztotelészi *phronészisz* (222. skk.), *alogon* (237. o.) és *meszotész* (313., 316., 323. o.) tartalmát bontja ki.

Sajnos azonban a könyv valósággal hemzseg az értelmezési hibáktól. Íme egy kirívó példa:

Helyesen állapítja meg, hogy a „szokás" kategóriájának felismerése Arisztotelész egyik nagyszerű tette (118. o.), hogy a *pathosz* és *ethosz* együttesen érvényesül (221. o.) a phronészisz befolyásolásában (223. o.); szerinte „az ethos mindig cél és pathé egysége, s miután a cél társadalmi tartalmú, az ethos a társadalmi tevékenységben létrejött megszokás, az egész egyéni pszichikum, a pathé is a társadalmiság színvonalán jelenik meg" (235. o.). Nem szólva a *pathé* furcsa — hol gyűjtőfőnévként, hol többes számban előforduló alkalmazásáról (241., 254., stb.), arra kell gondolnunk, hogy az értekezés — mint a címe is ígéri — valóban az *ethosz* történetéről szól; a fentieken kívül az *Eudémoszi etika* erre vonatkozó részének kivonatolása és értelmezése (233. o.) is ezt valószínűsíti. Az értekezésnek azonban nem az *ethosz*, hanem az *éthosz* a tárgya, s bár a kettőnek vajmi kevés köze van egymáshoz, a szerző összevissza használja a két fogalmat (még a tárgymutató is egy címszó alatt említi a kettőt), s az *etika* főnévi alapjául szolgáló *éthosz*nak sem preszokratikus, sem platóni, sem arisztotelészi előfordulásait, funkcióit nem elemzi. — Nézzünk néhány további példát:

31—32. o.: „A ‚tyché' a ‚moirá'-tól eltérően dezantropomorfizált hatalom, amely ugyanúgy magában hordja a véletlen, mint a szükségszerűség mozzanatát." — 1. A *tükhét* nem lehet egyszerűen „dezantropormorfizált hatalomnak" nevezni, hiszen Tükhé istennőt már a VI. századtól kezdve szobrokban és képeken ábrázolták, templomokat emeltek tiszteletére, Aphrodité jelzőit ruházták rá, 2. helytelen azt állítani, hogy „magában hordja a szükségszerűség mozzanatát", hiszen a kiszámíthatatlan és szeszélyes vaksors megtestesítőjeként tisztelték vagy szidták, 3. amikor a *tükhé*-kultusz elterjed, éppen a *moirá*nak csökken antropomorf jellege: a három istennőből előbb egy lesz, majd ez az egy is az absztraktabb vallási képzetekhez hasonul.

90. o. — A „törvény" fogalmának megkettőzését — tehát a konkrét törvények és az általános, mindenre kiterjedő, abszolút érvényű törvény megkülönböztetését — az i. e. V. század végére datálja és az „athéni kormányformában beállott gyors változások" filozófiai következményének fogja fel. Kb. 100 évet téved, a görögök rovására: maga a probléma már Theognisz költészetében megfogalmazódik, azután pedig hol a „törvény-természet", hol a „törvények-isteni törvény" antitézisében válik közhellyé, kb. az V. század közepén.

142. o. — Az *ataraxia* fogalmát az archaikus kor költőinek tulajdonítja, szöveggel nem igazolhatóan. Sem magát a szót, sem a vele jelzett magatartásformát sem ekkor, sem a virágkorban nem ismerték.

146. o. — Hippokratésznek tulajdonítja a „közép" fogalom kialakítását. Nem szólva a *metron* legalább két évszázada gyakori előfordulásáról, a püthagoreusoknál és a Hippokratészt egy emberöltővel megelőző Alkmaión orvosi elméletében is feltűnik.

251. o. — „A klasszikus Attikában a *moira* fogalma kihal, s helyét a *tyché* (τύχη) foglalja el, amely már nem az elkerülhetetlen végzet, hanem az objektív véletlen, s a feltételes sors." (Vö. 31. o.)

1. A *moira* nem hal ki a „klasszikus Attikában", hanem majd beépül a sztoikus filozófiába;

2. a *tükhé* egyszerűen „vaksors" jelentésében használatos és értelmezendő, modernizáló túlkomplikálás nélkül. (Vö. 264. o.)

295. o. — A *metriosz* fogalmát, a szerző állításával szemben, a görögök nem ismerték. Ez a szó ti. hímnemű melléknév, a hozzá tartozó fogalom a *metron*.

298. o. — A görögök esztétikai ideáljáról írja a szerző: „A ‚mérték' . . . sosem jelentett valaminő meghatározott ‚közepet', még kevésbé középszerűséget. Nem lehetett geometrikailag kifejezni." Matematikailag viszont igen (sőt, csakis úgy, a VI—V. század fordulójáig visszamenő szemlélettel), amiről a disszertációnak egyetlen komoly szava sincs. Pedig akár egyetlen Hérakleitosz-töredék is („a majom olyan arányban van az emberhez, mint az ember az istenséghez") mutatja, hogy az arányfogalommal legszűkebb témája érdekében is kellett volna foglalkoznia a szerzőnek.

325. o. — A szerző korok fölé emeli és esztétikai ideállá avatja a „közép" fogalmát; a „tartalom és forma egységét realizáló mű maga lesz a középpé, a különösség adott maximális megvalósítójává". Képtelen vagyok belátni ennek értelmét és esztétikai hasznosságát.

11. — A peloponnészoszi háborúról írja a szerző: „Most . . . *harminc* év alatt gyors egymásutánban olyan gazdasági és politikai folyamatok és események játszódtak le, amelyek pl. az ión városállamokban egy *évezred* alatt mentek végbe." Melyik évezredhez kell viszonyítanunk? Sajnos nem tudjuk, hogy egy évezreddel korábban egyáltalán voltak-e ión városállamok. Az viszont bizonyos, hogy éppen ez alatt az évezred alatt bomlottak fel a törzsi-nemzetségi közösségek, s alakult ki a görög világban a rabszolgatartó társadalom — ami mégis jelentősebb „folyamatokat és eseményeket" jelentett, mint a rabszolgatartó demokrácia válsága.

138. skk. — Az i. e. VII. századot követő kor ióniai városait, a szerző szerint, politikailag a demokrácia gyors kialakulása, gazdaságilag pedig „a kereskedelem és a nagy-rabszolgatartáson alapuló föld, elsősorban a szőlőművelés" jellemezte. (140. o.). Ez a jellemzés legalábbis pontatlan. Gazdaságilag a juhtenyésztés és a kerámiaipar szerepét kellett volna számításba vennie, politikai vonatkozásaiban pedig az éppen itt kialakult korai türanniszt. A „nagyrabszolgatartás" terminus technicusa rendkívül labilis. Azonkívül, hogy a rabszolgák — főképp a vásárolt rabszolgák — száma magasabb volt, mint a balkáni szárazföldön, a szakirodalom más véleményen van.

157. skk. — Beszél arról (több helyen is), hogy az athéni demokrácia válságba jutott a IV. században, de meg sem említi a földkoncentráció, a gabonaimport vagy a bankuzsora szerepét. Amit azután Athén és Makedónia korabeli viszonyáról és az athéni pártharcokról ír, az tartalmilag megreked a polgári történészek műveiből készített kivonat nívóján.

161. o. — „Areiopagitus" — helyesen: Areiopagosz.

162. o. — A trójai hadjáratot úgy értékeli, mint a törzsi társadalom bomlásakor felmerülő katonai expanzió belső szükségletének példáját. A törzsi társadalom már régebben felbomlott, hasonló típusú rablóháborúkat viszont századok múlva is viseltek.

163. o. — A hellénizmus kori tudomány nagyjai között említi Ptolemaioszt, aki majdnem egy fél évezreddel később élt.

Irodalomtörténeti tévedések

17. o. — „A végzetnek való magamegadást már Solón elítélte. Ha van is isteni végzet, akkor is érdemes, sőt kötelesség harcolni ellene vagy érte. A sorssal tehát most megmérkőzik az ember, s habár — a korabeli athéni hiedelem szerint — a sors győztes marad, a nagy mérkőzés sosem hiábavaló." Nem lehet erről a bonyolult kérdésről Hésziodosz mellőzésével beszélni; már itt, nem pedig 125 oldallal később kellene szólni a Szolón előtt élt Arkhilokhoszról (és a leszboszi, spártai, ióniai költészetről); Szolón nem kételkedett az isteni végzet realitásában, és nem mondotta, hogy „kötelesség harcolni ellene"; a sors elleni mérkőzés eszméje a korabeli Athénben ismeretlen volt.

51. o. — Aiszkhülosztól és Szophoklésztől eltérőleg, „Euripidés írt az írás kedvéért is, *az írás és nem pusztán a közlés vált szükségletévé*". Alaptalan állítás.

53. o. — Az értekezés szerint „a magánember-politikus típusának fenomenológiáját" Euripidész ragadja meg, s „ebből a szempontból érdemes megvizsgálni a *Phoinikai nők*et s összevetni Aischylos hasonló című tragédiájával". Az igért összevetésre természetesen nem kerül sor, miután „hasonló című" drámát Aiszkhülosz soha nem is írt.

57. o. — Az Euripidész előtti tragédiaköltészetről megállapítja, hogy „praktikusan ateista volt, hiszen a hősök mindig úgy cselekedtek, mintha nem lett volna isten". Bármily szellemes is a többször használt „praktikus ateista" jelző, azért pl. az

Oreszteia hősei egyáltalán nem „úgy cselekedtek, mintha nem lett volna isten".

63. o. — „. . . a hellenizmus korában . . . Euripidés darabjainak előadására nagy kőszínházakat építettek." Erről az ókori források mit sem mondanak, s a hitelt érdemlő szakirodalomban sincs nyoma.

141. o. — A VII. és VI. század fordulóján élt Szémónidészt összetéveszti a kb. másfél századdal későbbi Szimónidésszel.

142. o. — Az „jóniai kultúra" reprezentánsai között említi Szapphót és Alkaioszt. Igaz, hogy az *aiol* Leszbosznak voltak kapcsolatai az ión városokkal, de semmivel sem élénkebben, mint Spártával, Athénnal, Lüdiával vagy Egyiptommal. Továbbá: költészetüket korántsem csak „a szerelem, a barátság, az öregség panasza" jellemzi (l. Alkaiosz politikai líráját). A szerző eklektikusságát tanúsítja, hogy Kallinoszról — a polisz-hazafiság *epheszoszi* dalnokáról, a harci elégia megteremtőjéről — megfeledkezik.

142—143. o. — Arkhilokhoszról szólva azt állítja, hogy a sorssal szembeni passzivitás jellemzi. Ennek a társadalmilag nagyon is aktív lírikusnak költészete egészen más összképet mutat.

250. o. — Démokritosz és Euripidész sorsfelfogását bizonyítás nélkül azonosítja (vö. 152. o. is).

298. o. — Szerzőnk szerint „Sophoklés nagynak tartja *Élektrát*, de szenvedélyének féktelenségét igazságtalannak, sőt *őrültnek*". Később (342. o.) az „ostoba és elítélendő" jelzőket tulajdonítja a hősnőnek, legalábbis az író szemszögéből. Bizonyítatlan megállapítás, ugyanúgy, mint az aiszkhüloszi *Prométheusz* „közép" felé orientáló interpretációja (uo.).[3] Ha továbbvisszük gondolatát, akkor Aiaszt és Antigonét is őrültnek tekintette volna a költő, egyáltalán mindenkit, aki a „mértékfilozófia" józanságparancsával szemben végletes tettekre is vállalkozott az igaz ügy érdekében. A szerzőnek, ha következetes, magát Szophoklészt kellene első számú őrültnek neveznie. Ő ábrázolta ugyanis — éppen a szavait idéző arisztotelészi *Poétika* tanúsága szerint — olyanoknak a hőseit, amilyeneknek az embereknek lenniük kellene. Egyszerre teremtett tehát olyan hősöket, akiket ostobáknak és elítélendőknek tartott, s ugyanakkor (saját állítása szerint) példaképül állított polgártársai elé: vagy őrült volt tehát, vagy az athéni nép ellensége . . . Méltán tekinti a plasztikus eszmények Szophoklész jellegzetes alkotói vonásának *Tudatosság és költőiség* című könyvében[4] Forgács László (Magvető, 1962.).

A *Poétika* normatív meghatározásaiban Arisztotelész megkülönböztetett figyelmet szentel a tragikus hősök osztályozásának. Amikor a „középütt álló vagy annál valamivel jobb" hőst mondja kívánatosnak, akkor saját etikájával egyező esztétikai követelményt állít fel; s valóban nem a Prométheusz-, Antigoné- vagy Élektratípusú hősöket, hanem a „közép"-hez közelebb állókat dícséri. Hasonló összefüggés van etikája és a tragikus kollízióról rögzített felfogása között is. Heller Ágnes az arisztotelészi „közép"-re építi elképzelését arról, hogy milyen szemlélettel formálhatták meg hőseiket az V. század költői. Ahelyett azonban, hogy konkrétan vizsgálná az etikai és esztétikai eszmények kialakulását, módosulását vagy elévülését, Arisztotelész normáit vetíti vissza az előző században élt költők művészi tudatába.

Filozófiatörténeti tévedések

Az értekezésben, mint az *Előszó* is megindokolja, „viszonylag jelentős hely jut az előfutárok számára, . . . különösen pedig Platón elemzésére" (7. o.). Valóban, Arisztotelész etikájának történeti szempontú méltatása nem kevéssé múlik azon, hogy elődeihez és vitapartnereihez miképpen viszonyítjuk.

Sajnálatos, hogy Hésziodosznak kozmológiai és etikai szempontból egyaránt jelentős költészetét figyelmen kívül hagyta a szerző.

16. o. — „Sokratés *előtt* . . . Attikában . . . senki sem fordult — demitologizált módon — a természet felé." Egyfelől: nem feledkezhetünk meg Anaxagoraszról, akit az ifjú Szókratész mestereként emleget a hagyomány. Másfelől: számításba véve a szellemi javak bámulatosan élénk korabeli forgalmát, nagyon viszonylagos értéke van a filozófusok születési vagy lakhely szerinti megkülönböztetésének. (Heller ugyanis mereven konstruál ellentétet Attika és a hellén világ egyéb tájai közé.) Jól érzékelteti ezt az V. század első felében élt szicíliai Epikharmosz komédiaköltészete is,

[3] G. Thomson sok tekintetben kitűnő Aiszkhülosz-monográfiájának Prométheusz-fejezete — melyet Heller Ágnes hallgatólagosan vesz alapul — nem mindenben meggyőző; egyebek között az aiszkhüloszi harmónia „konzervatív-demokratikus" értelmezése miatt bírálta Trencsényi—Waldapfel Imre.

[4] Abban már nem értek egyet Forgáccsal, hogy a „plasztikus eszményítést" az egész görög irodalomra kiterjeszti (Heller Euripidésznél vonja meg a határt a régebbi ábrázolási módhoz képest; 55. o.). A szóban forgó könyvnek becsülendő értékei is, jelentős hibái is vannak; eszerint igyekeztem bírálni recenziómban *(Egy igényes esztétikai vállalkozásról.* Filológiai Közlöny IX., 1963. 145. skk.), hibájául róva fel, hogy a plasztikus eszményítés és a művészi távolságtartás előzményeit elnagyolja.

amely többezres hallgatóság előtt figurázta ki Hérakleitosz és Parmenidész filozófiáját.

30. o. — Szerzőnk szerint „az ióniai szemléleti filozófia vizsgálódásainak állandó tárgya" az *on* (a „létező") volt. Alapvető tévedés: ezt — még inkább az *einai* („lenni") problémáját —, szemben valamennyi elődének és kortársának az *onta* (az érzékelhető dolgok, „a létező tárgyak") vizsgálatára összpontosuló módszerével, Parmenidész tette a kutatás tárgyává.

43. o. — „A görög közhiedelemben a ‚daimonion' olyan szellem volt, aki kísérte az egyes embereket és figyelmeztette őket társadalmi kötelességeikre akkor is, mikor egyedül voltak." Egyetlen szöveggel sem igazolt kitalálás: a *daimonion* fogalma — nem a *daimoniosz* jelző, nem is a *daimón*, hanem a *daimonion* fogalma! — a „közhiedelemben" is, a korábbi irodalomban is ismeretlen.

141. o. — „Mikor Xenophanés és Pythagoras különböző időkben, de egyaránt elhagyják ióniai szülővárosukat és a természetfilozófiai spekulációt más társadalmi talajba plántálják, az ióniai természetfilozófiai gondolatok most már immanensen fejlődnek tovább." — Xenophanész nem teremtett természetfilozófiai iskolát; az eleaták (ha ugyan helyes bölcseletüket Xenophanésztől eredeztetni) éppen ellenkező irányban munkálkodtak. A püthagoreusok misztikus spekulációi (lélekvándorlás, húsevési tilalom) sem a természettudomány útját egyengették; a szakirodalom sokat vitatott kérdései közé tartozik, hogy milyen szerepük volt a matematikai logika megalapozásában. Az ióniai tradíciót tehát nem e két irányzat, hanem Hérakleitosz, az atomisták, Empedoklész és Anaxagorasz filozófiája közvetítette Arisztotelész számára.

159. o. — „. . .a Lykeiont az athéniek kezdettől fogva makedóniai ügynökségnek tekintették." Modernizáló feltevés.

175. o. — Cicerónál azt állítja, hogy sztoikus és újplatónikus eszméken nevelkedett. Az újplatónizmust eddig mindenki Plotinosztól datálta, aki kb. 300 év múlva fejtette ki tanait.

296. o. — „A mértékletesség . . . azért vált központi erénnyé, mert az antik társadalom uralkodó osztályának élvezeteit a termelés nem korlátozta (mivel nem kellett felhalmozás céljaira mind többet és többet befektetnie) csak az önuralom." — A mértékletesség már a kisbirtokos Hésziodosznál „központi erény" (l. a továbbiakban). A termelés „nem korlátozó" szerepe így annyira általános, hogy nem magyaráz meg semmit.

Az értekezés bizonyító anyagából sajnálatos módon hiányoznak Hellasz „nemhivatásos" filozófusai. Csak találomra említem Hérodotosznak azt az etikatörténeti szempontból érdekes fejtegetését, ahol a „szabadság" dialektikáját bontja ki, vagy Thuküdidész materialista alapvetésű történetfilozófiáját és — mechanikus merevsége ellenére is — értékes megfigyelésekben gazdag pathológiáját.

Ezek a mulasztások és tárgyi tévedések Heller Ágnes koncepciójának egyik alappillérét rendítik meg: Arisztotelész és a preszokratika viszonyítását. Hadd utaljak két olyan vonatkozásra, amely a legfontosabbnak tűnik, s amelyben különbözik felfogásunk:

a) csak nagyjából fogadható el az emberközpontú attikai és a tekhné-központú ión filozófia szembeállítása, már csak azért is, mert forrásaink sokáig nincsenek szinkronban: Attikára vonatkozólag Szolóntól Aiszkhüloszig — tehát az ión természetfilozófia kialakulásának korából — nincsenek hiteles, összefüggő szövegeink. Hérakleitoszról — Aiszkhülosz ióniai kortársáról — viszont nem állíthatjuk, hogy filozófiájában „a természeti spekuláció a cél, a társadalmi tapasztalat az eszköz" (137. o.). Kozmológiai, ismeretelméleti és antropológiai töredékei egységes, mindent átfogó és zárt rendszert sejtetnek, amelynek etikai vonatkozásai (pl. „Az emberi alkat — *éthosz!* — nincs birtokában a belátásnak, az isteni viszont igen", VS 22, B 78) az arisztotelészi etika előtörténetének nélkülözhetetlen mozzanatai közé tartoznak; amikor pedig azt mondja, hogy „az alkat — *éthosz!* — sorsistene az embernek" (B 119), akkor a démokritoszi ember- és sorsfelfogás közvetlen előfutárának tűnik. Egyes héraklitikusok és szofisták szellemi közelsége is az ellen szól, hogy az attikai és a ión filozófia között — legalábbis az V. században — ellentétet lássunk. Az természetesen igaz, hogy az athéni demokrácia egész műveltségében (a filozófiában csakúgy, mint a drámaköltészetben) megkülönböztetett szerepe volt az emberközpontú gondolkodásnak, de valószínű az is, hogy az ifjú Szókratész még élénken foglalkozott természetbúvárlással (vö. Arisztophanész: *Felhők*). Nem hagyhatjuk figyelmen kívül Anaxagorasz munkásságát sem, a Szókratész elleni vádak pedig valószínűsítik, hogy egyes szofisták „istentelen módon" foglalkoztak „az égi és föld alatti dolgok kutatásával";

b) ha igaz is, hogy „a lét és fogalmak dialektikája . . . nem egyszerűen a pythagoreanizmusból vagy az eleata gondolkodásból nőtt ki" (158. o.), a platóni világkép és logika kialakításában rendkívül fontos szerepe volt a parmenidészi metafizika továbbfejlesztésének (vö. *Szophisztész, Par-*

menidész). Nem szólva Arisztotelész és Parmenidész logikájának viszonyításáról, ami nem tartozik szorosan az értekezés tárgykörébe, a platóni relativizálásban az arisztotelészi etika egyik fő jellemzőjének (vö. 188. skk.) módszertani előzménye rejlik. — Heller Ágnes méltán tulajdonít különös fontosságot a kategóriák platóni és arisztotelészi viszonyításának mind általános, mind sajátosan etikai szempontból; amikor azonban az „abdérai szintézist" tárgyalja (147. skk.), helytelenül hagyja figyelmen kívül a parmenidészi logikának az atomista elmélet kialakításában betöltött, a szakirodalomban immár általánosan elismert funkcióját is.

Arisztotelész etikájával kapcsolatban két kérdés kíván részletesebb megvitatást: előbb a „középérték" előmenyei, majd a középérték aktualizása.

Metron — meszotész

„. . .az erkölcsi norma fogalma egészében idegen az antik gondolkodástól. Platón ideája sem erkölcsi norma. Az erkölcsi norma ugyanis a cselekvés mércéje, konkrét követelés (még az elvont normák esetében is) bizonyos tettek elkövetésére vagy el nem követésére" — írja a szerző (197. o.), de mindjárt korrigálja állítását: „Talán az ókorban nem léteztek maguk a normák? Normák léteztek. Csak, mivel még nem bomlott fel a ‚természetadta közösség', az elvont normák nem differenciálódtak a konkrét normáktól, hanem mint konkrét normák realizálódtak. Addig is, amíg az elvont normák nem differenciálódtak a konkrét normáktól, a normák lényegében azonosak az erkölcsi szokással egyrészt, *az erkölcsi szokás ideáljával* másrészt" (uo.). Ezt a differenciálást Heller a polgári társadalomra datálja (uo. és 262. köv.).

Az ókori görög költők és filozófusok sokáig valóban csak konkrét normákat rögzítettek vagy eszményítettek (bár Heller első két mondata mintha ezt is tagadná): Hésziodosz költészete vagy a papi intelmek mutatják ezt, de akár az athéni *meqisztoi nomoi* is. Ha azonban az V. századi költők és filozófusok kérdésfeltevéseit és válaszait vizsgáljuk, azt kell látnunk, hogy egyáltalán nem volt idegen tőlük az erkölcsi norma fogalma: a *nomosz* és *agraphoi nomoi* vagy *nomosz* és *phüszisz* antitézisében, ahol a fogalompár második tagjának kellett — illetve kellett volna — a pozitív általános (elvont) erkölcsöt magába foglalnia, rendkívüli erővel tör elő a normakeresés igénye. A válaszok (pl. Antigoné válaszai) legtöbbször részlegesek, történetileg korlátozottak; de amikor a radikális szofisták vagy Euripidész minden ember egyenlőségét mondják természeti törvénynek, ezzel olyan követelést (normát) fogalmaznak meg, amely messze túlmutat korukon és az egész antikvitáson.

Témánk szempontjából egy olyan fogalom történetének áttekintése tűnik legfontosabbnak, amely az arisztotelészi etika előtörténetében kivételes szerepet tölt be: ez pedig a *metron* fogalma, amely azt is példázhatja, hogy kezdeti, konkrét gazdasági-társadalmi normafunkciója miért és miképpen fejlődött elvont normafunkcióvá, majd pedig — illúzorikus mivoltának lelepződésekor — hogyan vesztette érvényét mindkét vonatkozásban.

„Az erkölcsi középérték-elmélet az aristotelési etika gerince" — írja Heller (295. o.), kétségkívül helyesen. Nagyjából elfogadható az a felosztása is, amely a „mérték", a „közép" klasszikus kori megjelenését a gazdasági, társadalmi-erkölcsi és esztétikai vonatkozásokban jelöli meg. A *metron* fogalom történetét és funkcióját azonban hézagosan rekonstruálja; Aiszkhülosszal indítja a konkrét vizsgálódást, elnagyolva az előzményeket; azt állítja, hogy a „mértékletesség" fogalmát a *dikaioszüné* (296., 299. o.) fejezte ki, ami a platóni erénykategóriák viszonyáról vallott felfogását is megfosztja hitelétől. — Az ellenvélemény részletes kifejtése egy teljes ellenértekezést kívánna. Az alábbiakban csak a fogalomcsoport történetének főbb fázisaira utalhatunk, kiegészítve és korrigálva Heller Ágnes bizonyítását.

A *metron* már a hésziodoszi társadalom- és erkölcsfelfogás központi fogalma, annak a kisbirtokos-kisárutermelő parasztrétegnek az eszménye, amely a „népfaló királyok" önkénye és a szolgasors között középütt keresi az igazságot, a tisztességes munkában és a törvények megtartásában, a kisbirtok sérthetetlenségében találva meg a helyes mértéket; aki az igazságot (vö. *endikosz — ekdikosz)* áthágja *(hüperbainein* és szinonim igékkel kifejezve), vagyis a mezsgyét megsérti, elszántja, más vagyonára tör, az a *hübrisz* gaztettét követi el, és kihívja Zeus bosszúját.

A kisárutermelő rétegre orientálódó, majd támaszkodó athéni demokrácia ideológiájában hasonló követelés fejeződik ki: azt tartják épeszű, józan (szóphrón) embernek, aki szélsőségektől mentesen cselekszik és gondolkodik. A „közepet" kereső kisárutermelő réteg eszményeiben kezdettől fogva voltak konzervatív vonások is: ez közelítette a *metron* és a józanság *(szóphroszüné)* köznapi-praktikus értelmezését a „középszerű"-hez, s a mértéktartás vallásos megfogalmazásában is a beletörődés és társadalmi maradiság kapott igazolást.

Aiszkhülosz (amennyire tudjuk és sejthetjük) az ellentétek harcából kialakuló, magasabb rendű harmónia költője. Szophoklész hasonló szenvedéllyel hisz a harmónia történeti igazában, objektív szükségességében, de egyértelműbb rokonszenvvel kíséri féktelen bátorságú, megalkuvásra képtelen hősei sorsát, gúnyosan ítélve el a „józanság", „mértéktartás" gyáva és konzervatív értelmezését. A *metron* és rokoneszméi már csak a kórusok és a köznapi mellékszereplők konvencionális állásfoglalását jellemzik Euripidésznél; a hősi nagyot-akarást az érzelmi pátosz szorítja ki, s a menthetetlen világ tragikus tükörképében éppoly patologikussá torzul, mint ahogy a „józanság" is elveszti az értelmes aktivitás maradékát is. — Az arisztokráciával, a perzsa despotizmussal és a tirannikus törekvésekkel szemben nagyjából egységesen fellépő *démosz* kisárutermelő polgárai a társadalmi kiegyensúlyozottság és egyenlőség jelszavának értelmezték a „mérték"-et s gyakorlati vonatkozásait (igazságosság, méltányosság). Az egyén és közösség érdekazonosságának tudata éltette e felfogást, az árutermelés és pénzgazdálkodás térhódítása, a háború, a falu és város szembekerülése viszont alapjaiban rendítette meg. Periklész halotti beszéde: a régi hit utolsó emléke. Arisztophanész komédiáiban az utópiák világába távolodik a hajdani harmónia. Rohamosan őrlődik fel az a középréteg, amely az athéni demokrácia bázisa volt, s amelyet Euripidész erkölcsi vonatkozásban is annak tekintett. Athénben a *metron*nak nincs többé társadalmi-politikai alapja.

A „mérték" és a „harmónia" elve érvényesült a püthagoreusok zeneelméletében és számteóriájában, majd a püthagoreus befolyás alatt alakuló orvostudományban (Alkmaión) is. A zenei hurok hosszúságának kellemes összhangot teremtő arányítása, majd az ideális matematikai arányok szabályba foglalása ültette át a spekulatív gondolkodásba is a „mérték" eszméjét. A matematika tudományos önállósulása — mely Platón geometrizálását is áthatja — már Arisztotelész előtt végbemegy, s az ő „középérték"-elméletének kialakításában is jelentős szerepet kap.

Arisztotelész *meszotész*-elve közvetlenül kapcsolódik társadalmi-gazdasági elveihez. A gazdaság vizsgálatában a rabszolgákkal dolgozó középbirtokot tekinti modellnek, azt pedig többször — különösen a *Politiká*ban — hangsúlyozza, hogy a *meszoit*, tehát a középréteget tekinti a legstabilabb és legjelentősebb társadalmi tényezőnek. Heller meggyőzően fejti ki, hogy Arisztotelész etikai felfogása miért és mennyiben különbözik a polisz-filozófusokétól; úgy tűnik azonban, hogy az ugrás bizonyítása kritikai kiegészítést kíván — amennyiben az Arisztotelész szeme előtt lebegő középréteg társadalmi helyzetének gazdaságilag konkrét megragadása látszik a bizonyítás legfontosabb láncszemének:

Arisztotelész a korabeli középréteg felé orientálódik, lángeszű sejtésekkel. E réteget homogénnak és termelési viszonyaiban nyugodtnak tekinti, olyannak, amelyet nem fenyeget gazdasági létbizonytalanság, nem foglalkoztat sem a mesés meggazdagodás álma, sem az elszegényedés réme, szemben az archaikus és a klasszikus kor kisárútermelő rétegével. A gazdasági stabilitáson kívül minőségileg új vonás e réteg helyzetében, hogy a világgal a piacon keresztül érintkezik, nem a népgyűléseken: az államhatalomhoz úgyszólván semmi köze nincs, tehát világfelfogásban és életmódjában is elsősorban magánemberi mivoltát igyekszik érvényesíteni (vö. egyéb hellenisztikus filozófiákkal vagy az újkomédiával). A társadalmi status quo elfogadása és — ezen belül, ennek lehetőségeit kihasználva — a személyes aktivitás kibontakoztatása jelenti azokat a fix pontokat, amelyek Arisztotelész emberfelfogását keretbe foglalják.

Másról, többről van tehát szó, mint a „közép" tudatosításáról a partikuláris és közösségi érték harmóniája céljából. A *metron* egy olyan kor és ideológia fogalma (jelszava), mely a közösség egészét és a közösség embereit egyszerre óvta a szélsőségektől. Arisztotelész embermodellje viszont: a jómódú, de az elidegenedett államhatalommal szemben lényegileg közömbös magánember, aki a közösségi relációk józan és tisztességes hasznosítását is önnön boldogulása és emberi kiteljesülése eszközének tekinti. Megszűnt tehát a partikuláris és közösségi érték hajdan valóságos, később illuzórikus azonossága — amire sem a szofisztika, sem Platón nem adott nem adhatott pozitív és reális új megoldást —, az etika kérdéseit is új szinten kellett tehát megfogalmazni, új tartalmat adni mind a szélsőségek, mind a középérték fogalmának: az arisztotelészi „középütt álló ember" (esztétikai vonatkozásban „középütt álló hős") a közösség iránt tisztességes, de kevéssé aktív, s a magánéletbeli túlzásoktól is józanul óvakodik.

Arisztotelész „csak" alapjait veti meg az immanens etikának, arra azonban nem vállalkozik, hogy az erény definícióját adja. A definiálási igény ugyanis objektív kritériumot követel, a *meszotész* pedig egy objektív (társadalmi) és egy személyes (szubjektív) tényezőt illeszt egységbe.

„A ‚lehetőség' kategória az etikai utópia hálála" — írja Heller (193. o.); nem kevésbé fontos azonban, hogy míg „a lehetőség bevezetése az etikába a moralista kérdésfeltevést reális erkölcsi kérdésfelvetéssé változtatja" (uo.), a kérdések megválaszolásában túljutunk-e az empirikus-szubjektív realitáson. Nemcsak az Arisztotelész-interpretáció szempontjából fontos ez, hanem etikájának aktualizálása tekintetében is: ha az objektív-szubjektív viszony megragadását az erkölcsi immanenciával azonosítjuk — minden következményével együtt —, akkor nemcsak az etikai utópiák és moralizálások halálának lehetünk tanúi, de az objektív etika sírját is megássuk.

Arisztotelész küszködik a problémával, de az elvi általánosításig a *Nikomakhoszi etikában* sem jut el, válaszai történelmileg korlátozottak (vö. *H. Á.* 195. skk.). Mi legyen tehát a kritikai hasznosítás iránya? Erre kívánunk az alábbiakban kitérni.

Középérték és erkölcs

Heller Ágnes egyik fontos következtetése, hogy a középérték-elv „*feltétlenül* érvényes a társadalmi tevékenységben, az ember *különös* tevékenységében. De csak *feltételesen* érvényes az erkölcsben, az ember praxisának *egyéni* vonatkozásában" (353. o.).[5] Részletes, főképp a munkateleológia értékelése tekintetében hasznos elemzések után és az *energia* szerepét helyesen hangsúlyozva, állapítja meg, hogy „a ‚középérték' megtalálása . . . Aristotelésnél nem egyszerűen etikai elmélet, hanem *minden* emberi gyakorlat, tevékenység lényege" (303. o.): innen, az egész arisztotelészi koncepció és bizonyításmód beható kritikai vizsgálatától vezet gondolatmenete a fentebb idézett következtetéshez. Meggyőzően emeli ki többek között, a középérték-elmélet sajátos helyét az erkölcsön belül és a helyes felismerésen alapuló, jóra irányuló közvetítő szerepét (305. o.). Amikor megállapítja, hogy „*a középérték problémája szűkebb, mint az erkölcs különösségének problémája*. Aristotelés számára azonban ez a szűkebb probléma volt a lényeg" (uo.), a legfontosabbra tapint rá; véleményünk ott tér el, hogy e megkülönböztetést — nézetem szerint — sokkal következetesebben kell alkalmazni.

A harmóniára irányuló és okos aktivitás (vö. 313. o.) vagy a hasznos (az egyén és a társadalom szempontjából egyaránt és egyszerre hasznos) cselekvési módok rugalmas realitásérzékű megrajzolása Arisztotelész etikai racionalizmusának legértékesebb motívumai közé tartozik. Jól bírálja Heller ennek az összkoncepciónak a zártságát, jövőnélküliségét is: „Az ő etikájába nem fér be egy olyan ember erkölcse, aki megtűri az uralkodó szokásokat, aki magát a megszokottat, a célt, teszi kérdésessé" (316. o.), vagyis Arisztotelésznél „közép . . . az, ami megfelel . . . az uralkodó erkölcsiségnek. Ez a dicsérendő szféra" (323. o.). De pontosan azért tetszik problematikusnak *Az aristotelési középérték-elmélet időszerűsége* című alfejezet, mert eleve az erkölcsnél szűkebb problémát tesz aktualizáló vizsgálat tárgyává — olyant, amelynek elméleti kritériumnélküliségét maga is látja (vö. 323. o.), történetileg meghatározott konzervativizmusát pedig többször is hangsúlyozza.

Az arisztotelészi terminust átvéve az objektív adottságokra figyelmező legjobb cselekvési módot nevezi „középnek" Heller Ágnes (bár kissé komplikáltan fogalmaz, vö. pl. 335. o.) — mind az egyénre, mind társadalmi csoportokra értve. A továbbiakban számos kitűnő részleteredményre jut, pl. a marxi tragédiaelmélet árnyalt alkalmazásában. Fenntartás nélkül kell elfogadnunk azt a fejtegetését is, amely az erkölcs alapproblémájának az új világ választását jelöli meg (345. skk.), és azt is, amely bizonyos történeti szituációkban a szélsőséges magatartás indokoltságát engedi meg a középérték keresése helyett (350. o.), bár itt kifejtetlennek tűnik a „stagnáns" társadalom erkölcsére vonatkozó spekuláció; a szemben álló osztályok középérték-keresését pedig mármár önellentmondásos homállyal fogalmazza meg (vö. 338. és 353. o.). — Ott csorbul ki a gondolatmenet, hogy a „szélsőséges magatartás" hol objektíve indokoltnak, hol csupán szubjektíve respektálandó tévedésnek minősül:

Arisztotelésszel szemben mondja, hogy „van erény, van jó, mely nem a közép, mely a szélsőség, bizonyos, konkrét tartalmú célok és szenvedélyek ad abszurdum vitele" (343. o.), s hogy ezt Arisztotelész eleve nem is láthatta meg, mert ez az újkor forradalmár hőseit világtörténeti kollíziókban jellemző lehetőség. Ezek a hősök — még ha tragikus hősök is — az

[5] Helyesebbnek tartom egy másik passzusát: „. . . a társadalmi tevékenység problémája mindig erkölcsi kérdés. De fordítva nem áll a helyzet. Nem minden erkölcsi kérdés társadalmi cselekvés kérdése" (333. o.). — Itt jelzem ellenvéleményemet egy másik állításával szemben is: „*Mikor új erkölcs választása, új világ választása a tét, akkor a fronézis az újat akaró pátosz és episztémé alá rendelődik, akkor a tragikus végleg valóban a legjobb*" (346. o.). Ha fronésziszen bölcs óvatoskodást értünk, akkor valóban „őrülteknek" kellene mondanunk a tragikus hősöket, nemcsak a színházban, de az életben is.

időt siettetik, objektíve igaz ügy szolgálatában, tehát „az erkölcs szférájában cselekszenek" (346. o.); viszont „a moralista: magányos ember. Bizonyos szempontból kihull az időből. Tettében megnyilvánuló általános nem reális társadalmi-általános, hanem eszmei-általános . . . Moralitás alapján cselekvőnek azt az embert fogjuk nevezni, aki abban a tudatban állítja szembe saját, kivételes, egyedi erkölcsi követeléseit az *egész* világgal (tehát minden létező erkölccsel és csoporttal), hogy egyedül az ő értékei jogosak és érvényesek" (347. o.). Heller e szubjektivizáló álláspontról azután a relativizáláshoz visszakozik, amikor a statisztikai gyakoriságot, s még inkább, amikor a „közvéleményt" választja bírául, az egyszer már megtalált objektív kritérium helyett: „Az emberek általában saját koruk, osztályuk elvárásainak keretei között cselekszenek; ezek követelményeit többé-kevésbé elfogadják. S a követelmény (nyilván elírás közvélemény helyett — *F. R.)* spontánul a középértékkel méri tetteik értékét. Azzal, hogy az adott konkrét szituációkban hogyan valósítják meg azt, amit az adott közvélemény helyesnek ítél . . . A közvélemény az esetek túlnyomó többségében a középértékkel mér: egy adott társadalom osztályának erkölcse szempontjából megint — az esetek legnagyobb százalékában — a középérték a legjobb" (351. sk.). A relativizáló-szubjektivizáló visszavonulás főbb mozzanatai tehát:

1. A spontánul ítélő közvélemény lesz az erkölcsösség bírája;

2. mivel a középértéket szokták legjobbnak tartani, ez fogadható el erkölcsi mércének „a már megválasztott, realizálódott új világban . . . (amilyen mértékben stagnáns)" (350. o.), s be kell látnunk, hogy „a középérték-magatartás szerencsés korok legértékesebb, harmonikus magatartása. (Hozzátéve, hogy ilyen korokban a hősiesség is lehet középérték.)" (352. o.)

A visszakozás zárójelbe tett lazítása ellenére is Heller feladja igényét az objektív etika iránt. Visszatér az objektum-szubjektum viszony arisztotelészi szemléletéhez és (a „norma" aktivizáló mozzanatától eltekintve) tartalmához: „A középérték tehát *konkrét norma és partikularitás egységének napról napra való megvalósítása.* Az átlagos lehetőség adta legjobb, mely mindenki számára nyitva áll" (uo.). Ez a megfogalmazás valóban a „közvélemény", a tisztességes átlagállampolgár véleménye lehet, aki a büntelenséget tekinti erkölcsösségnek, életeszménye kialakításában pedig egyforma jelentőséget tulajdonít közösségi-társadalmi kötelezettségeinek és saját érdekeinek — azé az állampolgáré, aki a forradalmiság és konformizmus között keres kompromisszumot, „középértéket".

Terminológiailag meddőnek, aktualizálásban problematikusnak tűnik tehát a „középérték" alkalmazása. Heller azonban saját félmegoldású aktualizálásában sem következetes, amikor ezt írja: „Felismerni, *hogy az adott helyzetben szélsőséges vagy középértéket kereső magatartást kell-e vállalni: ez az erkölcsi zsenialitás alapja*" (350. o.). Felteszi azonban, hogy több „közép" lehetséges, de ezek között van egy konkrét legjobb, és Lenint említi példának arra, mint aki „ezt az egyetlent is meg tudta találni" (339. o.). — Ezek szerint tehát a „közép" *a)* az átlagos lehetőség adta legjobb, mely mindenki számára nyitva áll, *b)* a közvélemény ezzel egyező szubjektív ítélete, *c)* lehetséges több „közép" is egyazon szituációban, s a legjobb megtalálásában rejlik a vezetői zsenialitás, *d)* lehet egyazon szituációban a szélsőséges magatartás még jobb, tehát ebben van az erkölcsi zsenialitás. Ez az értelmezési káosz, a dogmatikus-normatív-utópikus etika elleni harc jegyében, az etika realitivista fellazítását eredményezi.

Ugyanennek a gondolatvezetésnek másik oldala, hogy a könyvben összemosódik a moralitás és a szélsőséges magatartás értelmezése. Az előbbiről is elismeri a szerző, hogy lehet bizonyos társadalmi haszna (49. o.), ha csak közvetve és viszonylatosan is (vö. 59., 79. o.). A moralitás kizárólag tudatformának való felfogása azonban (1. fentebb, a könyv 347. o.-ról vett idézetet), a relativista erkölcsértelmezéshez hasonlóan, ellentétben áll az objektív nézőpontú módszerrel — bár Heller más vonatkozásokban sokszor és helyesen hivatkozik a társadalmi gyakorlat szerepére. Mindebből következik, hogy a „moralitás" és a „tragikus küzdés" között analógiát vagy azonosságot konstruál,[6] pedig a „cui prodest?" nemcsak a jogi igazságszolgáltatásnak, ha-

[6] Az arisztotelészi erények etikatörténeti jelentőségét méltatva és bírálva írja Heller, hogy ezek „csak a társadalmi együttélés alapértékei. Az újért való harc, a tragikus küzdelem, a moralitás számos olyan különös értéket teremt, amelyek egyes korokban a társadalmi együttélés ezen alapértékei fölött állhatnak" (361. o.). Véleményem szerint az újért való harc erkölcsileg mindig értékesebb, mint a „közép": ezt a harcot azonban csak formálisan lehet egy nevezőre hozni a moralitással, melyről egyszer már azt bizonyította, hogy az „időből kihullt" emberre jellemző magatartás. Ez a többszörös visszavonás a moralitás értékelésében (vö. pl. 200., 343. o.), az értékelési kritérium elvont és bizonytalan megfogalmazása meggátolja a korán jött forradalmár és a moralista (vö. 346. o.) világos, következetes, egyértelmű megkülönböztetését. Amikor megkísérlem, hogy saját álláspontomat *vázoljam*, a szerző terminológiája szerint használom a „moralitás" szót, a moralizáló ember attitűdjét jelölve vele. Mások erkölcsiséget értenek moralitáson.

nem az erkölcsi ítélkezésnek is alaptörvénye.

Nézetem szerint az az *erkölcsös* ember, aki társadalmi vonatkozású cselekvéseivel a történeti fejlődést szolgálja. Az az erkölcsös politikus és vezető, aki a fejlődés törvényeit helyesen és az átlagembernél gyorsabban felismerve képes megragadni a cselekvés legfontosabb láncszemét — mind viszonylag békés, mind kielezett szituációkban —, s képes e cselekvésre a tömegeket aktivizálni.

A *moralista* viszont, az, aki — bár jószándékú, lelkes ember, a társai javát akarja — kiragadja és mindenkire kötelező normává abszolutizálja az erkölcs egyik vagy másik elemét, s ezt az emberi lényegtől idegen normát iktatja a helyes irányban cselekvő, humanista magatartás helyébe. A tömegek érdekeivel és akaratával folytonos konfliktusokba keveredve szükségképpen válik magányos, csalódott, keserű emberré, ami kompenzációként aszkézist és mártirtudatot vált ki. Magának a moralitásnak — ugyanúgy, mint az erkölcsnek — objektív kritériuma van, függetlenül az illető tudatának konkrét tartalmától: lehet a moralista fantaszta, becsületes szándékú ellenforradalmár, álbaloldali kalandor stb. Szándék és objektív követelmény ütközéséből következik, hogy a moralistát — személyes tulajdonságai miatt — lehet sajnálni, de mint társadalmi embert el kell ítélni.

Heller Ágnes ott téved, hogy a moralitás jellemzésében tartalommá változtatja a formát (az elszigeteltséget, a moralista szembekerülését a világgal), következetlen a társadalmi gyakorlatnak — mint egyedüli objektív kritériumnak — az alkalmazásában. Egyetlen embernek sem — még kevésbé vezetőnek — áll jogában, hogy jóhiszeműen ártson osztályának, nemzetének, az emberiségnek; s nincs joga senkinek, hogy efféle jóhiszeműségre hivatkozva erkölcs felmentést adjon pl. ellenforradalmároknak.

A *korán érkezett forradalmár* a történetileg szükségszerű, de gyakorlatilag megvalósíthatatlan célok hősi vállalásában szenved személyes vereséget, de példájával és a bukásra ítélt világ leleplezésével „az idő siettetésére" forradalmasítja a tömegeket. — A *kalandor* szubjektivista módon értelmezi a valóság tényeit, ellentmondásait és fejlődési törvényeit; olyan taktikát erőszakol a tömegekre, amely sorozatos vereségeket idéz elő, gyengíti és demobilizálja a haladás erőit, s a reakció hadállásait erősíti; nem segíti, hanem gátolja a helyes stratégiai célok elérését is; ideig-óráig talán bálványa, de nem hőse a népnek, ál-forradalmi jelszavai és igényes (?) normái ellenére sem. Személyes jószándéka sem menti fel a vád alól: objektíve káros, erkölcstelen ember.

Formai jegyek alapján mindkét magatartás besorolható a „szélsőségesség" kategóriájába, tartalmilag[1] mégis ellentétei egymásnak: a moralitás mindig amorális.

Heller szépen alkalmazza a társadalmi kritériumot, amikor a drámai kollíziók etikai-esztétikai sajátosságait vizsgálja (344—347. o.), de megtörik bizonyítása, amikor a valóságról elmélkedik. Az ide kapcsolódó kérdések (pl. a forradalmiság) értelmezése már messze vezet az Arisztotelész-problematikától, de — mint a szerző sok vonatkozásban hasznos, más tekintetben hibás vagy vitatható könyve is tanúsítja — hozzátartozik filozófiai örökségünk kritikai hasznosításához.

Falus Róbert

Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája 1848—1889[1]

Posztumusz írásában Molnár Erik olyan történészi művet hagyott hátra, amely a maga befejezetlenségében is a tudományos szocializmus legjelentősebb kérdéseire ad, igaz, nem egyszer vitatható, mégis gondolatébresztő, mélyreható, történeti-logikai elemzésen alapuló választ.

A marxizmus szövetségi politikája — a forradalmi átalakulás és fejlődés teóriája — az adott történelmi-társadalmi alakulat osztály- és rétegstruktúrájának, a forradalmi stratégia és taktika egymástól elválaszthatatlan kapcsolatának elemzéséből bontakozott ki. Marx és Engels az 1840-es évektől, Lenin a századforduló idejétől kezdve követte egy állandó forradalomvárás jegyében az európai munkásmozgalom fejlődését. Az osztályok mozgásának, a kül- és belpolitikai viszonyok megváltozásának megfelelően állandóan keresték azokat a lehetőségeket, amelyek a szocialista forradalom győzelméhez vezetnek. A forradalomvárás, Európa társadalmi rendjének tudatos átalakítása megkövetelte a forradalmi elméletnek a gyakorlattal történő állandó konfrontációját, ezért válhatott a Marx, Engels és Lenin

[1] Kossuth, 1967. 493 o.

által létrehozott politikai tudomány a társadalmi átalakulás hatékony tényezőjévé.

Molnár Erik a marxizmus szövetségi politikájának történelmi elemzése során a klasszikusok állásfoglalásait fejlődésükben és változásukban vizsgálja. Az adott politikai-társadalmi viszonyok elemzése szoros összhangban áll azzal a törekvéssel, hogy a szerző bebizonyítsa, mennyire távol áll a klasszikusoktól bármilyen dogmatikus megmerevedés. Az idők során a megváltozott történelmi körülmények az elmélet átalakítását, egyes gondolatok elvetését és új taktikai lépések kimunkálását igényelték. Ezt csak olyan teoretikusok tudták megtenni, akik állandó kapcsolatban álltak köruk történéseivel, akik képesek voltak — a stratégiának, a szocialista forradalom győzelmének szem előtt tartásával — felülvizsgálni és újrafogalmazni taktikai elgondolásaikat. Marx, Engels és Lenin a társadalmi fejlődés tudományosan megállapított törvényeiből indult ki. Forradalomvárásuk, forradalmi prognózisaik a fejlődés objektíve lehetséges pozitív alternatíváit helyezték előtérbe. „Valamilyen célért küzdeni . . . csak akkor lehet, ha feltesszük, hogy meg is valósulhat" (60. o.) — s a klasszikusok a forradalmi proletariátus győzelmét reális történelmi szükségszerűségnek tekintették.

Egy szövetségi politika kidolgozásának és gyakorlati megvalósításának előfeltétele, hogy mindig konkrét korviszonyokra vonatkozzék, hogy mindig meghatározott osztályok — munkásosztály, parasztság, kispolgárság stb. — társadalmi érdekeit és objektíve meglévő célját tartsa szem előtt. Marx, amikor a szövetségi politika azóta is érvényben levő elveit megfogalmazta, a konkrét német és francia viszonyok elemzéséből indult ki. A különböző osztályok, rétegek és politikai frakciók vizsgálatából vonta le végkövetkeztetését: ha meghatározott osztályok vagy osztályfrakciók egy közös ellenséggel kerülnek szembe, lehetségessé vagy szükségessé válik, hogy szövetséget kössenek. A szövetségnek azonban nem előfeltétele, hogy a közös érdekért harcoló szövetségesek megegyezést is kössenek; ez megszilárdíthatja a kapcsolatot, de nem szükséges. Röviden megfogalmazva, a szövetség marxista definíciója: „osztályoknak (osztályfrakcióknak) pillanatnyi vagy tartósabb érdekközösségen alapuló együttműködése közös célok érdekében" (10. o.) A forradalmi célok következetes megvalósításának azonban feltétele, hogy a proletariátus állandó jelleggel kritikusan szemlélje szövetségét. „A bírálat elmulasztása ugyanis, legyen szó demokratikus vagy nemzeti-demokratikus harcról, minden esetben a proletariátus önálló politikai szerepének elhomályosítását, osztálytudatának és osztályharcának megzavarását eredményezi. Marx és Engels valóban igen gyakran élt a bírálat jogával. S a szövetséges bírálata azóta is a marxizmus szövetségi politikájának szilárd alapelve maradt." (25. o.)

Molnár Erik posztumusz könyve 1848-tól 1889-ig követi figyelemmel a marxizmus szövetségi politikájának alakulását. (A kötet tartalmazza a mű befejezetlen második, az 1889—1905-ös évekkel foglalkozó részének elkészült fejezeteit is.) Alapos történelmi vizsgálatában a szerző részletesen elemzi a marxizmus klasszikusainak a forradalomról, a háborúról, a békéről és a nemzeti kérdésről, az egyes társadalmi osztályok és rétegek egymáshoz és a proletariátushoz való viszonyáról kialakult nézeteit.

A permanens forradalom elmélete

Marx és Engels a XIX. század közepén dolgozta ki a permanens forradalom elméletét. Kialakításában nagy szerepet játszottak azok a tapasztalatok, amelyeket a nagy francia forradalom eseményeiből vontak le. A nagy francia forradalom permanens, folytonos volt, menete felfelé ívelő vonalon mozgott, mert egymás után döntötte meg a hatalmon levő osztályokat, hogy végül s a hatalmat a kispolgárságra, a parasztságra és munkásságra támaszkodó jakobinusoknak juttassa. A forradalom menetének megfelelően alakult az osztályok szövetsége is. A szövetség osztályalapja állandóan keskenyedett, a szélső szárnyon helyetfoglaló jakobinus párt fokozatosan szembefordult korábbi szövetségeseivel, és egymaga ragadta meg a hatalmat.

Marx és Engels 1848-ban a küszöbön álló forradalmat a francia forradalomhoz hasonlóan képzelték el, azzal a különbséggel, hogy szerintük ez a forradalom a társadalmi fejlődés magasabb szintjén játszódik le. Az új forradalomban a szélső szárnyat a munkásosztály alkotja, mely a forradalmi harcok során fokozatosan szembefordul korábbi polgári-kispolgári szövetségeseivel, s a nép óriási többségére támaszkodva megragadja a hatalmat. A permanens forradalom végső célja és eredménye tehát a proletariátus diktatúrája. A permanens forradalom szakaszait és menetét meghatározzák az adott országok társadalmi-gazdasági-politikai viszonyai. Így Németországban a forradalomnak elsősorban a polgári viszonyokat kell megteremtenie. E harcban, amelyet a burzsoázia vezet a feudális viszonyok ellen, a proletariátusnak az a feladata, hogy a burzsoáziát a feudális maradványok következetes fel-

számolására kényszerítse. A polgári forradalomban a társadalom minden demokratikus érzelmű eleme — így a munkásosztály is — támogatja a forradalom vezető osztályát, a burzsoáziát, mert ennek győzelme és politikai uralmának megvalósulása feltétele annak, hogy a néptömegek fokozatosan kiábránduljanak a burzsoázia által terjesztett illúziókból és csatlakozzanak ahhoz a harchoz, amely a demokratikus köztársaság megteremtéséért folyik a proletariátus vezetése alatt. A forradalomnak ebben a szakaszában létrejön a proletariátus, a parasztság, és a demokratikus kispolgárság szövetsége a burzsoázia ellen, s a proletariátus vezetése alatt a forradalom megteremti a munkásság és parasztság demokratikus diktatúráját. Ez a demokratikus államhatalom, a „demokratikus diktatúra", közvetlen átmeneti forma a szocializmust megvalósító proletárdiktatúrába, amely nemcsak a politikai viszonyokat demokratizálja, hanem a tulajdonviszonyokat is radikálisan átalakítja.

A permanens forradalom elmélete szerint tehát a forradalom burzsoá és szocialista szakasza történelmileg közvetlenül összekapcsolódik. A kommunisták ebben a folyamatban — a *Kommunista Kiáltvány*-ban kifejtett gondolatok szerint — az adott viszonyoknak megfelelően mindig azt az osztályt támogatják, mindig azzal az osztállyal kötnek szövetséget, amely a forradalomban az előrelendülő szárnyat képviseli. Marx 1848 végén levonta következtetéseit a német forradalomról. Belátta, hogy a német burzsoázia inkább hajlandó vereséget szenvedni a feudális abszolutizmustól, minstem hogy vállalja a proletariátussal kötött szövetség kockázatait.

Ennek megfelelően Marx módosította elképzelését, rámutatva arra, hogy akkor, amikor a munkásosztály már önálló forradalmi erőként jelen van, a burzsoáziára mint antifeudális forradalmi erőre nem lehet számítani, s a forradalmat jelölte meg, mint amelynek feladata a szociális vagy szocialista-demokrata köztársaság megteremtése. A forradalom következő — szocialista — szakaszának létrejötte azonban szükségessé teszi az önálló munkáspárt megalakítását. Ezért kezd munkába Marx és Engels 1849-ben, hogy a korábban felbomlott Kommunisták Szövetségét újjászervezze. Marx a Központi Vezetőség 1850-es *Üzenet*ében részletesen foglalkozott a kispolgárság — a munkásosztály potenciális szövetségesének — értékelésével. Az 1848/49-es esztendők eseményeiből azt a következtetést vonta le, hogy a kispolgárság, mely közbülső helyet foglal el a burzsoázia és a proletariátus között, a fegyveres harcban tétova és határozatlan. Ezért a munkáspártnak nem szabad alárendelnie magát a szövetséges kispolgári pártoknak, hanem a velük szemben gyakorolt bírálattal meg kell gyorsítani a munkások kiábrándulását a kispolgári illúziókból, és a fegyveres harc élére állva meg kell teremtenie a demokratikus köztársaságot.

Marx 1850 nyarán felismerte, hogy a tömegek forradalmi lendülete egész Európában megtört és a hatalomra került burzsoázia diktatórikus és féldiktatórikus eszközökkel elnyomta a proletariátust és a kispolgárságot. A francia forradalomhoz fűzött reményei sem váltak valóra, hiszen az 1852. december 2-i államcsiny, amely L. Bonapartet ültette hatalomra a forradalmi hullámvölgy legmélyebb pontja volt. Marx a „Brumaire"-ben ennek megfelelően értékelte a francia forradalmat, s kimutatta, hogy a permanens forradalom — amely az „Osztályharcok" megírásakor lebegett szeme előtt — permanenes ellenforradalom lett.

A háború kérdése

Marx és Engels forradalmi prognózisában az 1850-es évek elején — amikor a forradalmi hullám apadóban volt —, hasonlóan 1847-hez, jelentős szerepet játszottak a gazdasági válságok. A klasszikusok — mutatja ki Molnár Erik — forradalmi elméletüket összekapcsolták a válságok elméletével. A proletariátus megerősödését és éretté válását a szocialista forradalom kivívásához a válságok és a forradalmak egész sorozatától várták. Ebben az időszakban, ha ideiglenesen is, a permanens forradalom elmélete lekerült a napirendről. Később azonban, az 1857—60-as évek vizsgálatából, azt a következtetést vonták le, hogy a gazdasági válság nem vezet szükségszerűen és közvetlenül forradalomra. A másik erő, amelynek fokozatosan jelentős szerepet tulajdonítottak a forradalom megismétlődése szempontjából, a háború volt. Megállapították, hogy a háborús válságoknak a gazdasági válság háttere nélkül is, sőt a gazdasági élet prosperitása idején is forradalmi következményei lehetnek.

Miképpen változott a klasszikusok álláspontja a háború értékelésében. Összefoglalva elméleti fejlődésüket, megállapítható, hogy 1848-tól az I. Internacionálé megalakulásáig Marx és Engels a háborúban azt az erőt vélte felfedezni, amely képes a forradalmakat a holtponton túllendíteni, és a forradalmi pangás idején az európai forradalom nyitányа lehet. Ezért követelték 1848-ban a forradalmi Németország háborúját Oroszország ellen, ezért pártolták 1853-ban az angol—orosz háború gon-

dolatát, és ezért foglaltak állást 1859-ben amellett, hogy Poroszország bekapcsolódjék a francia—olasz—osztrák háborúba.

Az I. Internacionálé megalakítása idején a tömegek antimilitarista állásfoglalásából kiindulva Marx és Engels megváltoztatta korábbi véleményét. A fenyegető francia—porosz háborút elítélték, mert dinasztikus érdekekért áldozza fel a munkásosztályt, és a proletariátust a háború elleni harcra hívták fel. Ugyanakkor továbbra is szem előtt tartották azt a lehetőséget, hogy a kapitalizmusban elkerülhetetlen háborúkat hogyan lehet a forradalmi proletariátus harca érdekében kiaknázni.

1866—70 között az európai politikát egyre erőteljesebben a francia—porosz ellentét határozta meg. A két ország közötti háború napirenden volt. A Németországi Szociáldemokrata Munkáspártban két ellentétes álláspont alakult ki, a háború jellegének meghatározásában. Az egyik álláspontot Liebknecht és Bebel képviselte, akik tiltakoztak a kibontakozóban levő háború és bármilyen dinasztikus háború ellen. Ezzel szemben a Bracke vezetése alatt álló braunschweigi bizottság elfogadta Bismarck nézetét, mely szerint a háború német részről védelmi jellegű, és ennek megfelelően a munkásosztályt a háború támogatására hívta fel.

Marx megállapította — fejti ki Molnár Erik —, hogy a háború a két szembenálló önkényuralmi rendszer természetéből következik, és így elkerülhetetlen. „Ez a felfogás, amely a háborút a kapitalizmusban, különösen az önkényuralmi rendszerek természeténél fogva, elkerülhetetlennek tekintette, előlegezte az *imperialista háború* elméletét. Az ilyen háborúban nincs szó sem támadásról, sem védekezésről, és a munkásosztálynak különbségtétel nélkül szemben kell fordulnia a háborút folytató kapitalista kormányokkal, ezek megdöntésére kell törekednie." (195. o. — kiemelés *N. L. G.)* Marx tehát ebben az időben a két szembenálló nézet közül Liebknechtét és Bebelét támogatta. Engels érveinek hatására azonban az I. Internacionálé 1870-es *Üzenetében* már más álláspontot foglal el, és arra az általános következtetésre jut, hogy meghatározott körülmények között a kapitalizmusban is lehetséges nemzeti elnyomó és nemzeti felszabadító háborúról beszélni. Az utóbbi esetben a proletariátusnak támogatnia kell saját burzsoá kormányát. Engels nézete azon alapul — írja Molnár Erik —, hogy a háború Németország részéről a nemzeti létért, a német egység megteremtéséért folyik. Ha a háborúban a németek győznének, ez meggyorsítaná a proletariátus nemzeti méretű szervezkedését, és ugyanakkor Franciaországban Bonaparte bukásához és forradalmi fellendüléshez vezetne. A munkásosztálynak Németországban tehát támogatnia kell saját burzsoá kormányát, hogy ezzel is meggyorsítsa a szocialista forradalom felé vezető folyamatot.

A Párizsi Kommün leverése után a munkásmozgalom egy időre megbénult. Az ötvenes évek sivár állapotainak megismétlődésével Marx is visszatért a forradalmi fejlődés szempontjából kívánatos háború gondolatához. A 70-es évek végén azonban, amikor Európában viszonylagosan konszolidálódtak a viszonyok, a munkásmozgalom új erőre kapott, és tevékenysége fellendülőben volt. Marx ekkor újra háborúellenes álláspontra helyezkedett, mert a háború ellentétes hatásával számolt, mint a pangás idején. Véleménye szerint a háborúban a nemzeti nacionalizmus maga alá temetné a megerősödött munkáspártokat, amelyek a békés viszonyok között biztosan haladnak a győzelem felé.

Összegezve elmondható: a marxizmus klasszikusainak forradalmi elméletében a háború megítélésének legfőbb szempontja a forradalmi munkásmozgalom érdeke volt. Annak megfelelően, ahogyan a munkásmozgalom érdekei és a forradalmi stratégia megkívánta, támogatták vagy elítélték a háborút.

A Párizsi Kommün

Az I. Internacionálé Főtanácsának a francia—porosz háborúról szóló 1870. szept. 9-i üzenetében Marx és Engels kidolgozta azt a forradalmi taktikát, amelyet a francia proletariátusnak a háborús vereség után kellett volna folytatnia. Feltárták azt a formális lehetőséget, hogy a háborús válságban a francia proletariátus megragadhatja a hatalmat s ezzel az európai szocialista forradalomnak lökést adhat. A katonai helyzet elemzéséből azonban arra következtettek, hogy a békekötés előtti hatalomátvétel súlyos hiba lenne, mert a porosz hadsereg nem a francia burzsoá köztársaságot, hanem a francia szocialista köztársaságot verné le. A munkásoknak ezért minden elhamarkodott lépéstől óvakodniuk kell, és csak a béke megkötése után, a köztársaság által nyújtott lehetőségeket kihasználva, osztályszervezetük és pártjuk megerősítése után kezdhetnek az önálló szocialista program megvalósításába. A párizsi munkás és kispolgári tömegek azonban éppen azt tették, amitől Marx és Engels óvta őket, és a Párizsi Kommünben egy olyan politikai hatalmat hoztak létre, amely az akkori viszonyok között egyedülálló volt.

Molnár Erik könyvének egyik legérdekesebb és bizonyára további vitákra alkalmat adó része a Párizsi Kommün elemzése. Molnár Erik a történelmi események és Marx szövegeinek elemzése alapján arra következtet, hogy az eddigi felfogással ellentétben a Kommün még nem a proletariátus diktatúrája. „A Kommün tehát valóban munkáskormány volt — írja —, melynek célja a kommunizmus megvalósítása volt. De a munkáskormány célja megvalósításában nem jutott el a proletárdiktatúráig, nem jutott tovább a demokratikus forradalomnál, s ezért a Kommün konkrétabb meghatározása: a munkás osztály és a kispolgárság demokratikus diktatúrája a munkásosztály vezetése alatt." A szerző elemzésében Marx *Polgárháború* című cikkére és egy 1871. őszén tartott beszédére utal.

Az utóbbiban Marx a proletárdiktatúra fogalmát összekapcsolta a munkaeszközök kollektív tulajdonával. A Kommün nem kolelktivizálta a munkaeszközöket, sőt ezt kifejezetten elutasította, tehát Marx szerint nem is volt proletárdiktatúra. A másik ellenérv az Engelstől származó és Lenin által is átvett értékeléssel szemben az a történelmi tény, hogy az egyes burzsoá csoportok közvetíteni próbáltak a Kommün és a Thiers vezette köztársasági kormánnyal. Ezt, mint Molnár Erik kifejti, a Kommün demokratikus tartalma tette lehetővé. A szerző szerint a Kommünt úgy lehet felfogni, mint a munkászosztály és a kispolgárság átmeneti szövetségét a demokratikus forradalom megvalósítására. A Kommün volt az a politikai forma — Lenin kifejezésével: a proletárdemokrácia —, amely a burzsoá- militarista államgépezet lerombolásával megnyitotta az utat a munka gazdasági felszabadulásához. Intézkedései, szervezeti felépítettsége, nemzetőrsége ezt bizonyítja. A Kommün tehát a munkásosztály politikai hatalmának volt kifejeződése, távoli célja a kommunizmus, közvetlen célja és tartalma a demokratikus köztársaság megvédése, a községi szabadságjogok kivívása volt. „Ha a demokratikus forradalom győzött volna, bekövetkezett volna az, amint Marx is előre látott. A forradalom szocialista szakaszában a kispolgárság vagy annak egyrésze, nem is beszélve az egész burzsoáziáról, szembe fordult volna a munkásosztállyal." (238. o.) A Kommün a permanens forradalomban a proletárdiktatúra közvetlen előzménye volt.

A parasztkérdés

Marx az I. Internacionálé kongresszusán a proletárdiktatúra kérdésével foglalkozva kifejtette, hogy a Párizsi Kommün megnyitotta az európai forradalmak korszakát. Itt a Kommün tapasztalatai alapján a jövőre vonatkozóan levonta következtetéseit: a szocialista forradalom győzelmének feltétele az *önálló munkáspárt* megteremtése, mely a proletárdiktatúráért folytatott harcot vezetni tudja, és a maga oldalára állítja a társadalom legnépesebb dolgozó osztályát, a *parasztságot*.

A marxizmus klasszikusai a polgári társadalom osztályviszonyait analizálva különös súlyt helyeztek a parasztság társadalmi-politikai helyzetének elemzésére. A szövetségi politika konkrét kidolgozásának előfeltétele volt, hogy felmérjék: a proletariátus mikor és mennyiben tud a parasztságra mint szövetségesre támaszkodni a demokratikus köztársaság, majd a proletárdiktatúra megvalósításáért folytatott küzdelemben. Történelmileg nézve — ahogy Molnár Erik a kérdést tárgyalja — Marx és Engels a 48-as forradalmak kirobbanásának idején a parasztságot a burzsoázia természetes szövetségesének tartotta a polgári viszonyok megteremtéséért folyó forradalomban. Engels rámutatott arra, hogy a parasztság — amelyben él a forradalmi erő — önálló forradalmi kezdeményezésre nem képes, és ezért a forradalom első — polgári — szakaszában a burzsoázia, második szakaszában, a burzsoaellenes demokratikus diktatúráért folytatott harcban, a proletariátus vezetésére van utalva. Ekkor fogalmazták meg azt a gondolatukat, hogy a parasztság a permanens forradalomban csak a „kísérő kórus" szerepét játszhatja.

Marx és Engels véleményének alakulását jelentősen befolyásolta az 1848. dec. 10-i franciaországi választás és L. Bonaparte 1851. dec. 2-i államcsinye. Engels az eredményeket elemezve arra a következtetésre jutott, hogy a „parasztság . . . nyugodt, békés időben sohasem áll ki érdekeiért, és sohasem lép fel önálló osztályként, kivéve olyan országokban, ahol az általános választó jog van érvényben". A parasztság tehát a burzsoá demokratikus forradalomban önálló, aktív politikai erővé válhat, s rendelkezik azokkal az eszközökkel, hogy saját erejéből a kormányrendet is megváltoztassa. Az *Osztályharcok*ban Marx is ennek alapján veti el a „kísérő kórus" gondolatát. A *Brumaire*-ben azonban újra találkozunk a „kórus-elmélettel", de egészen újszerű megfogalmazásban. Marx itt kifejti, hogy bár a parasztság képtelen önálló politikai kezdeményezésekre, a proletárforradalomban mégis döntő szerepet játszik, sőt egyenesen a proletárforradalom feltételének tekinti, hogy a parcellatulajdonába vetett hitét elvesztő parasztság a

proletariátus szövetségese legyen. Ekkor tehát Marx a parasztságnak még csak azon részével képzelte el a szövetség megvalósítását, amely feladja magántulajdonosi hitét.

Engels a francia—porosz háború közvetlen kitörése előtt a forradalmi perspektíva szempontjából újra megvizsgálta a proletariátus lehetséges szövetségeseit. A parasztság rétegtagozódásának elemzéséből olyan következtetést vont le, amely a marxizmus parasztpolitikáját egy lépéssel előbbre vitte. Engels ekkor minden eddiginél jobban kiemelte a munkás-paraszt szövetség fontosságát, és arra az álláspontra helyezkedett, hogy a kistulajdonos parasztság is a munkásosztály szövetségese lehet a proletárdiktatúráért folytatott harcban. Elemzésében ugyanakkor rámutatott arra az erőre, amelyre a legjobban lehet számítani: a falusi proletariátusra.

A marxizmus parasztpolitikájának legérettebb és végső megfogalmazása Marx nevéhez fűződik. Marx 1874-ben megvizsgálva az európai forradalom lehetőségeit, arra a következtetésre jutott, hogy a parasztországokban a győztes proletárforradalom elengedhetetlen feltétele a munkás-paraszt szövetség. Franciaországban, ahol a népesség nagy többsége kis tulajdonnal rendelkező paraszt, a proletariátusnak olyan politikát kell folytatnia, hogy a parasztság támogassa őt harcában, tehát el kell ismerni a paraszti földmagántulajdont, és intézkedéseivel javítania kell a parasztság helyzetén. Intézkedéseiben azonban a proletárdiktatúra nem mehet el odáig, hogy a nagybirtokot átadja, a nagybitokot kollektív tulajdonná kell változtatni, s ennek példájától kell várni, hogy a parasztok áttérnek erre az útra. Ezt az elméletet tette magáévá és fejlesztette tovább a későbbiekben politikai elméletében és gyakorlatában Lenin.

A nemzeti kérdés

Molnár Erik a marxizmus szövetségi politikájának elemzése során részletesen tárgyalja a klasszikusoknak a nemzeti kérdésben elfoglalt álláspontjait. Röviden megfogalmazva azt lehet mondani: a marxizmus klasszikusai nem önmagukban értékelték az egyes népek függetlenségi mozgalmait, hanem mindíg az általános szociális forradalom, a társadalmi haladás szempontjából. Ebből következett, hogy nem ismerték el megkülönböztetés nélkül valamennyi nemzet jogát az önrendelkezésre. Csak azokat a nemzeteket támogatták, amelyek függetlenségi mozgalma összekapcsolódott a haladással és a demokráciával. A klasszikusok gondolatmenete azonban — mutat rá Molnár Erik — nem volt problémamentes. A nemzeti kérdés és a társadalmi haladás összekapcsolása, az önrednelkezési jog alárendelése a demokrácia általános érdekeinek helyes gondolat volt, de Marx és Engels egyes nemzetek átmeneti, történelmi szerepéből végleges következtetést vontak le, és ennek megfelelően egyes nemzeteket életképteleneknek nyilvánítottak, s nem támogatták nemzeti törekvéseiket.

Ezt az elméletet, melyet a klasszikusok 1848—49-ben fogalmaztak meg, 1850-ben bizonyos mértékig továbbfejlesztették. Az életképes népek harcát a nemzeti egységért és a függetlenségért még abban az esetben is támogatták, ha nemzeti függetlenségét az adott nép nem tudta közvetlenül összekapcsolni a társadalmi haladással, mivel a nemzeti egység és a függetlenség megvalósításában a társadalmi haladás feltételét látták. Ebből a szempontból vizsgálták a nemzeti elnyomást is, és arra a következtetésre jutottak, hogy az elnyomott nemzeteknek fel kell szabadulniuk a nemzeti elnyomás alól, hogy a társadalmi haladás útjára lépjenek. Marx és Engels azonban ebben az időben sem ismerte el válogatás nélkül minden nép jogát a nemzeti függetlenségre. A lényeges változás a 80-as évek közepén következett be. „Az orosz forradalom győzelmébe és a pánszláv cárizmus bukásába vetett hit indította . . . Engelst arra, hogy állást foglaljon egyes közép és kelet-európai népek önrendelkezési joga mellett, s elejtse ezzel kapcsolatban az 'életképesség' kritériumát. Ha ugyanis a cárizmus megbukik, a szláv népek szabadságának jelszava többé nem a cári Oroszország hatalmi érdekét szolgálja, és nincs többé akadálya annak, hogy ezek a népek a valóságos nemzeti felszabadulás útjára lépjenek". (306. o.) Az idézettekből is kitűnik, hogy Engels, miközben radikálisan elvetette az életképesség kritériumát, a nemzeti önrendelkezési jogot továbbra is a társadalmi haladás szempontjából ítélte meg.

A bonapartizmus lényege

A francia—porosz háború után Bismarck vezetésével létrejött az egységes Németország. Marx és Engels a politikai hatalom gyakorlásának azt a formáját, amelyet Bismarck képviselt, bonapartizmusnak nevezte. A bonapartizmust Molnár Erik *A gothai program kritikája* alapján a következőképpen jellemzi: „egy feudális eredetű kaszt bürokratikus-rendőri-katonai önkényuralma, amelyre a burzsoázia a parlamenti formák közvetítésével bizo-

nyos befolyást gyakorol. A burzsoázia parlamenti befolyását tekintve, ez az önkényuralom földiktatúra . . ." (315. o.) Engels a bonapartizmus lényegét történelmileg elemezte. Fejlődését tekintve a bonapartizmus az abszolút monarchiából alakult ki. Az abszolút monarchiában a kormányhatalmat a nemesség és a burzsoázia egyensúlya következtében a hivatalnoki-tiszti kaszt gyakorolja. A társadalmi viszonyok változásával azonban a nemesség-burzsoázia egyensúly helyébe a burzsoázia-proletariátus egyensúlya lép. A hatalom ennek megfelelően átalakulóban van bonapartista monarchiává, ahol a kormányhatalmat továbbra is a hivatalnoki-tiszti kaszt gyakorolja, de hatalmának alapja a burzsoázia és a poreltariátus egyensúlya. Marx ezt az állapotot úgy jellemezte, hogy a burzsoázia már, a proletariátus még nem elég erős ahhoz, hogy a hatalmat a kezébe vegye.

A burzsoázia-nemesség, a burzsoázia-proletariátus hatalmi egyensúlyának alapja az, hogy a burzsoázia nem képes a közvetlen politikai hatalmat megszerezni, mert ennek érdekében a munkásmozgalomra kellene támaszkodnia. Ehelyett a földiktatúra olyan formáját támogatja, amely érvényesíti anyagi érdekeit, de a hatalomból nem részesíti. A burzsoázia tehát azért engedi át a hatalmat a hivatalnoki-tiszti kasztnak, hogy az megvédje őt a proletariátustól. Ez az államforma lényegében — Engels 1874-ben írt kifinomultabb elemzése alapján: burzsoá államforma. „Ennélfogva a porosz bonapartista monarchiának az a feladata, hogy valamennyi birtokos osztálynak, a földbirtokos osztálynak éppúgy, mint a burzsoáziának, védelmet nyújtson a proletariátussal szemben. A bonapartista monarchia azonban, mint burzsoá államforma, a kapitalizmus igényeinek megfelelően fokozatosan kiküszöböli a feudális maradványokat, és a mezőgazdaságban is megteremti a burzsoá termelő mód jogi feltételeit. Ezzel egyúttal átalakítja a feudális junker osztályt a burzsoá társadalom földbirtokos osztályává. Ezek ellenében viszont a burzsoázia átengedi a politikai és kormányhatalmat a hivatalnoki és tiszti kasztnak." (314. o.)

Az I. Internacionálé és az önálló munkáspárt kérdése

Molnár Erik nagy figyelmet szentel annak bemutatására, hogy miképpen alakul a marxizmus klasszikusainak nézete a önálló proletárpárt megteremtésének kérdésében. Könyvének elején utal arra, hogy Marx és Engels *A Kommunista Párt kiáltványá*ban „párton nemcsak az osztályok politikai szervezeteit értette, hanem a párt fogalma alá vonta azokat a mozgalmakat is, amelyek, habár szervezetlen formában, valamely osztály politikai törekvéseit fejezték ki. Marx szerint ugyanis nemcsak a párt képvisel mindig valamilyen osztályt (osztályfrakciót), hanem — akkori terminológiája értelmében — az osztály is párt alakjában jelenik meg, mihelyt meghatározott, sajátos politikai célokra törekszik." (10. o.) Marx a későbbiek során szűkítette a párt fogalmát, és egy meghatározott osztály mozgalma politikai szervezetének értelmezte. Ennek megfelelően értékelte a munkásosztály különböző politikai szervezeteinek tevékenységét és szövetségi politikáját is.

1863-ban alakult meg az Általános Német Munkásegylet. Marx és Engels — mutat rá elemzésében Molnár Erik —, hasonlóan mint 1854-ben, amikor Angliában létre jött a Testvéri Demokraták Szövetsége, hibái ellenére is támogatták a Lassalle által vezetett szervezetet, mert benne a munkásosztály önálló politikai szervezetét látták. Marx és Engels döntő jelentőséget tulajdonítottak a többi osztályoktól független munkáspárt megalakulásának. Elképzelésük az volt, hogy ezt a szervezetet fokozatosan a marxizmus szellemével átitatva a proletárforradalom vezető pártjává fejlesztik. Hasonló indítékok játszottak szerepet abban, hogy Marx és Engels csatlakozott az I. Internacionáléhoz, mely az angol szakszervezeti bürokrácia vagy munkásarisztokrácia reformista képviselőinek és a francia mutualista proudhonistáknak a kezdeményezésére jött létre. Számítottak arra, hogy az angol és a francia munkásmozgalom, amely a trade-unionizmus és a kispolgári szocializmus hatása alatt állt, magáévá teszi a kommunista ideológiát és a közelgő proletárforradalomban az Internacionálé hatalmas nemzetközi szervezetként a proletárforradalom szolgálatába áll. Marx, taktikusan az *Alapító üzenet*et és az ideiglenes szervezeti szabályzatot is úgy fogalmazta meg, hogy azt a munkásmozgalom minden irányzata magáévá tudja tenni. Így nem foglalt állást a tőkés tulajdonban levő termelőeszközök kisajátítása mellett, az *Üzenet*ben nem szerepelt az osztályharc fogalma sem, s a politikai hatalom meghódítását ugyan kitűzte, de nem szólt a proletárdiktatúráról.

Az I. Internacionálé történetében fontos esemény az 1871-es londoni konferencia. Marx a Kommün leverése után felhagy korábbi óvatos taktikájával, mely arra irányult, hogy fokozatosan oldja fel a különböző szektákat a marxizmusban. A francia kispolgári demokratákkal, az angol szak-

szervezeti bürokráciával és Bakunyinnal történt szakítás után Marx határozottan megrajzolta a politikai koncepcióját: „a szocialista forradalom győzelmének előfeltétele a munkásosztály önálló politikai pártja. Egyúttal állást foglal a proletariátus fegyveres felkelése és a proletárdiktatúra mellett is." (272. o.) Marx törekvése az volt, hogy az Internacionálé szervezetét a forradalmi harc vezetésére alkalmasabbá tegye. Célkitűzései azonban nem valósulhattak meg, mert — mint Leninre hivatkozva Molnár Erik kimutatja — „Marx *felülről* próbálta az egységet megteremteni. A nemzetközi egység feltétele azonban az, hogy előbb *lent* alakuljanak ki és erősödjenek meg az egyes országok szocialista pártjai . . . Más szóval Marx kísérlete azért hiúsult meg, mert a Párizsi Kommün hatása alatt felhagyott addigi, lépésről lépésre előrehaladó taktikájával, és egy csapásra akarta a fejlődés igen különböző fokán álló országok proletárszervezeteit centralizált, egységes ideológiával rendelkező nemzetközi szervezetbe egyesíteni — olyan időpontban, amikor a reakció előretörése a munkásmozgalom belső ellentéteit kiélezte, és végeredményben az Internacionálé működését is lehetetlenné tette." (276. o.)

Az I. Internacionálé azonban hátrahagyta a Németországi Szociáldemokrata Pártot, mely a legális proletárpárt mintájává vált. Marx és Engels tevékenységének középpontjában a 70—80-as években az állt, hogy a pártvezetés politikáját helyes irányba tereljék. Ezért bírálták a Szociáldemokrata Párt és a lassalleánus Általános Munkásegylet egyesülését, és szükségesnek tartották a szakítást a kispolgári opportunista irányzatokkal. A kispolgári opportunista irányzatokhoz való viszonyt alapvetően az határozta meg, hogy milyen szervezettségi és ideológiai fejlettségű volt a párt. Marx és Engels a megerősödés, a kibontakozás idején még a szövetséget is megengedhetetlennek tartották a kispolgári pártokkal. A 80-as években határozottan elzárkóztak a kispolgári csoportokkal kötendő szövetségtől, mert a kibontakozó önálló munkáspárt tisztaságát féltették. A 90-es években azonban, amikor a munkáspárt megerősödött és jelentős választási sikereket ért el, már megengedhetőnek tartották a kapcsolatot, mert arra számítottak, hogy a marxista pártok feloldják magukban a különböző kispolgári áramlatokat. Ez a cél lebegett Engels szeme előtt, amikor a II. Internacionáléhoz csatlakozott. Célja az volt, hogy az Internacionálé a nemzetközi forradalom centralizált szervezetű és egységes ideológiájú harci szervezete legyen.

A szövetségi politika lenini továbbfejlesztése

Molnár Erik könyvének utolsó — befejezetlenül maradt — fejezete a II. Internacionálé korszakát tárgyalja. Elemzésünkben csak két pontot ragadunk ki: a leninizmus értelmezését és Lenin elképzelését a forradalmi pártról.

„1897 és 1902 között Lenin — írja Molnár Erik — az ökonomizmussal folytatott polémiában, de azonkívül is a korábban megtett első lépések után tovább fejlesztette azt, amit később leninizmusnak neveztek. A leninizmus, vagyis Lenin elméleti nézeteinek foglalata ebben az időben Lenin saját szavai szerint nem volt más, mint a forradalmi marxizmus elméletének alkalmazása a különleges orosz viszonyokra, amelyeket Nyugat-Európával szemben a kapitalista fejlődés elmaradása és a feudális maradványok rendkívüli súlya, valamint a cárizmus barbár ázsiai formái jellemeztek, másként szólva a leninizmus ebben az időben a szocialista forradalom orosz útjának marxista elmélete volt." (470—471. o.) Lenin az orosz munkásmozgalom konkrét tennivalóinak megfogalmazásakor a marxi gondolatokat nemcsak az adott orosz viszonyokra konkretizálta, hanem egyúttal tovább is fejlesztette. A klasszikus kapitalizmusból az imperilaizmusba való átmenet megkövetelte a szövetségi politika marxi-engelsi elméletének konfrontációját a valósággal. Lenin volt az, aki a nemzetközi és az orosz viszonyok elemzése során az imperializmus gazdasági-politikai elméletét kidolgozva megfogalmazta azoknak az osztályerőknek az elméletét, amelyek az új körülmények között jöttek létre és váltak hatékonnyá. Tevékenysége során — hasonlóan Marxhoz — meglátta a kor alapproblémáját, a közeledő forradalmat, és ebből a szempontból kiindulva értékelte és magyarázta az orosz és a nemzetközi jelenségeket.

Elméleti és gyakorlati tevékenysége során Lenin tovább fejlesztette a marxi—engelsi szövetségi politikát. A narodnyikokkal folytatott polémiában jutott el a munkás-paraszt szövetségről szóló elmélet sokoldalú kifejtéséig, a munkás-paraszt demokratikus diktatúra gondolatának megfogalmazásával pedig a permanens forradalom elméletét mélyítette el. A forradalmi helyzetet vizsgálva szükségszerűnek tartotta a proletariátus forradalmi pártjának, forradalmi élcsapatának kialakulását. Molnár Erik Lenin és Bakunyin felfogásának összehasonlításával mutatott rá arra, hogy a lenini élcsapat a hivatásos forradalmárok pártja, mely az imperializmusban folyó osztályharc objektív menetére és az ebből

fakadó tömegmozgalomra, nem pedig a parasztság vélt ösztöneire támaszkodik.

Lenin alapgondolata és egyúttal az a pont, amely Marxszal és Engelsszel összekapcsolta, a forradalom aktualitása volt. A marxizmus klasszikusai minden egyes társadalmi-politikai kérdést a forradalom aktualitásának mércéjével mértek, ennek megfelelően alakították át saját korábbi állásfoglalásaikat. Molnár Erik könyvének legfőbb érdeme éppen az, hogy történetiségében követi a politikai elmélet változásait, hogy az adott társadalmi-politikai tényezők gondos elemzésével párhuzamosan vizsgálja a forradalmi elmélet alakulását és fejlődését. Könyvében a történetiség és a logikai elemzés szigorú egységben van, s csak ez az egység biztosíthatja, hogy a marxizmus klasszikusainak egységes forradalmi koncepcióját a fejlődés különböző etapjainak vizsgálata során fel tudja rajzolni. Célunk Molnár Erik posztumusz könyvének részletes ismertetése volt, s nem kritikai értékelése. A könyvben felmerülő számos probléma még bizonyára beható eszmecserét vált ki.

Nagy Lajos Géza

Tőkei Ferenc: A társadalmi formák elméletéhez[1]

A társadalmi formák kérdése a marxista társadalomfelfogás egyik centrális kérdése, amely az utóbbi idők filozófiai vitáiban méltatlanul szorult háttérbe. Ismeretes, hogy a társadalmi formák felfedezése teremtette meg a társadalmi folyamatok tudományos megközelítésének lehetőségét, és egy meghatározott társadalmi forma — a kapitalizmus — sajátos törvényszerűségeinek az elemzése volt a tudományos próbaköve a materialista társadalomfelfogás helyességének. A társadalmi formák marxi elmélete tette lehetővé, hogy a tudomány a társadalom életét természettörténeti folyamatnak tekintse és a társadalmi fejlődést következetesen materialista módon értelmezze. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a társadalmi formák elmélete ma már csak elmélettörténeti kérdés, a marxista társadalomfelfogás minden szempontból kidolgozott és általánosan elfogadott evidens elméleti és módszertani kiindulópontja, s továbbfejlesztése, részletesebb kimunkálása, újbóli átgondolása és tudatos alkalmazása nem lenne a mai marxista társadalomtudományi munka és az antimarxista irányzatok elleni harc egyik alapvető feltétele. Ha sorra vesszük azokat a tendenciákat, amelyek napjainkban a marxista társadalomfelfogással nyíltan vagy burkoltan szembeállnak, attól eltérő világnézeti alapot kínálnak a társadalmi élet vizsgálatához és értelmezéséhez, azt találjuk, hogy közös vonásuk a társadalmi formák kérdésének megkerülése vagy teljes kiiktatása a társadalmi folyamatok vizsgálatából. Elég utalni a strukturalizmusra, amely a történetiségnek és a struktúrának a társadalmi formák marxista elméletében megvalósuló dialektikus felfogásával szemben a struktúrát és a történetiséget szétválasztja és szembeállítja egymással, az egzisztencializmus absztrakt filozófiai antropológiájára, amely az embert megfosztja konkrét történeti meghatározottságától, a polgári növekedéselméletekre, az ipari társadalom elméletére, amelynek képviselői e társadalmi folyamatokat mechnaikusan egyetlen faktorral — a technikai fejlődéssel — jellemzik a társadalmi formák átfogó és összetett kritériumaival szemben. Nyilvánvaló, hogy a történelmi materializmus alapvető különbsége ezektől a tendenciáktól éppen a társadalmi formák marxi elméletéből következik, s így e társadalmi formák elméletének határozott kifejezése és a marxizmus eleven, fejlődő részeként való szemlélete elengedhetetlen előfeltétele annak, hogy a történelmi materializmus valóban visszaszorítsa az említett tendenciákat.

Ezért örvendetes és jelentős esemény Tőkei Ferenc munkája, amely kiélezett és polemikus kérdésfeltevéseivel, fejtegetéseinek logikai erejével a tudományos közvélemény figyelmét ismét a társadalmi formákra irányítva újabb végiggondolásukra s ennek során további vitákra ösztönöz. Tőkei munkájának „műfaja" és alapvető módszere Marx (és részben Engels) szövegeinek interpretálása. Ezzel egyben tudatosan le is szűkíti feladatát és témáját, lemond arról, hogy a probléma teljes marxista irodalmát áttekintse, elemezze, értékelje, esetleg polemikus kontextusokban vizsgálja különböző nem marxista irányzatokkal. Tőkei forrásanyagai között nem szerepelnek Lenin munkái sem, nyilván abból a megfontolásból, hogy Lenin nem ismerte azokat a marxi szövegeket, amelyek Tőkei elemzésének alapjául szolgálnak. (Ez az utóbbi körülmény azonban nem mond ellent annak, hogy Lenin

[1] Kossuth, 1968. 225 o.

munkáiban általános módszertani vonatkozásban és konkrét elemzésekben is jelentős helyet foglalt el a társadalmi formák kérdése, s ebben a kérdésben Marx alapvető gondolatait tudatosan alkalmazta, a társadalmi formák marxi elméletét sok ponton konkretizálta, tovább fejlesztette.) De nem törekszik teljességre Tőkei a marxi szövegek interpretálásában sem. Elsősorban azokat a marxi szövegeket veszi elő, amelyek elvontabb történetfilozófiai síkon tárgyalják a társadalmi formák kérdését — mindenekelőtt *A német ideológiát* és a *Grundrisset* —, s csak kisebb mértékben vonja be a Marx-interpretálásba azokat a konkrétabb marxi gazdasági, társadalmi, politikai elemzéseket, amelyekben közvetlenül realizálódott a társadalmi formák marxi elmélete. Tőkeit itt nyilván az a cél vezette, hogy először az általánosabb elméleti és módszertani összefüggéseket tárja fel, vagyis Marx alapvető koncepcióját rekonstruálja. Ebben az értelemben Tőkeinek ezt a munkáját előkészületnek, elméleti és módszertani felkészülésnek foghatjuk fel a társadalmi formák fejlődésének történelmileg konkrétabb vizsgálatához. Erre utal a feudalizmusról készült és azóta megjelent újabb tanulmánya is.

Mi indokolta ezt a tudatosan leszűkített — Marx-interpretációra épülő — megközelítési módot? Tőkei abból indult ki, hogy a mai marxista irodalomban a társadalmi formák leegyszerűsített és vulgáris felfogása terjedt el, amely eltorzítja, illetve elfedi az eredeti marxi gondolatokat, s ezért az első feladat a marxi gondolatok helyreállítása, azaz helyes interpretálása. Ez valóban időszerű feladat, és az adott esetben indokolja is Tőkei módszerét. Más kérdés, hogy a leegyszerűsítő felfogások kritikájában némileg megkönnyíti a saját dolgát azzal, hogy azokat egyedül Sztálinnak a dialektikus és történelmi materializmusról szóló brosúrája formájában vizsgálja, annak befolyására és tömeges hatására hivatkozva. Úgy gondolom, ennél mélyebb elemzést érdemelne a társadalmi formák értelmezésének fejlődése az elmúlt fél évszázadban, Sztálin brosúrájának megjelenése előtt és után, egészen napjainkig, s ezt nem kizárólag régebbi és újabb filozófiai kézikönyvek alapján kellene elvégezni, hanem a marxista társadalomtudományok teljes anyaga alapján — beleértve a közgazdaságtudomány és a történettudomány kutatásait is, amelyek sok pozitív eredményt is tartalmaznak a társadalmi formák marxista elméletének továbbfejlesztéséhez. Csak úgy kapnánk valóban hiteles képet arról, hogy a társadalmi formák kérdésében a mai marxista kutatások mennyiben épülnek valóban Marx gondolataira, illetve milyen pontokon tértek el tőlük egy vulgarizált és eltorzított séma irányában. Ha ez a pontosabb és árnyaltabb elemzés el is maradt Tőkei munkájában, ez nem változtat azon, hogy egy következetesebben átgondolt Marx-interpretáció pozitív szembeállítása a leegyszerűsítő sémákkal feltétlenül időszerű és hasznos vállalkozás, s nem csökkenti annak az értékét sem, hogy Tőkei helyesen mutat rá a társadalmi formák leegyszerűsített felfogásának néhány tipikus módszertani forrására.

Az egyik ilyen módszertani forrás az elvont munkafolyamat és a társadalmi termelés azonosítása, illetve felcserélése. Ennek következménye, hogy a termelési mód tényezőinek elemzése helyébe az elvont munkafolyamat tényezőinek elemzése lép; a termelőerők nem mint társadalmi termelőerők szerepelnek, hanem mint mindenféle munkafolyamat állandó elemei, s ettől mereven elválnak a termelési viszonyok mint a társadalmiság hordozói. Az elvont munkafolyamat és a társadalmi termelés hamis azonosításának hibájára azért is érdemes rámutatni, mert ez nemcsak a már említett vonatkozásban — tehát a termelőerők par excellence társadalmi jellegének negligálása szempontjából — vezet hibás következtetésekhez, hanem más vonatkozásban is gyakran ismétlődő hiba, például ha közvetlenül az egyszerű munkafolyamatból próbálják levezetni a társadalmi törvényszerűségek sajátosságait vagy ezen a leszűkített és elvont alapon tárgyalják az elidegenedés problematikáját.

A társadalmi termelésnek mint kiindulópontnak az elvont munkafolyamattal való felcserélése Tőkei szerint oda vezet, hogy a valóságos termelőerők helyett csak az anyagi szubsztanciájukig jutunk el, és így a termelőerők és termelési viszonyok kapcsolatát a tartalom és forma egysége helyett öntudatlanul is csak mint anyag és forma viszonyát tudjuk megragadni. Tőkei Marx szövegeivel gazdagon alátámasztva bizonyítja, hogy a termelési módot olyan totalitásnak kell felfognunk, amelyben a termelőerők és a termelési viszonyok mint ugyanannak a totalitásnak a tartalma és formája elválaszthatatlanok egymástól. A termelőerők és a termelési viszonyok csak ezen a totalitáson belül értelmes absztrakciók. Tőkei szerint a termelési módnak mint konkrét totalitásnak a további felbontása elemeire, relatíve önálló mozzanataira nem lehetséges ezeknek az absztrakcióknak a nyomán — hiszen az ilyen felbontás elszakítaná egymástól a tartalmat és a formát, az elsőt forma nélküli anyaggá, az utóbbit pedig tartalmat-

lan formává tenné. Ez a felbontás tehát csak más úton, a tartalom és forma egységének közös mozzanatai alapján történhet meg. Ilyen közös mozzanatok a termelési mód totalitásának három fő mozzanata: az *egyének*, a mindenkori *közösségek* és a *termelési eszközök*. Ennek a három mozzanatnak a viszonyára, melynek változásait megpróbálja sematikus ábrával is illusztrálni, építi Tőkei egy-egy különös termelési mód (és társadalmi forma) alapmeghatározásait. Reménytelen vállalkozás, az eredeti gondolatmenet akaratlan leegyszerűsítése, tehát eltorzítása lenne, ha egy rövid recenzió keretében megpróbálnám ismertetni az alapmeghatározásokat, fokozatos finomításaikat és átmeneteiket. Tőkei kétségtelenül imponáló anyagismerettel és lenyügöző logikával építi fel meghatározásait, amelyek sok finom elemzésre, bonyolult történelmi jelenségek dialektikus megközelítésére adnak alkalmat. Az öt alapforma meghatározása és dinamikájuk jellemzése problémagazdagságukkal és merész általánosítási törekvéseikkel minden bizonnyal sok vitát fognak még kiváltani, és feltehetően az egyes társadalmi formák mélyebb, aprólékosabb és árnyaltabb vizsgálatára ösztönöznek. Éppen ebben az inspiráló hatásban látom Tőkei munkájának fő érdemét és jelentőségét.

Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznék és elébe vágnék a várható vitának, jelezni szeretnék néhány olyan pontot, ahol a szerző gondolatmenetét magam is elnagyoltnak, egyoldalúnak és ezért vitathatónak tartom. Paradox módon ezek a gyengeségek a legtöbb esetben a szerző alapvető erényeivel, merész absztrakciós készségével és szigorú logikájával függenek össze. Abban a törekvésben, hogy a társadalmi formák specifikumát, leglényegesebb összefüggéseit az általánosítás legmagasabb szintjén, alapmeghatározásokban ragadja meg és ezek logikus kapcsolatával fejezze ki a társadalmi fejlődés valóságos folyamatát, sokszor túlzott jelentőséget tulajdonít meghatározásainak, szinte önmagukban is elegendőnek tartja őket ahhoz, hogy belőlük logikailag levezesse a különböző társadalmi formák sajátosságait és dinamikáját, köztük azokat az összefüggéseket is, amelyek kívülesnek az alapmeghatározásokon. Ebből következik, hogy azt a megközelítését, amely az egyének, közösség, termelési eszközök sajátos egységének elemzéséből indul ki, szinte kizárólagosnak tartja, és háttérbe szorít minden más megközelítést, minden olyan fogalmat és meghatározást, amely más oldalról közelíti meg a társadalmi formák sajátosságait. Tőkei kétségtelenül Marx nyomán jellemzi a tulajdon öt alapformáját. De bizonyítható az is, hogy Marxnál ez nem kizárólagos megközelítési mód, hanem ezzel egyidőben más oldalról, más összefüggésben is jellemzi a társadalmi formákat. Tőkei is idézi Marx szavait arról, hogy „bármilyen is a termelés társadalmi formája, a termelés tényezői mindig a munkások és a termelési eszközök . . . Ahhoz, hogy egyáltalán termelni lehessen egyesülniük kell. A társadalmi szerkezet különböző gazdasági korszakait éppen az a sajátos mód különbözteti meg egymástól, ahogyan ez az egyesülés megvalósul." Ebből a marxi gondolatból indul ki Tőkei is, de menet közben a munkások és termelési eszközök viszonyát a termelés szubjektív és objektív tényezőinek viszonyával cseréli fel, s a szubjektív tényezőt az egyének, közösség, termelési eszköz hármasából vett egyének képviselik. (72. o.) Mivel azonban az egyének, közösség, termelési eszközök hármasában az egyének a társadalmi formák egy részében csak a tulajdonosokat jelentik, nem pedig a közvetlen termelőket (rabszolgák és részben a jobbágyok), nyilvánvaló, hogy az erre a hármasra épülő formula közvetlenül nem tud eleget tenni annak az igénynek, hogy vele közvetlenül és differenciáltan jellemezzük a munkások és a termelési eszközök egyesülésének azt a sajátos módját, amellyel Marx a társadalmi szerkezet különböző korszakait megkülönböztette.

A Tőkei által tárgyalt formulák elsősorban a tulajdon oldaláról közelítik meg a társadalmi formák sajátosságait. A tulajdon természetesen végső soron és közvetve magába sűríti az adott termelési mód összes lényeges sajátosságait és alapvető ellentmondásait, s ezért erről a kiindulópontról egy bizonyos fokig valóban feltárhatók és jellemezhetők a különböző társadalmi formák lényegi sajátosságai. De azokban a társadalmi formákban, ahol a tulajdon és a munka közvetlen egysége megbomlott, ahol éppen e kettő ellentmondása és sajátos egyesítése szorul magyarázatra, ez a megközelítés önmagában nem elegendő, kiegészítésre szorul a munka felőli megközelítéssel. Természetesen mindkét megközelítés feltételezi és implicite magában foglalja egymást, közvetve elvezet a kettő ellentmondásának és egységének megértéséhez. Ez az ellentmondás és egység a maga totalitásában azonban csak akkor ragadható meg közvetlenül is, ha a kétféle megközelítés dialektikusan kiegészíti egymást. Ezért nem véletlen, hogy Marx a második és a harmadik társadalmi forma lényegének jellemzésére az antik és a feudális tulajdon mellett ezekkel egyenértékű specifikumul használja a rabszolga-, illetve a jobbágymunkán alapuló termelést,

mint ahogyan nem véletlen az sem, hogy bizonyos esetekben éppen ennek az oldalnak a kiemelését tartotta szükségesnek, mivel ezzel a specifikummal sokkal közvetlenebbül megragadható „az a sajátos gazdasági forma, amelyben a meg nem fizetett többletmunkát a közvetlen termelőkből kisajtolják".

Igen magas absztrakciós szinten és ezért szükségszerűen sematizálva tárgyalja Tőkei a társadalmi formák dinamikáját. Arra törekszik, hogy az egyes formák önfejlődését mutassa be, azt a szigorúan törvényszerű folyamatot, amelyben az egyes formák saját létfeltételeiket szokatlanul újratermelve egyben bomlasztják is önmagukat és előkészítik a következő formát. Tőkei tudatában van annak is, hogy ez a szigorú belső meghatározottságon alapuló dinamika csak absztrakció, amely az emberiség történetének általános tendenciáját és fő irányát fejezi ki, s hogy a valóságos történelmi folyamatok ennél tarkább, esetlegesebb és szabálytalanabb képet mutatnak, számtalan „belső" és „külső" erő összejátszásának eredői. A társadalmi formák dinamikájának kiemelése, az egyes formák belső önfejlődésének és egymáshoz való kapcsolódásának tárgyalása azonban lehetővé teszi számára, hogy az emberiség történetének nagy fordulóit — „csodáit" — ne a véletlenek önkényes játékának tekintse, hanem a társadalmi fejlődés törvényszerű csomópontjainak, megszabadítva őket a csodák misztikus és irracionális jellegétől. Ebből a pozícióból vizsgálva a „görög csodát", a tulajdon első formájának önerejéből történő átcsapását a második formában, ebben az értelemben vizsgálja a világtörténelem másik három nagy kérdését, az antik termelési mód és társadalom felbomlását, azt a kérdést, hogy miért éppen feudalizmus emelkedett az antikvitás romjain, s végül, hogy miért csak a „germán forma" felbomlása torkollott a kapitalizmus fölemelkedésébe.

Ha a Tőkei által felvázolt dinamikát mégis túlságosan absztraktnak és kissé merevnek érzem, ez nem azért van, mert a figyelmet tudatosan és kiélezetten az egyes formák belső önfejlődésére és törvényszerű átmeneteire irányítja — ez az adott esetben értelmes és szükséges absztrakció —, nem is a tárgyalási mód bizonyos külsőségeiből ered — bár a képletek merev alkalmazása és főleg a hármasságok túlzó hangsúlyozása néha zavaróan hat —, hanem elsősorban azért, mert ebben a dinamikában nem kap elegendő helyet két olyan alapvető mozzanat, amely nélkül a társadalmi fejlődés sémája akaratlanul kissé levegőben lóg, a fogalmak immanens logikájának tűnik. Ez a két mozzanat: a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondásainak, konfliktusainak konkrétabb tárgyalása az egyes formákon belül és az osztályharc aktív szerepe az ellentmondásokban, konfliktusokban, megoldásukban, a társadalmi formák pusztulásában, átalakulásában. Nem lehet azt állítani, hogy ezek a mozzanatok teljesen hiányoznak Tőkei fejtegetéseiből. Csupán arról van szó, hogy jelentőségükhöz képest viszonylag háttérbe szorulnak, elvontan és elnagyoltan szerepelnek.

Tőkei, miután megállapította, hogy a termelőerő és a termelési viszony mint tartalom és forma egymástól elválaszthatatlanok, és hogy ennek következtében a termelési módot nem lehet erre a két mozzanatra mint önálló oldalra bontani, viszonylagos önállóságukra és sajátos dialektikájukra sem fordít elegendő figyelmet, s ezt az egyének-közösség-termelési eszköz dialektikája lényegében háttérbe szorítja. Pedig Marxnál ez a viszonylagos önállóság és a belőle eredő ellentmondások, ezek konkrét megnyilvánulásai és feloldásai kimutathatóan nagyobb jelentőséget kaptak. Többek között a Tőkei által idézett szövegrészekben is. Tőkei helyesen mutat rá, hogy a termelőerőket nem lehet anyagi hordozóikra redukálni, de el sem lehet szakítani ezektől az anyagi hordozóktól, s a termelési mód — ezen belül a termelőerők — e termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondásos egységén alapuló fejlődésének ábrázolása csak ezen a közvetlen anyagi bázison lehetséges. Elég utalni arra, hogy ott, ahol Marx egy konkrét társadalmi forma beható elemzésére vállalkozott — *A tőké*ben a kapitalizmus elemzésére —, nem elégedett meg elvont formameghatározásokkal, hanem a termelőerők valóságos fejlődése alapján (ennek anyagi hordozóit is beleértve) tárta fel a termelőerők és termelési viszonyok ellentmondásainak konkrét természetét. Úgy gondolom, ha Tőkei ezt a fonalat is olyan határozottan ragadta volna meg Marxnál, mint az egyének-közösség-termelési eszközök hármasságát a tulajdon formameghatározásaiban, szilárdabban megalapozott lehetett volna a társadalmi formák fejlődésének sémája.

Nem kap elég súlyt Marxnak az a gondolata sem, hogy a termelőerők és termelési viszonyok konfliktusai osztályok harcában, ezek legkifejlettebb formájában, forradalmakban oldódnak meg. Enélkül pedig a társadalmi formák fejlődése, felbomlása, átalakulása, újak keletkezése Tőkei ábrázolásában túlságosan is automatikusnak, egyértelműen meghatározottnak látszik, a fejlődés maga pedig valamiféle teleologikus jelleget ölt, mint amely nem aktív társadalmi harcok eredménye, hanem szin-

te a formameghatározások immanens logikájától hajtva halad a célja felé. Ezt a látszatot erősíti, hogy a kommunizmus mint a tulajdon ötödik alapformája és egyben az emberiség előtörténetének a végeredménye is csak elvont formameghatározásként szerepel, mint amelyet az első négy alapforma eddigi fejlődése előkészített és amely felé ez az egész fejlődés halad, de nem tárulnak fel a maguk konkrétságában a kommunizmusra való átmenet reális feltételei, nincs kifejtve a munkásosztály történelmi szerepe a szocialista forradalomban, az átmenet fokozatai stb.

Tudom, mindazokkal az igényekkel — köztük a történeti konkrétság követelményével —, amelyeket ezek a megjegyzések támasztanak, szembeállítható, hogy az itt tárgyalt munka nem törekedett teljességre és egy konkrétabb elemzés elméleti és módszertani előkészítéseként tudatosan a formameghatározásokra koncentrált, s a közfelfogásban elterjedt leegyszerűsítésekkel szemben szándékosan ki élezetten polemikus, vállalva az ezzel járó egyoldalúságokat is. A kritikai megjegyzések ebben a vonatkozásban nem is akarnak semmit levonni a könyv érdeméből. Csupán arra akarnak figyelmeztetni, hogy a korábbi egyoldalúságokat ne új egyoldalúságokkal, az egyik leegyszerűsítő sémát ne egy másik leegyszerűsítő sémával helyettesítsük. A társadalmi formák kérdésének sokoldalú és összetett marxista megközelítésére van szükség, mert csak így jöhet létre a társadalmi formák marxista elméletének megalapozott szintézise. Tőkei munkája jelentős lépés és értékes hozzájárulás ehhez a szintézishez, pozitív megoldásaival éppúgy, mint vitára serkentő kérdésfeltevéseivel.

Wirth Ádám

Roger Garaudy: A kínai kérdés[1]

A kínai események, az úgynevezett „nagy proletár kulturális forradalom" immár évek óta foglalkoztatják a világ közvéleményét: Kína változatlanul korunk s a nemzetközi munkásmozgalom napirendjén van. Az egymást követő fejlemények napi-politikai számbavételén túlmenően, a kihatásaikkal és perspektíváikkal kapcsolatos kombinációk és elemzések mellett azonban megnőtt az igény a kínai helyzet egészének közeli és távoli összefüggéseire egyaránt kiterjedő, mélyebb, elméleti vizsgálata iránt is. Roger Garaudy nagylélekzetű tanulmányában ilyen igény kielégítésére vállalkozott. Munkája — úgy tűnik — a „kínai kérdés" egész komplexumának eddig legátfogóbb marxista elméleti-politikai analízise.

Garaudy „a szocializmus kínai modellje sajátosságainak" objektív és szubjektív feltételeit kutatva mindenekelőtt a kínai történelmi fejlődés két fontos vonásának vizsgálatából indul ki. Nevezetesen abból, hogy Kínában egy prekapitalista jellegű társadalomból közvetlenül tértek át a szocializmusra, anélkül, hogy a kapitalista szakaszon áthaladtak volna, valamint abból, hogy e prekapitalista társadalom szerkezete „lényegében az ázsiai termelési mód maradványait megőrző félfeudális és egyben félgyarmati ország szerkezete" volt (55. o.). Ennek megfelelően előbb Marx nyomán az „ázsiai termelési mód" fogalmának mibenlétét tisztázza, majd — marxista Kína-kutatók feltárásai alapján — megvizsgálja e termelési mód kialakulását a régi Kínában, s maradványainak a kínai feudalizmus gazdasági-társadalmi struktúrájára mindvégig kiható sajátos funkcióját. Ezt követően a prekapitalista társadalomról a szocializmusra való közvetlen áttérés lehetőségének, illetve egyes szakaszok „átugrásának" kérdéseivel foglalkozik. Behatóan elemzi Marx, Engels és Lenin ezzel kapcsolatos elméleti állásfoglalásait, s ismerteti azokat a vitákat, amelyeket e kérdések gyakorlati jelentkezése váltott ki a Szovjetunióban, fejlődésének első éveiben. A továbbiakban a nemzeti küzdelmek és a szocializmusért vívott harc kölcsönhatásának elvi problémáit taglalja. Sorra veszi konkrét megnyilvánulásaikat az utóbbi száz év kínai fejlődésében, s rámutat arra, hogy Kína függetlenségi harcainak szoros összefonódása a nép társadalmi küzdelmeivel „rányomta bélyegét a szocializmus építésének modelljére" is (68. o.). Ezután a Kínai Kommunista Párt múltbeli útját értékelve elsősorban azt vizsgálja, hogy a párt vonala és politikája mennyiben felelt meg a kínai társadalom sajátosságaiból következő objektív feltételeknek, milyen szerepe volt Sztálinnak és az Internacionálénak a kínai párt irányvonalának meghatározásában, s különösen Mao Ce-tungnak, aki ugyan a forradalmi mozgalmat 1927 után új, elméletileg már Lenin által is megjelölt útra vezette, de ugyanakkor „erősen túlment Lenin sugal-

[1] Kossuth, 1968. 218 o.

mazásain" (89. o.), s a marxizmus „kínaiasítására" vett irányt.

E „kínaiasítás" konkrét elméleti és gyakorlati megnyilvánulásaival könyve második részében foglalkozik a szerző. Sorra veszi a „nagy ugrás", a „népi kommunák" politikáját, valamint a „permanens forradalom" elméletét és a „kulturális forradalom" elvét, s kimutatja bennük azoknak a „szubjektív feltételeknek" a jelenlétét, amelyek végső soron a „szovjet modelltől" 1958-tól végbemenő eltávolodást, a torzulásokat s a jelenlegi helyzetet eredményezték Kínában. E fordulat okait vizsgálva Garaudy mindenekelőtt a voluntarizmusra utal, amely akkor és ott jelenik meg, „amikor a termelési viszonyok megelőzik a termelőerők állapotát és az ideológia megelőzi a termelési viszonyokat" (112. o.) — amint ez Kínában kezdettől fogva fenn is állott. A kínai vezetők ezen túlmenően az 1956. évi magyar ellenforradalmi eseményekből is olyan gyakorlati és politikai következtetéseket vontak le, amelyek eredményeként engedményeket tettek „a tömegekben megnyilatkozó ösztönösségnek, türelmetlenségnek és messianisztikus reménységeknek" (115. o.), s kétségbe vonták a „szovjet modell" egyetemességét. (E türelmetlenséget azután a „permanens forradalomról" vallott nézeteikben emelték „elméleti szintre".) A szubjektívizmus mozzanatait, valamint a velük hellyel-közzel összefonódó, újjáéledő konfuciánus ideológiai elemeket (mint a mágikus idealizmust vagy a kínai vezetők munkastílusára jellemző politikai moralizmust stb.). Garaudy más összefüggésekben is megvizsgálja. Külön figyelmet szentel a maói eszmerendszer és Mao dialektikája sajátos vonásai elemzésének, amelyek (mint pl. az ellentmondás „helycseréjének" vagy „az egységes kettéhasadásának" tétele) a kínai párt gyakorlat. politikájának eszmei kiindulópontjaivá váltak.

Tanulmánya befejező részében Garaudy azokkal az elméleti és gyakorlati következtetésekkel foglalkozik, amelyeket a kínaiak saját modelljük alapján szűrtek le, s azután általánosítva a nemzetközi munkásmozgalom, a szocializmus világstratégiájának principiális kérdéseire (mint pl. a békés egymás mellett élés, a háború és a forradalom, a szocializmusra való áttérés különböző útjai, a humanizmus és antihumanizmus kérdései) vetítettek ki.

Garaudy könyve — amelyet a fentiekben csupán nagyon vázlatosan s csak főbb vonásaiban ismertethettünk — sokrétű, invenciózus elemzések, eredeti meglátások és helytálló következtetések egész sorával győzi meg az olvasót a mai kínai elmélet szubjektívizmusáról, antimarxista jellegéről, s a szerzőnek a kínai kérdésekben való kimerítő tájékozottságáról tanúskodik. Csupán egy-két probléma tárgyalásánál támadt olyan benyomásunk, mintha a szerző a helyzetet nem ismerné kellő alapossággal, s ezért lemondana a kérdések részletesebb kifejtéséről és vizsgálatáról. Elsősorban az új (XX. sz.-i) kínai kultúra genezisére, funkciójának és helyzetének kérdésére gondolunk, amely jelentőségénél fogva behatóbb elemzést igényelt volna, hiszen „bonyolult", ellentmondásos volta Garaudy szerint is „súlyosan ránehezedik a kulturális forradalom jelenlegi problémáira" (53. o.).

Miről is van itt voltaképpen szó? Miért bonyolult és ellentmondásos jelenség az új kínai kultúra? Garaudy helyesen állítja fel a kérdést, amikor megállapítja: „A hagyományos kultúra a mandarinoké volt, és ... szorosan kapcsolódott ... az évezredes kizsákmányolást fenntartó osztályok értékeinek szentesítéséhez ... A nem hagyományos Kína kultúrája viszont 'külföldi műveltség' volt" (157. o.), amely a kínai nép tömegeiben, vagyis a parasztságban „ösztönös ellenszenvet" váltott ki. A továbbiakban azonban nem ad választ arra, hogy végül is mivé lett ez a külföldi műveltség a kínai humuszon.

Garaudy azt látszik sugallni, hogy az új kínai kultúrában is közvetlen „áttérés" következett be, azaz a régi feudális kultúrát rögtön a szocialista kultúra váltotta fel: „A szellemi mozgás megfelel annak, ami politikai és társadalmi síkon ment végbe ott, ahol közvetlenül tértek át egy feudális típusú ázsiai társadalomról a marxista kollektivizmusra. A kapitalizmus szakaszát ... átugrották" — írja a polgári individualizmus és a humanizmus kínai perspektíváiról szólván (207. o.). Tény, hogy Kínában a burzsoázia „kettős természete", gyengesége miatt nem fejlődhetett ki a polgári kultúra tiszta, nyugati értelemben vett klasszikus formájában — jóllehet csírái megjelentek az új szellemiségnek abban a harcában, amelyet a modern nemzeti kultúra megteremtéséért vívtak az 1919. évi „május 4-e mozgalmat" megelőző és követő években. Ez a harc, amely egy polgári-demokratikus kultúrforradalom funkcióját hivatott betölteni, s amelynek élvonalában a „városi értelmiségiek" új rétege állott, kezdeti szakaszában még nem a szocialista kultúráért folyt: inkább ahhoz az erjedéshez hasonlított, amely Nyugaton — s különösen a XIX. sz.-i Kelet-Európában — a polgári nemzeti kultúrák szinre lépését megelőzte és eredményezte. (Az új szellemiség képviselői maguk is szívesen hasonlították mozgalmukat az

európai reneszánszhoz és a felvilágosodáshoz.) Míg azonban az európai nemzeti kultúrák kialakulásuk folyamán a latinnyelvűségben homogénná váló görög—római kultúreszményeket fokozatosan áthasonították s harmonikusan összeötvözték saját adottságaikkal és fejlődésük igényeivel, a kialakuló új kínai kultúrában ez az illeszkedés sem a hazai múlt hagyományaihoz, sem a világkultúrához nem volt egyértelmű és következetes. Egyfelől ugyanis a „május 4. mozgalom" időszakának kulturális megújhodása a hazai hagyományok, a tradicionális Kína *egész* kulturális örökségével szembefordult, hiszen az adott történelmi pillanatban annak még leginkább előremutató tendenciái is időszerűtlennek és felhasználhatatlannak bizonyultak a nyugati szellemiség vívmányaival való összetevés során. (Ez a kulturális megújhodás nemcsak a „humanizmus" fogalmát írta zászlajára, amelyet — mint erre Garaudy is utal könyvében — a jelenlegi „kulturális forradalom" oly egyértelműen elutasít, hanem a régi kínai civilizációban hasonlóképpen ismeretlen „tudomány" és „demokrácia" fogalmait is.) Másfelől azonban a kialakuló új kultúra, amely tehát szükségképpen a nyugati szellemi struktúra elfogadását jelentette, s a „külföldi műveltségből" építkezett, nem tudott igazán meggyökeresedni és a régi kultúrához hasonló intenzitással s egyetemesség-igénnyel *összenemzeti* érvényű kultúraként kibontakozni. Ennek pedig többrendbeli oka is volt.

Mindenekelőtt: miként a kínai forradalmi mozgalom egészének, úgy e kulturális megújhodásnak is csupán egy-két évtized adatott olyan történelmi feladatok végrehajtására, amelyre Nyugaton lényegesen hosszabb idő, esetleg évszázadok alatt került sor. Továbbá: a forradalmi mozgalom fejlődésének gyors üteme, majd irányvonalának, bázisának 1927 után bekövetkezett megváltozása kihatott az új kultúra funkciójának értelmezésére, tartalmának, jellegének alakulására is. Végül fontos, talán döntő szerepe volt annak a körülménynek, hogy az új kultúra kialakulásának kezdeti szakaszán látszólagos radikalizmusa és intenzitása ellenére sem tudott igazán mélyre hatolni: jelentős tömegeket — főleg a parasztságot — érintetlenül hagyott, s még számottevő városi rétegeket sem tudott gyökeresen átformálni. (Érdekes rámutatni ezzel kapcsolatban arra, hogy azokban a kelet-európai társadalmakban, amelyekben a tulajdonviszonyok, a parasztság helyzete, a fejlődés megkésettsége stb. sok tekintetben a XX. századi Kína első évtizedeire emlékeztetnek, a nemzeti kultúra kibontakoztatásában milyen nagy szerepe volt a *népiség-népiesség* motívumának. Ez a motívum Kínában csak a fejlődés későbbi szakaszában jelentkezett, s ekkor már más aspektust kapott.) A parasztság kívülrekedése az új kultúra hatáskörén egyebek között azzal a következménnyel járt, hogy tudatában a hagyományos mentalitás, a régi erkölcs, ízlés, szokások maradványaival úgyszólván sértetlenül vészelte át a forradalom polgári-demokratikus időszakát s lépett a forradalom szocialista szakaszába. Ugyanakkor azonban annak következtében, hogy a parasztság a maga speciális igényeivel és saját kultúrájával nem vett részt a modern kínai kultúra nemzetivé formálásában, így az — nem tudván gyökeret verni a hazai humusz mélyebb rétegeiben — idegen oltvány-jellegét nem volt képes maradéktalanul megszüntetni.

Ezen a helyzeten átmenetileg még az a körülmény sem változtathatott, hogy a kulturális megújhodással egyidejűleg kibontakozott a kínai munkásmozgalom, színre lépett a Kommunista Párt is. Ennek következtében az új kultúra tartalmában megerősödtek ugyan a plebejus-demokratikus tendenciák, sőt a huszas évek végén a szocialista kultúrára való áttérés is megindult (a „proletár kultúra" napirendre tűzésével), s e tekintetben jelentős kezdeményezések is születtek pl. az új irodalomban – az új kultúrának a „proletár kultúra" jegyében történő átformálása és „kínaivá" alakítása márcsak a Koumintang-uralom ellenforradalmi viszonyai miatt sem mehetett végbe. Ezenkívül a forradalmi mozgalom menetében is döntő változás ment végbe akkor, amikor 1927 után súlypontja a városokból a falvakba tevődött át. De nemcsak a forradalom menetének, az új kultúrának is más aspektust adott Mao Ce-tung azzal, hogy — mint Garaudy megállapítja — a parasztmozgalmat „*önálló* és a forradalmi mozgalomban *döntő* szerepet betöltő erőként" fogta fel (91. o., kiemelés — *G. E.*). Ha ugyanis a parasztság a forradalom döntő ereje, akkor az új kultúrának is csak a parasztság lehet a letéteményese — de legalábbis fontos szerepet kell kapnia az újraformálásában. Ez az igény a forradalmi parasztmozgalom erejének növekedésével hamarosan jelentkezett is, s amikor a japánellenes honvédő háború (1937—1945) nagy tömegmozgása révén a modern kínai kultúra első ízben került közvetlen érintkezésbe azokkal a paraszti tömegekkel, amelyek a tíz éves (1927—1936) forradalmi polgárháború során a kínai forradalom jövőjét eldöntő aktív tényezővé váltak, elodázhatatlanul napirendre került az új kultúra alapvető problémája: nemzeti jellegének és a népi-

nemzeti szintézisnek a kérdése. Ezekről a kérdésekről 1939—40-ben a marxista kínai írók, művészek és kultúrpolitikusok széles körű vitát folytattak, amelyben két koncepció kristályosodott ki. Az egyik szerint az új kultúra nemzeti jellegének a már elért eredményekből kell kibontakoznia azáltal, hogy a továbbiakban a tradicionális múlt felhasználható hagyományait s az élő népi (paraszti) kultúrát egyaránt integrálja magában — anélkül, hogy megtagadná „külföldi" fogantatását, amelynek révén szerves részévé vált nemcsak az élő világkultúrának, hanem a nemzetközi proletariátus szocialista kultúrmozgalmának is. A másik koncepció az új kultúra nemzeti jellegét végső soron a forradalom paraszti bázisának igényeiből és érdekeiből vezette le, s kritériumait olyan tulajdonságokban jelölte meg, amelyek a parasztság ízléséhez, szokásaihoz, művelődési formáihoz közel állanak, amelyeket „a nép örömmel lát és szívesen hall" (Mao Ce-tung).

Bár a szocialista kultúrforradalom elvileg e két koncepció szintézise jegyében bontakozott ki a „jenani" időszakban, s folytatódott a Kínai Népköztársaság megalakulását követő első évtizedben is, Mao Ce-tung 1942-ben mondott „jenani beszédeiben" elméletileg az utóbbi mellett foglalt állást. Mint láttuk, az előbbi koncepció elismerte ugyan az új kultúra oltvány-jellegéből adódó problémákat (hogy ti. nem integrálta magában a klasszikus örökség, a népi kultúra elemeit), e problémákat azonban az új kultúra tartalmi, szemléleti, jellegi sajátosságainak megtartásával, mintegy ezek szintjéről is megoldhatónak vélte. (Vagyis: hosszabb távon az új kultúra meggyökeresedése, össznépivé, s a szó teljes értelmében, nemzetivé válása ugyanúgy bekövetkezett volna, mint a városi szférákból kiinduló vagy ott megújuló nemzeti kultúráké Európában, a polgárosulás korában.) Mao azonban a „népi" kultúra kizárólagos előtérbe állításával, s azzal, hogy az új kultúra jellegét, tartalmát, külső és belső formáit is a paraszti tömegek adott műveltségi szintjéről és ízlésnormáiból vezette le, gyakorlatilag elutasította nemcsak az új kultúra idegen eredetű formanyelvét, hanem esztétikai normáit és értékrendjét is. Ebben a koncepcióban végeredményben a kínai parasztság „ösztönös ellenszenve" fogalmazódott meg mindenféle „külföldi műveltséggel" szemben. Mao a „jenani beszédek"-ben formálisan ugyan nem tagadta a világkultúra példamutató funkcióját, de a hazai kultúrát mintegy kiemelte annak kohéziós közegéből, s ezzel az izoláció veszélyének tette ki. Ez az izoláció napjainkra be is következett.

Az új kultúra fejlődésében, értelmezésének alakulásában — a strukturális problémákkal kapcsolatosan fentebb elmondottakon kívül — természetesen más, nem kevésbé fontos tényezők is hatottak, amelyekkel könyvének *A kulturális forradalom és a kultúra problémái* című fejezetében Garaudy kimerítően foglalkozik. Bár a modern kínai kultúra útja valóban bonyolult és ellentmondásos volt, a bekövetkezett torzulások mégsem tekinthetők szükségszerűeknek: nem természetéből, hanem önkényes elméleti manipulációkból fakadtak.

Galla Endre

Esszék és eszmék[1]

Ungvári Tamás *Poétikájának* ismertetésekor az első szó mindenképpen öröm szava kell hogy legyen: a műfajelmélet problémáinak tisztázása régi adóssága nemcsak a hazai kutatásnak, hanem a marxista elmélet egészének. A nálunk hagyományos esztétikai munka által érintetlenül hagyott területet elsőként feltérképező Ungvári Tamás vállalkozását így a mű konkrét eredményeitől, igazságaitól függetlenül megilleti az elismerés, és erényeit s hibáit más mércével kell mérnünk, mint a kidolgozott okfejtéseket továbbfejlesztő vagy a részeredményeket szintetizáló munkák fény- és árnyoldalait.

Nem kétséges az sem, hogy Ungvári Tamás személyében hivatott szerző vállalkozott arra, hogy szembenézzen az elméleti úttörés különleges nehézségeivel. Széles körű tájékozottsága, frappáns ötletekben nem szűkölködő gondolkodói elmeéle közismert a szakirodalom művelőinek körében, művészi igényű, rendkívül szemléletes stílusa pedig kellő garancia arra is, hogy eredményei ne csupán a legszűkebb szakma körében, hanem az irodalmi köztudat tágabb régióiban is visszhangot keltsenek, s ilyen módon hathatósabban segítsék elő a műfaji problémák sikeres megoldását, mint valamely ezoterikus okfejtés gondolatai.

Alapvetően a feladat különleges nehézségeire kell visszavezetnünk tehát azt,

[1] Gondolat, 1967. 632 o.

ha közvetlenül a kezdeményezést megillető tiszteletadás szava után a mű ellentmondásaira vagyunk kénytelenek rámutatni. Ezek az ellentmondások mindjárt azzal kezdődnek, hogy első pillantásra tisztázatlannak tűnik, milyen célt tűzött ki maga elé a szerző.

A mű címe: *Poétika:* s a szerző monogramjával hitelesített fülszöveg szerint praktikus célja az, hogy „azt a több mint félszázada hiányzó kézikönyvet pótolja, ami a formák világában eligazít", noha ez a cél „csak a munka közben valósult meg, s akaratlanul"; ugyanitt áll az az igéret is, hogy e poétika — bár csak utalás formájában tartalmazza a mai kor formaproblémáit — „a hagyomány egészét tárgyalja összefoglalóan, körvonalazza mindazt, ami eddig tapasztalat és törvény volt a műfajokban".

Aki ez után az egyértelműen megfogalmazott program után Ungvári előszavát is elolvassa, meglepetéssel tapasztalhatja, hogy itt „a hagyomány egészének tárgyalását" ígérő szerző egészen más meghatározást nyújt művéről: „Olyan történeti poétika kísérlete, amely a teljességre igazán nem törekedhetett. De figyelembe vette és felmérte a kérdések egész sorát, melyet a mai kutatás a történetből kibányászott" (9. o.). Végül így vall: „Könyvemet a legszívesebben esszék sorának nevezném a poétika tárgyköréből".

Aligha szükséges itt részletezni, mi a különbség egy kézikönyv igényű „történeti poétika" és a poétika egyes problémáit tárgyaló esszé-csokor között — próbáljuk meg ehelyett most már magunk megállapítani, voltaképpen mit is tartalmaz Ungvári könyve.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a szerző túlzott szerénységből visszakozik fokozatosan a fülszövegtől az előszó végéig, hiszen a mű tagolása *(A költészet formái; A novella és a regény; A drámai költészet)* a hagyományos líra—epika—dráma felosztás mindegyikére kiterjed, sőt, bevezető részében *(A költészet elmélete)* Ungvári a művészet egészére vonatkozó általános törvényszerűségekből igyekezik levezetni az irodalom specifikumait, és a poétikai rendszerekről is bő történeti ismertetést nyújt. Formálisan tehát nemcsak, hogy megfelel a műfajelmélettel szemben támasztható teljességigénynek, de ezt a teljességet a szerző impozáns gesztusokkal a legtávolabbi összefüggések felmutatására is kiterjeszti (a művészet és a tudomány közötti különbségek elemzése, az irodalom és a többi művészeti ág szembesítése stb.).

Egészen más képet nyerünk azonban akkor, ha azt vesszük szemügyre, milyen műfajokat milyen részletezéssel tárgyal szerzőnk. Mint említettük, a tudomány és a művészet határvonalai felkeltik érdeklődését, s ezt a nem műfajelméleti problémát részletesen, több alfejezetben visszavisszahozva boncolja, a két tükrözési mód határán elhelyezkedő irodalmi műfaj — saját művének választott műfaja —, az esszé azonban méltatlannak vizonyul erre. Hasonlóan jár a határterületek többi műfaja is (szónoklat, publicisztika, riportirodalom, dokumentum-irodalom stb.). Az eklogát Ungvári jelentős műfajnak tartja, és részletes történeti elemzéssel tárgyalja, felsorolva szerzőket Theokritosztól Vas Istvánig, a vele egyenrangú prózai és drámai műfajok közül azonban a pásztorregény *A regény kezdetei — az ókori regény* c. alfejezetbe rejtve, a *Daphnisz és Khloé* kapcsán nyer csak említést, a pásztorjáték pedig még ennyi figyelemre sem méltó. A szatirikus költészet — eléggé érthetetlen módon elválasztott — két alfejezetet kap *(A költői szatíra, Szatirikus formák a költészetben)*, a szatirikus regény viszont semmit, sőt a színpadi szatíra sem méltó a megkülönböztetésre a komédiát tárgyaló alfejezetben *(A másik Dionüszosz. A színpadi komikum formái)*. A regény kezdeteit tárgyaló rész a hellenizmussal kezdődik, a következő alfejezet már *Az újkori regény születése:* ebben summázza Ungvári futólagosan a lovagregényt is, azt azonban, hogy a középkorban is volt színjáték, csupán onnan tudhatja meg az olvasó, hogy a komédiáról szóló részben felbukkan egy mondat, mely szerint a népi játék „a középkorban az első drámai forma" — tehát nyilván kellett másodiknak, harmadiknak is lennie. A hasonló aránytalanságokat hatalmas listává növeszthetnénk, ehelyett említsük meg azt, hogy Ungvárinál az is előfordul, hogy olyan műfajt sem tárgyal, amelyet pedig látszólag külön alfejezetre méltónak ítél: *A történelmi regény* című rész semmit nem mond „a" történelmi regényről, hanem különböző szerzők Walter Scottról kialakított nézeteit gyűjti össze.

Ungvári *Poétikája* ezek szerint valóban nem poétika, csak poétikai vonatkozású írások gyűjteménye — hogy mit és milyen mértékben tárgyal, nem függvénye semmiféle kitapintható koncepciónak, véletlenszerű. Ettől persze még kiváló munka is lehetne, kiindulópontja egy későbbi, teljességre törekvő rendszerezésnek — ha a kötetbe gyűjtött egyes írások jók.

Ungvári könyvének jegyzetapparátusa az ábécében Adornótól Youngig, történetileg pedig Hérakleitosztól Rozsnyai Ervinig egy óriási könyvtárat megtöltő szakirodalomra utal. A szövegben mégis feltűnő hiányosságok, tárgyi tévedések buk-

kannak fel. A hiányok legkirívóbban a nem európai irodalmak területén mutatkoznak: Ungvári jóformán alig vesz tudomást arról, hogy a világirodalom nem azonos az európai irodalommal, és az általa tárgyalt műfajok jócskán virultak más kontinenseken is. Természetesen megtehette volna, hogy az egzotikus irodalmakat kizárja vizsgálatának köréből, hiszen egy ilyen leszűkített tárgykör elemzése teljesen jogosult. Ungvári azonban nem ezt teszi: az elégiával kapcsolatban részletesen ismerteti Tőkei Ferenc kínai anyagra alapozott okfejtését, az eposzok között megemlíti, hosszan idézi a *Királyok könyvét*, tehát alkalmilag túltekint az európai horizonton. Valójában azonban ezek a kitekintések teljesen esetlegesek: az eposzok soráből nem kisebb alkotásokat hagy figyelmen kívül, mint a *Gilgames*, a *Mahábhárata* és a *Rámájana*, pedig ezek elemzése annál is elengedhetetlenebb lett volna, mert sajátosságaik elütnek az Ungvári által egyetemesnek deklarált eposzi ismérvektől. (Ungvári szerint minden eposz alapvető kritériuma, hogy határozottan elkülönülő részei mind egy alapeszme szolgálatában rendeződnek művészi egésszé, ezzel szemben pl. a *Mahábhárata*ról köztudott, hogy részeiben igen eltérő világnézeti tendenciák kereszteződnek. Lehetséges megoldás, hogy ilyen alapon a *Mahábháratát* ne tekintsük eposznak, de akkor ezt az álláspontot ki kell fejteni, vagy legalábbis le kell szögezni, de egy műfajelméleti munka nem teheti meg, hogy ne nézzen szembe a műfaj egyik reprezentánsaként számontartott alkotás problémáival.)

Sokkalta meglepőbbek azonban azok a hiányosságok, amelyek nem a távoli, Európán kívüli, hanem a nálunk közismert, szinte banális problémákkal kapcsolatosak Ungvári könyvében. *A poétika felosztása* c. alfejezetben a szerző az ókori görögöktől a XIX. századig tekinti át a műfaji rendszerek történeti fejlődését. Szerepel itt Tasso, Bernard de Chartres, Marco Girolamo Vida és Hobbes, hosszan ismerteti, mint mond Sainte-Beuve, és hogyan nevezi lázadó kötetébe gyűjtött verseit Wordsworth — de Lessing és Hegel műfajelméletét nem vázolja, noha a könyv más részeiben igencsak sűrűn hivatkozik rájuk. Hasonlóan meghökkentő, hogy a *Modern poétikák* című részből — s így az egész könyvből — teljességgel hiányoznak a marxista műfajelméleti kísérletek. Ungvári lépten-nyomon hivatkozik Lukács Györgyre, akinek még a *Theorie des Romans*ban kifejtett szellemtörténeti koncepcióit is helveslően idézi, s nem egyszer citál *A történelmi regény*ből is. Joggal furcsálhatjuk hát, hogy ennek éppen azt a részét nem ismerteti, melyben Lukács egy marxista igényű poétikai koncepciót vázol fel. Ugyanígy figyelmen kívül hagyja Ungvári *Az esztétikum sajátosságá*ban az egynemű közegek elméletének műfaji vonatkozásait, noha ez a Lukács-mű is kedvelt idézetforrása.

Művészet és utánzás c. fejezetében a szerző azt állítja, hogy arra a kérdésre, mi a művészet, mindmáig „egyetlen érvényes válasz érkezett", „Arisztotelész fogalmazta meg először, s ebben a varázsszóban foglalta össze: *mimészisz*" (13. o.). A fogalom ilyen általános érvényére vonatkozó következtetését Ungvári minden bizonnyal abból vonta le, hogy a következő oldalakon idézett Lukács György szintén központi kategóriaként tárgyalja a mimézist, Lukácsot pedig azonosítja a „mai marxista esztétikával". Aligha szükséges bővebben igazolni, hogy a mimézis kategóriájának lukácsi értelmezése nem az egyetlen marxista értelmezés, de Ungvári is tudhatná ezt, hiszen bibliográfiai jegyzékében szerepel jónéhány olyan mű, amely más fogalmat állít a minézis helyére, vagy más meghatározást nyújt róla (egyebek között Szigeti, Sztolovics, Borev, Todor Pavlov, Kagan).

Az ilyen és hasonló hiányosságoknál súlyosabbak a konkrét tévedések, melyek olykor egész szövevényt alkotnak a könyvben. Ungvári szerint „A ballada népi formájában az elnyomott rétegek keserűségének kifejezője volt." (235. o.). A mai szakirodalom ezzel szemben vidám népballadákat is ismer; ezeket korábban románcoknak nevezték. Ungvári azonban nem azért deklarálja a népballadát egészében tragikusnak, mert a vidám balladát, a korábbi terminológiát követve, a románc címszó alatt óhajtja tárgyalni: a románcot ismertető részben a spanyol romanceiről beszél, amely szerinte csak „bizonyos formai elemekben különbözik a balladától" (238. o.), holott ez hős-ének, s mint ilyen, lényegében különbözik mindenféle balladától, formája pedig az *xaxa* rímképletű nyolcas nem redondilla, mint Ungvári hiszi, mert a redondilla rímképlete *abba*. Mindezt betetőzi aztán azzal, hogy összekeveri a balladát a ballade versformával is. Hasonló hibaszövevény fonja át az elégia tárgyalását: Ungvári szerint az antik irodalomban azért neveztek minden disztichont elégiának, mert „a hat lábból álló daktilus és a hiányos ötlábú versmérték elegye a görög fülnek azt a nyugodt, rezignált és bánatos hangzást adta" (209. o.), amely a panaszdalra utalt; holott köztudott hogy e „görög fülek" olyannyira nem érezték busongónak a disztichont, hogy a vihogó, nem egyszer obszcén epigrammák száza-

it írták e versformában, egyébként pedig — ez nyilván tollhiba — nem a daktilus áll hat lábból, hanem a hexameter állhat daktilusból. Hogy e költészeti példák mellé más típusú hibákat is sorakoztassunk, elegendő lesz talán megemlíteni, hogy Ungvári szerint az explication de texte azonos a szemantikával (119. o.), Jaspersre hivatkozva pedig azt állítja, hogy az epikus és a drámai hős közötti legfőbb különbség az, hogy az eposzhősnek mindig végtelenül türelmesnek kell lennie, míg a drámai hős tűrni képtelen egyéniség (51. o.): ez a tézis csak Akhillész és Hamlet figurájáról feledkezik meg, ami annál furább, mert a szerző Akhillészt hat sorral feljebb emlegeti.

E fenti tévedések egy része abból ered, hogy Ungvári — forrásmegjelölés nélkül — régi, elavult, félreértéseken alapuló elméleteket adaptált. Nem egyszer azonban ő maga érti félre azokat a szerzőket, akikre hivatkozik. Mint említettük, a *Művészet és utánzás* c. részben Ungvári Arisztotelészre és Lukácsra támaszkodva a mimézist teszi a művészi tükrözés központi kategóriájává. Ugyanitt azt állítja azonban, hogy „A mimészisz művészi eredménye — a *szépség*" (13. o.). Ez a megállapítás így még az arisztotetlészi elmélettel sem vág egybe. Lukács vonatkozásában viszont (aki, mint köztudott, a szépséget az álesztétikumok közé sorolja) nyilvánvalóvá teszi, hogy Ungvári felületesen dolgozta fel azt az elméletet, melyre hivatkozik. De világosan kitűnik ez abból is, hogy a mimézissel a pavlovi második jelzőrendszer elméletét köti össze (14. o.), s a lukácsi egyvesszős jelzőrendszer létének itt nyoma sincsen.

Hasonlóképpen magyarázza félre Tőkei Ferenc elégia-elméletét. Tőkei szerint „az elégikus magatartásból akkor lesz műfajilag is elégia, ha az eszmény eltüntsége feletti panasz az epikai ábrázolás igényével lép fel, mégpedig olyan módon, hogy túllépi a dal szubjektivitását, a himnusz és óda legfeljebb elégikus árnyalatú lelkesedését, de a másik oldalon nem éri el az eposz átfogó szemléletét és szélességét. Más szavakkal: az elégia az objektív folyamatokat közvetlenül is tükröző belső történések lehető legobjektívebb ábrázolásának önálló, epiko-lírai műfaja". E meghatározás figyelmesebb olvasása szükségtelenné teszi azt, hogy hosszú fejtegetésekbe bocsátkozzunk, miért nevezzük félremagyarázásnak, amikor Ungvári azt állítja, hogy Tőkei „hajlik arra, hogy az elégiát műfajból műnemmé emelje" (589. o.), tehát az epikával és lírával azonos hierarchiába sorolja.

Hogy harmadik példaként külföldi szerzővel folytassuk a sort, említsük Croce interpretációját. Ungvári szerint „A monista — így Croce — csupán a tartalom és a forma teljes azonosságát ismeri el. Ez az azonosság természetesen csak a költészet tiszta magasában érhető el. Mit kezdjen a filozófus a 'próza' nagyon is valóságra utaló, ezért tartalmi elemekkel is gazdag világával? Elutasítja.. Croce tehát a műfajokat illetően tagadó álláspontra helyezkedik." (95. o.) Távol álljon tőlünk, hogy Croce esztétikai munkásságát túlzottan védelmezzük, de ez a naív, logikai bakugrásokkal teli gondolatmenet igazán nem jellemző rá. Egyébként is köztudott, hogy Croce nem azért tagadja a műfaji megközelítések lehetőségét, mert nem tud „mit kezdeni" a prózával, hanem azért mert felfogása szerint a szellem megismerő tevékenységének művészi fokán az intuíció formája uralkodik, s ez az egyedi közvetlen megragadására irányul, olyan módon, hogy egyúttal mindjárt kifejezéssé is válik: így minden egyes műalkotás abszolút eredeti és individuális; azáltal, hogy Croce szerint az intuíció egybeesik a kifejezéssel, a költői nyelv is egybeesik a költészettel. Ungvári úgy ismerteti Croce esztétikai nézeteit, hogy közben egyetlen egyszer sem írja le azt a szót, hogy intuíció; ehelyett viszont nagyobb terjedelmet szentel egy korai, saját egyéni esztétikai rendszerének kialakítását megelőző, még dualista felfogást tükröző Croce-séma elemzésének — mindezt pedig a monista álláspont tisztázására hivatott fejezetbe vegyítve.

Úgy gondolhatjuk, a fenti példák kellően igazolhatják azt a megállapításunkat, hogy Ungvári *Poétikája* a tárgyi hitelesség szemszögéből vizsgálva problematikus. A könyv nagyobbik részét kitevő ismertetések azonban tárgyi szempontból korrektek, s így önmagukban, kiszakítva a kontextusból kifogástalanoknak tünhetnek. Újabb, s az összes eddigi hibatípusnál súlyosabb hibákat találunk azonban akkor, ha az ismertetett nézeteket szembesítjük egymással, s megvizsgáljuk, mit helyesel és mit utasít el Ungvári a forrásul felhasznált szakirodalomból.

Egy írásmű jó vagy rossz mivoltának alapvető kritériuma az, hogy a szerző megfelelően ismerje azt a témát, amelyről írni akar, de tegyük hozzá, hogy ugyanilyen fontos szempont: rendet tud-e teremteni ismeretei között. Aligha szükséges hosszabban bizonygatni, miért elengedhetetlen követelménye a tudományos munkának az, hogy a szerző a forrásul felhasznált irodalom egymásnak ellentmondó nézetei közül egyeseket elfogadjon, másokat elutasítson, cáfoljon vagy alátámasszon

okfejtéseket, vagy legalábbis rendszerezze ezeket, felismerje, hogy egymásnak ellentmondanak, és ennek megfelelő logikai összefüggésbe állítsa őket.

Ungvári név nélkül bár, de egyetértően idézi Lukácsot, mondván, hogy a művészet antropomorf, emberközpontú, de ugyanígy helyesli Csernisevszkij definícióját, mely szerint a művészet tárgya „minden, ami az ember számára az életben érdekes" (17. o.), és nem vesz tudomást arról, hogy a két elmélet egymástól eltér, majd helyesel Roger Frynak is, mondván, hogy a művészet nem mást tükröz, mint a hétköznapi megismerés, csak másként (19. o.). A 23. oldalon hoszú érveléssel levezeti, hogy „De vajon tárgya szerint különbözike a művészet a tudománytól? Nyilvánvalóan nem."; a 26. oldalon viszont buzgón helyesel Rozsnyai Ervinnek, aki bebizonyítja, hogy a két tükrözési mód tárgya igenis különbözik, mert a művészet specifikus tárgya az emberi lényeg, és ugyanígy helyesel Garaudynak, hogy a művészet specifikuma az, hogy megteremti az ember és külvilág közötti kapcsolat modelljét. Egyetértően ismerteti Markiewicz álláspontját, miszerint az irodalmiságnak nincs egyértelmű kritériuma, majd Wolfgang Kayser nézetét, hogy igenis van, mégpedig a kiemelt tárgy és a hozzá símuló organinikus szerkezet, majd pedig Caudwellt, aki szerint a költészet a külső világhoz való alkalmazkodás, mindezek betetőzéseként pedig önmagával is egyetért, mondván, hogy „A valóság társadalomtól birtokolt részének művészi kifejezése, ez a költészet és ez az irodalom". S nehogy valaki azt higgye, hogy ezeket az ellentmondásokat más és más összefüggésben említve, a mű egymástól távoleső lapjairól szedegettük össze: valamennyi sorban egymás után következik a 13. és 33. oldal között.

A művet teljes egészében jellemző ilyen tárgyalásmód legszemetszúróbb hibáiból Tamás Attilának az *Új Irás* hasábjain közölt cikke (1968/4. sz., 126—128. o.) jókora csokornyit ismertet, bizonyítva, hogy „Az ellentmondások a könyvben általában nem kerülnek egymás mellé, ráadásul Ungvári 'áthidaló' — sem ennek, sem annak határozottan ellent nem mondó, mindkettőhöz valahogyan kapcsolódó — mondatokkal foglal velük kapcsolatban futólag állást, ezek azonban — kevés kivételtől eltekintve — a legkevésbé sem vezetnek az ellentmondás feloldásáig, valamiféle szintézisig", és ebből következően a könyvben „az esszé-szerű tárgyalásmódba rejtőzött eklekticizmus, elméleti tisztázatlanság" uralkodik. Tamás Attila cikkére hivatkozva s annak ítéletével egyetértve a magunk részéről a hibáknak ezt a csoportját sem tárgyaljuk tovább, szükségesnek mutatkozik azonban egy formálisan ellentétes típusú, lényegében szintén eklekticista hibacsoport megemlítése.

Ezek azok az esetek, amikor a hiba nem abból adódik, hogy a szerző mindenkivel egyetért, hanem abból, hogy önmagával nem ért egyet. Művének 37. oldalán Ungvári kifejti, hogy az eposz világa homogén, s „Az eposz világának felbomlásával, ennek a harmóniának problematikussá válásával fel-feltünnek a költői műfajok. A líra: az egyén különválásának, szubjektumának saját problémáit jelzi — azt, hogy az egyes ember léte közvetlenül már nem azonos a közösségével, a nemzetségével: ezt az utat a nemzetség, a 'többiek' tápláló közegéhez a költőnek már meg kell teremtenie". Eszerint tehát a líra születésének időszaka a nemzetségi társadalom felbomlásának kora, a Homérosz utáni kor. Az 53—55. oldalon viszont megcáfolja önmagát, részletes elemzéssel bizonyítva, hogy a líra igenis létezett az ősközösségben is: „a kultikus, tánccal-lanttal előadott daloktól az egyéni költészetig: ez a líra útja", amit perdöntően igazol az is, hogy a líra tartalmi-formai sajátosságai mindmáig őrzik az „ősi-kollektív emlékeket és dallamokat", „révületet" stb. A 69. oldalon mindkét előbbi álláspontját megcáfolja, mondván, nemhogy az ősközösség idején, de az egész ókorban nem volt líra, mert nem volt zenétől független költészet: „Ha a leszboszi Alkaiosz és Szappho manapság 'lírainak' tetszik, úgy azért, mert dalaik *egyetlen énekes* hangjaira születtek". Ezért is nem szólt, nem szólhatott a líráról Arisztotelész Poétikája. Itt nem fejti ki Ungvári, hogy ezek szerint voltaképpen mikor is született meg a líra, de a 167—168. oldalon sor került erre: „A lírai műnem a legkésőbb társult önálló egységként az epikaihoz és a drámaihoz. S nemcsak a poétika tudománya késlekedett határokat vonni a lírának. Amíg a líra 'tárgyiasságának' pólusa uralkodott a versen (ódában és himnuszban), addig önállósága csak viszonylagos lehetett. A líra szubjektivizálódásával éri el függetlenségét. Amikor a világot a személyiségben tudja feloldani és kifejezni, s az egyéniség lesz tükre a valóságnak. Az újkor lírai formái (így a szonett) ezt a fordulópontot mutatják, egyéniség és világ, szubjektum és objektum összeolvadásának történeti pillanatát a lírai élményben. S ezt az eggyéforrást, kölcsönösséget az átélésnek, mint önmegismerésnek, az önmegismerésnek, mint a világ feltárásának kifejezését végül a dal teremti meg."

E részleteket pusztán azért idéztük, hogy szemléltessük, miként mond ellent önmagának Ungvári háromszor egymá

után, s nem tartjuk feladatunknak, hogy eldöntsük, melyik álláspontja helyes vagy téves, illetve helyesnek tekinthető-e bármelyik álláspontja. Az utolsó idézetben azonban két olyan megállapítást is tesz, amely mellett lehetetlen szó nélkül elhaladni. Mert azt, hogy az ókorban és a középkorban nem volt líra, bármilyen nehezen is, de valamely sajátosan leszűkített fogalomértelmezés árán még csak lehet posszibilis álláspontként kifejteni. De hogy e születés pillanatát nem tartalmi, műfaji mozzanatok jelezték, hanem versszerkezetek, mint a szonett, ezt már aligha lehet elfogadtatni másokkal, mint valamely extrém formalista koncepció híveivel. Hasonlóan helytelen az, hogy az igazi lírát az újkor és a szonett után jelentkező dal teremti meg végül, hiszen mindenki tudja, hogy a dal nem a líra fejlődésének végén, hanem kezdetén áll, maga Ungvári is tudja ezt, két oldallal odébb írja, hogy ‚A közösségi dalköltészet, mint ősforrás — ez tűnik fel tehát az első felfedezők terminológiájában. S részint joggal. A dal valóban a líra 'ősejtje' " (170. o.).

Az ilyen ellentmondások egyébként nem csak a nagyobb szövegrészeket, elméleti okfejtéseket teszik bizonytalanná Ungvári könyvében, de ellentmondásos, teljességgel bizonytalan a mű szóhasználata is. A költészet fogalmát pl. hol az irodalom egészére vonatkoztatja, hol a verses műfajokra, hol pedig a lírára. Eklatáns módon jelentkezik ez a fogalomzavar még a fejezetek címeiben is: *A költészet elmélete* cím alatt a műfajelméletek összességét tárgyalja, tehát itt a szó „szépirodalmat" jelent, *A költészet formái* című fejezetben viszont lírát és verses epikát, a prózai epikus műfajokat *A novella és regény* reprezentálja, s ez után *A drámai költészet* következik, magába foglalva versben és prózában írt drámát egyaránt. Köztudott, hogy a költészet fogalmának ilyen zavaros használata nemcsak a köznapi szóhasználatban, de a szakirodalomban is meglehetősen elterjedt, ám éppen a poétika feladata, hogy rendszerezzen, rendet teremtsen, s így ez Ungvári fogalomhasználatának aligha lehet mentsége.

Annál is kevésbé, mert ugyanilyen körvonalazatlanul használ olyan fogalmakat is, amelyek tartalma pedig — legalábbis a korszerű marxista szakirodalomban — kellően tisztázott már. Ilyen pl. a totalitás fogalma, melynek extenzív és intenzív értelmezésével kapcsolatban, úgy hiszem, kellően szilárd álláspontok, megbízható, és általánosan elfogadott eredmények birtokában vagyunk. Ungvári is tudja ezt a 31. oldalon, ahol hangsúlyozza, hogy „A művészetek kiegészítik egymást, és mégis függetlenek. Részei a megismerésnek, de a totalitás és a teljesség élményét adják", s helyesen állapítja meg, hogy az egyik művészeti ágnak nincs szüksége arra, hogy a másik művészet eszközeivel magyarázza, szemléltesse ábrázolásait. Itt a fogalmat láthatóan az intenzív totalitás értelmében használja Ungvári.

A szerző, aki az egyes művészeti ágak viszonylatában helyesen emelte ki, hogy ezekben a totalitás lehetősége más és más közegben valósul meg, az irodalmi műfajoknak már nem adja meg ezt az autonómiát, s azt állítja, hogy (43. o.) az eposz „örökre megszabta igényünket a poézissal szemben. Mind az epikától, mind pedig a drámától azt követeljük: hogy ábrázolásában a totalitás élményét keltse fel bennünk. A teljesség és a rend képzete avatja műalkotássá az elbeszélések és összeütközések ábrázolását, — a nagy formák alapelve a zártság lekerekítettség: a teljes világ tükrözésének illúziója." S mivel ebbe a totalitás-fogalomba a líra végképpen nem fér bele, az 56. oldalon kijelenti, hogy „a líra nem törekszik totalitásra; nem akarja se a tárgyi világ teljességének, se a mozgás függvényrendszerének illúzióját felkelteni". Ebből az következnék, hogy a lírát Ungvári kizárja a „poézis" köréből, hiszen annak kritériumául korábban az eposz örök totalitásnormáját jelölte meg. Ebből az ellentmondásból csak újabb önellentmondással lehetne kikerülni, Ungvári azonban ezúttal nem választja ezt a nála — mint korábban említettük — általános megoldást. Igaz, az 59. oldalon a líra problémáit elemezve megemlíti, hogy minden lírának „különös gondja", hogyan valósítson meg „egy szubjektív totalitást", ezt azonban nem határozza meg közelebbről, csak azt a meghökkentő véleményét közli — Käte Hamburgerre, Pernye Andrásra és Emil Staigerre hivatkozva —, hogy e „szubjektív totalitás" megvalósításának útja az, hogy a költő határtalanná tágított szubjektumából kivett minden külsőt, majd e határtalan ént a ritmussal szorítja mégis partok közé. Ungvári fenti totalitás-értelmezéseinek tartalmi kritikáját itt mellőznünk kell, hiszen fogalomhasználatának labilis voltát kívántuk csak szemléltetni, annyit azonban mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy értelmezéseinek egyike sem felel meg a marxista elmélet idevágó eredményeinek.

Anélkül, hogy a mű pontatlan fogalomhasználatának hibajegyzékét megkísérelnénk teljessé tenni, hadd idézzünk még két jellemző példát. A 29. oldalon Ungvári azonosnak tekinti a szépség és a fenséges fogalmát, s ebben, úgy hiszem, egyedülálló az esztétika világtörténetében, mint aho-

gyan a közhiedelem szerint mértéktelen fenségesről tudomásom szerint rajta kívül senki nem állította azt, hogy jellemzője a „rend, arány, összefogott erő". Az 543. oldalon a komikumról azt modja, hogy az „esztétikai tárgy"; szakirodalmunk eltérő fogalomhasználata ilyen értelemben egyaránt beszél ugyan esztétikai minőségről, esztétikai kategóriáról stb., de az esztétikai tárgy megjelölést ilyen összefüggésben senki nem alkalmazza, ez más jelenségkörre foglalt.

Nem folytatjuk sem a legutóbbi típusba sorolható hibák katalógusát, sem az egyéb hibatípusok sorolását, a mű negativumainak jelzésére a fentiek, úgy hiszem, elegendőek. Ugyancsak a fentiekre hivatkozva könnyen megérthető az is, miért szentelünk kisebb terjedelmet a pozitívumoknak. A gyakori félremagyarázások, az eklektikus tárgyalásmód ellenére ugyanis vitathatatlanul pozitív Ungvári könyvében az, hogy gazdagon és részletesen ismerteti a legkülönbözőbb külföldi és hazai, régi és új poétikai rendszerezések eredményeit, s ezek között nem olyan igen figyelemreméltó elmélet is akad, amelyik nálunk eddig nem keltett fontosságának megfelelő visszhangot, elsőként — vagy legalábbis az elsők között — Ungvári könyve teszi tehát a hazai szakirodalomban méltó helyére. Itt mindenekelőtt a *Modern poétikák* és az *Egyszerű formák* c. fejezetek ismeretanyagára gondolunk.

Amennyire el kellet ítélnünk Ungvári könyvének pejoratív értelemben vett „esszéisztikus" logikai önkényét, olyan meleg szavakkal kell szólnunk esszéstílusának fontos erényeiről. Döntő bizonyíték ez a könyv arra, hogy a legelvontabb, legbonyolultabb elméleti problémák sem teszik szükségszerűvé annak a félelmetes bikkfanyelvnek a használatát, amely esztétikai irodalmunk nagyrészében sajnálatos módon uralkodik.

Mint a bevezetőben említettük, marxista műfajelmélet mindmáig nem született, sőt ilyen vonatkozásban tájékozódásunk is rendkívül gyér volt eddig — mindenképpen Ungvári könyve mellett szól tehát az úttörés vállalkozását megillető elismerés. Összegezésül egyet kell értenünk Tamás Attila hivatkozott kritikájának azzal a megállapításával, hogy „erőteljesen kritikus kontroll" mellett Ungvári könyve „haszonnal forgatható", akár úgy, hogy a benne ismertetett nézeteknek behatóbban utánanézünk, akár úgy, hogy okfejtései vitára serkentenek.

Szerdahelyi István

Ádám András: Igazságfüggvények és kétpólusú gráfokkal való realizálásuk problémája[1]

„Az igazságfüggvény fogalma elsőnek a matematikai logikában alakult ki. E területen főleg a legegyszerűbb függvényeket vizsgálták (negáció, diszjunkció, konjunkció, ekvivalencia), mivel a logikai formulák 'durva' szerkezete ezen operációk használatával épül föl. A szóban forgó függvényeket gyakran Boole-függvényeknek is nevezik, mert G. Boole logikus tanulmányozta őket először. E függvények műszaki és kibernetikai alkalmazhatóságának fölfedezése egy önálló elmélet kifejlődését eredményezte . . . A jelen munka kísérlet az igazságfüggvények elmélete fő irányainak rendszeres matematikai áttekintésére."

E mondatokkal kezdődik Ádám András könyvének előszava. Az idézet a matematikus számára elég világosan megjelöli a munka tárgyát. Ismertetésünk célja, hogy a könyvben kifejtett elmélet néhány vonatkozását a nem-matematikus olvasó számára is érzékeltessük.

Az „igazságérték" fogalmát a formális logika matematikai elméletében vezették be az „igaz" és a „hamis" tulajdonságok gyűjtőneveként. (A magyar szaknyelv inkább a „logikai érték" kifejezéssel jelöli e fogalmat.) Az *igazságfüggvények* olyan függvények, amelyek igazságértékekhez igazságértékeket rendelnek. Közülük a legegyszerűbbeknek közvetlen logikai jelentésük van. Igy pl. *a negáció* függvénye az „igaz" értékhez a „hamis"-at, a „hamis"-hoz pedig az „igazat" rendeli hozzá, annak megfelelően, hogy igaz kijelentés tagadása hamis, hamis kijelentés tagadása pedig igaz kijelentést eredményez. *A konjunkció* kétváltozós függvénye két igazságértékhez rendel egy harmadikat, éspedig az „igaz, igaz" értékpárhoz az „igaz"-at, az „igaz, hamis", a „hamis, igaz" és a „hamis, hamis" párhoz pedig a „hamis"-at, teljes összhangban azzal, hogy két kijelentésnek az „és" kötőszóval való összekapcsolása (konjunkciója) akkor és csak akkor ered-

[1] András Ádám: *Truth Functions and the Problem of their Realization by Two-terminal Graphs.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1968. 206 o.

ményez igaz kijelentést, ha a kapcsolat mindkét komponense igaz. Harmadik példának *a diszjunkció* kétváltozós függvényét említjük: ez a függvény a „hamis, hamis" értékpárhoz a „hamis", minden más igazságérték-párhoz pedig az „igaz" értéket rendeli, annak megfelelően, hogy két kijelentésnek a megengedő értelmű „vagy" kötőszóval való összekapcsolása (diszjunkciója) abban az egyetlen esetben eredményez hamis kijelentést, ha a kapcsolat mindkét komponense hamis. A példaként említett függvényeket áttekinthetően ábrázolhatjuk az alábbi értéktáblázatban, ha bevezetjük a következő jelöléseket:

$\uparrow$ = igaz, $\downarrow$ = hamis

$\bar{x} = x$ negációja, $x \,\&\, y = x$ és y konjunkciója,

$x \vee y = x$ és y diszjunkciója.

x	$\bar{x}$
$\uparrow$	$\downarrow$
$\downarrow$	$\uparrow$

x	&	y: $\uparrow$	y: $\downarrow$
$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\downarrow$
$\downarrow$	$\downarrow$	$\downarrow$	$\downarrow$

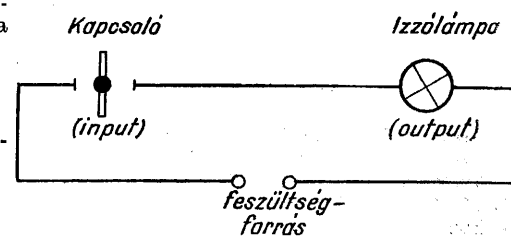
x	$\vee$	y: $\uparrow$	y: $\downarrow$
$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$
$\downarrow$	$\downarrow$	$\uparrow$	$\downarrow$

Elég általánosan ismert, hogy az igazságfüggvények alapvető szerepet játszanak a helyes *következtetés* formális fogalmának szabatos megalapozásában. Ez azon a feltevésen alapul, hogy az „igaz" és a „hamis" tulajdonságok a kijelentések számára *alternatívát* képeznek: minden kijelentés vagy igaz, vagy hamis (a „vagy" *kizáró* értelmében: nem lehet egyszerre igaz is, hamis is, és az sem lehet, hogy sem nem igaz, sem nem hamis). Ez a feltevés precizen fogalmazott kijelentésekre általában alkalmazható.

Az igazságfüggvények *logikai* alkalmazhatósága nem azon múlik, hogy mi a jelentése az „igaz" és a „hamis" szavaknak, hanem pusztán azon, hogy az igaz és a hamis *alternatívát* képeznek. Ebből következik, hogy *bármilyen* alternatíva jellemzésére alkalmazhatók — és ez a fölismerés képezi alapját technikai és kibernetikai alkalmazhatóságuknak.

Képzeljünk el valamilyen „készüléket" (lehet ez akár egy élő organizmus is), amelynek egy vagy több bemenő csatornája (*input*ja) és egy kimenő csatornája (*output*ja) van. Tegyük fel, hogy a bemeneteknek és a kimeneteknek egyaránt két-két *alternatív* állapotuk lehetséges, továbbá, hogy a kimenet mindenkori állapotát a bemenetek állapota egyértelműen meghatározza. Ez esetben készülékünk működését egy igazságfüggvénnyel írhatjuk le.

A legegyszerűbb példa ilyen „készülékre": az elektromos hálózatba bekötött kapcsoló és izzólámpa. A kapcsolónak két alternatív állapota van: vezet vagy megszakít; az izzólámpának szintén: ég vagy nem ég. A kapcsoló állapota egyértelműen meghatározza az izzólámpa állapotát (feltéve, hogy a „készülék" egészében hibátlan, beleértve ebbe azt is, hogy a hálózat feszültség alatt van). A kapcsolót tekinthetjük bemenetnek, az izzólámpát kimenetnek. (1. ábra)



1. ábra

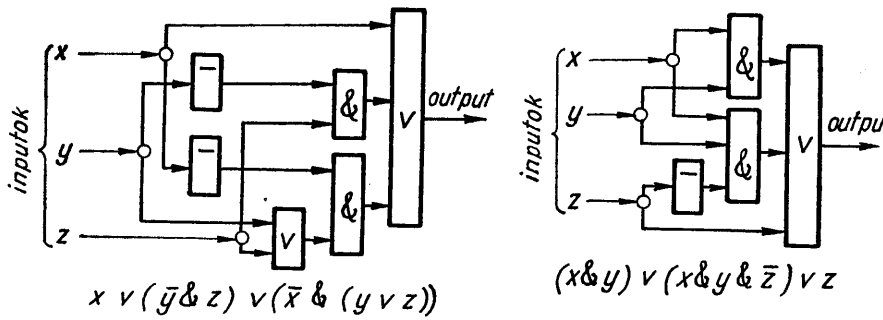
Az elektronikus számológépekben és egyéb elektronikus automatákban az input-output csatonák alternatíváját elektromos áramlökések, impulzusok jelenléte és hiánya alkotja (a „van impulzus — nincs impulzus" alternatívája). Az ilyen automaták gyakran három „alapkészülék" bonyolult kombinációjából épülnek föl. Ezek az alapkészülékek a következők:

Az invertáló egy-bemenetes készülék. Ha bemenetére impulzus érkezik, akkor kimenetén impulzushiány jelenik meg, és viszont. Működését *a negáció* függvénye írja le.

Az *„és -kapu"* több bemenetes készülék. Kimenetén akkor és csak akkor jelenik meg impulzus, ha valamennyi bemenetére érkezik impulzus. Működését *a konjunkció* függvénye írja le (ez a függvény kettőnél több változóra is kiterjeszthető).

A *„vagy-kapu"* ugyancsak több bemenetes készülék. Kimenetén akkor és csak akkor kapunk impulzushiányt, ha valamennyi bemenetére impulzushiányt vezetünk. Működését *a diszjunkció* függvénye írja le (a diszjunkció is kiterjeszthető kettőnél több változóra).

A 2. ábrán két olyan összetett készülék sémáját mutatjuk be, amelyek a felsorolt alapkészülékek kombinálásával épülnek föl. Az ábrák alatt a készülék működését leíró igazságfüggvény látható. Az alapkészülékeket a nekik megfelelő függvények jelével jelöltük, pl. az „&" jel „és-kaput" jelöl. Az ábrát Ádám András könyvéből vettük át.



2. ábra

Az említett alapkészülékeket elektroncsövekből vagy félvezetőkből építik meg. Kérdés, hogy e három alapkészülék kombinációiból felépíthető-e bármely elektronikus alternáló automata (azaz olyan automata, amelyben az input- és output-jeleket az impulzus jelenléte, ill. hiánya képezi). E kérdés matematikai megfogalmazása: kifejezhető-e a negáció, a konjunkció és a diszjunkció függvényével *bármely* elképzelhető igazságfüggvény? A válasz a kérdésre igenlő. E pozitív válasznak megvan a maga jelentősége az igazságfüggvények *logikai* alkalmazása terén is, és az olyan *technikai* alkalmazások területén is, amilyen iménti példánkban szerepelt. Az igazságfüggvények *matematikai* elmélete ilyen és ehhez hasonló problémák vizsgálatával foglalkozik, függetlenül attól, hogy a problémának az elmélet logikai vagy műszaki-kibernetikai (esetleg egyéb) alkalmazásában van-e jelentősége.

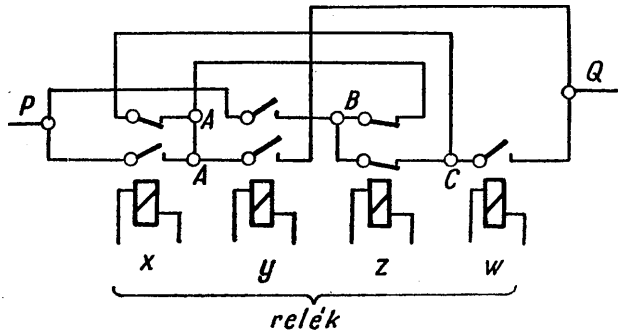
Az előbbi kérdést a következő módon általánosíthatjuk: *a)* melyek azok az igazságfüggvények, amelyek adott függvények ismételt alkalmazásaival kifejezhetők? *b)* lehet-e még találni igazságfüggvényeknek olyan kis számosságú összességét, hogy az összességbe tartozó függvényekkel *minden* igazságfüggvény kifejezhető legyen (ahogyan ez lehetséges volt negációval, konjunkcióval és diszjunkcióval)?

Ádám András könyvében megtalálhatjuk e kérdések beható elemzését és a rájuk vonatkozó (ma ismert) válaszokat is. A könyv első (nagyobbik) része az igazságfüggvények elméletének (a realizálástól független) általános kérdéseivel foglalkozik (de persze ez a rész is számos olyan eredményt tartalmaz, amely az alkalmazások szempontjából nagyjelentőségű). Matematikus számára külön „csemegét" jelentenek az 5. §-ban és a 6. fejezetben található számelméleti, kombinatorikai és csoportelméleti vonatkozások.

A kapcsolókból álló áramkörök matematikai leírására ugyancsak alkalmazhatjuk az igazságfüggvényeket. Ebben az esetben célszerű a „vezet-szigetel" tulajdonságpárt tekinteni alternatívának. Egy ilyen áramkör input-csatornái a kapcsolók, amelyekre pl. elektromágneses relékkel vihetjük rá a „vezet", ill. a „szigetel" jelet — magyarul: relékkel nyithatjuk-zárhatjuk a kapcsolókat. A kapcsolók nyitott-zárt állapota egyértelműen meghatározza, hogy a hálózat két végpontja között van-e szabad útja az áramnak. Igy outputként a hálózat *vezetési állapotát* kapjuk.

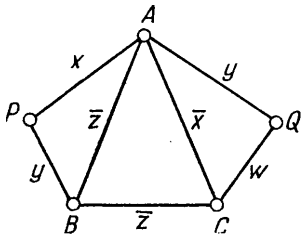
Példaként tekintsük a 3. ábrát, amelyet ugyancsak Ádám András könyvéből vettünk át. Gondoljuk el, hogy az ábra azt a szituációt mutatja, amikor a négy relé egyike sem működik. Bekapcsolva valamelyik relét, az „meghúzza" a fölötte levő kapcsolókat, ezáltal a nyitott kapcsoló záródik, a zárt kapcsoló kinyílik. A P és a Q pont közötti vezetési állapot attól függ, hogy a négy relé $(x, y, z$ és $w)$ közül melyiket (melyeket) működtetjük. Megfigyelhetjük, hogy az x, y, z relék két-két kapcsolót mozgatnak. Az x fölötti kapcsolók ellentétes helyzetűek: egyikük nyitott, másikuk zárt. Ha x működik, akkor a nyitott kapcsoló zárul, a zárt kapcsoló kinyílik: a két kapcsoló ellentétes helyzete akkor is megmarad. E két kapcsoló ún. *váltóállású párt* alkot. Az y és a z fölötti kapcsolópárok két-két tagja viszont egyező helyzetű (egyező helyzetük a relé működése esetén is megmarad): ezek ún. *egyállású párokat* alkotnak.

Ezt a hálózatot elég nehéz áttekinteni; ezért nagyon hasznos a 4. ábra, amely hálózatunk absztrakt megfelelője. Ez az ábra pusztán élekből és csúcsokból áll; a matematikában *gráf*nak nevezik. A hálózat elágazási pontjainak a gráf csúcsai felelnek meg, az elágazási pontok között elhelyezkedő kapcsolóknak pedig a gráf



3. ábra

élei. (A 3. ábra hálózatán az A betűt két elágazási pont jelölésére is használtuk, de e két pont között nincs kapcsoló, ezért e két pontot az absztrakt gráfon összevonhattuk egyetlen pontba.) Az x relé fölötti két kapcsolónak megfelelő éleket x-szel és $\bar{x}$-sal jelöltük: a nyitott kapcsolónak megfelelő élt x-szel, a zártnak megfelelőt pedig $\bar{x}$-sal (x negációjával). Hasonló módon jártunk el a többi él jelölésében is.



4. ábra

Az absztrakt gráfról már könnyű leolvasni, hogy eredeti hálózatunk milyen feltételek esetén vezet. E föltételeket világosan kifejezi a hálózatot leíró igazságfüggvény is:

$$(x \,\&\, y) \vee (x \,\&\, \bar{z} \,\&\, w) \vee (y \,\&\, \bar{z} \,\&\, w) .$$

Szavakban: hálózatunk akkor és csak akkor vezet, ha (*a*) az x, y relék működnek, vagy (*b*) x és w működik, de z nem működik, vagy (*c*) y és w működik, de z nem működik. (Ha a három feltétel valamelyike teljesül, akkor az áramkör az adott feltételben *nem* szereplő relék működésétől függetlenül vezet. Pl. ha x és y működik, akkor az áramkör az (*a*) feltétel szerint vezet, *függetlenül attól, hogy z és w működik-e vagy sem.)*

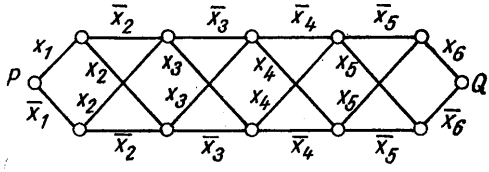
A 4. ábra gráfján a P és a Q csúcsnak kitüntetett szerepe van: ezek az eredeti hálózat két pólusának (végpontjának) felelnek meg. A két kitüntetett csúccsal bíró gráfokat *kétpólusú gráfoknak* nevezik. A kétpólusú áramkörök absztrakt megfelelői bizonyos kétpólusú gráfok.

Az igazságfüggvények kétpólusú gráfokkal reprezentálhatók, és ez a reprezentálhatóság közvetítő láncszem az igazságfüggvényeknek konkrét hálózatok leírására vonatkozó alkalmazásában.

A gráfelmélet és az igazságfüggvények elmélete közötti kapcsolat számos olyan problémát vet föl, amely a technikai alkalmazások szempontjából is nagyjelentőségű. Egy ilyen probléma a következő: ha megadunk egy igazságfüggvényt, akkor általában nem egy, hanem *több* olyan kétpólusú gráf is létezik, amely e függvényt reprezentálja. Ez megfelel a következő technikai szituációnak: ha megadjuk, hogy egy tervezett áramkörnek mi a funkciója, akkor rendszerint több olyan áramkör is létezik, amely az előírt funkciót képes ellátni. Előfordulhat, hogy az adott funkció tekintetében ekvivalens áramkörök közül egyik vagy másik valamilyen szempontból előnyösebb a többinél (pl. üzembiztosabb vagy olcsóbb). A legelőnyösebb áramkör kiválasztásához ismerni kellene az adott funkció ellátására alkalmas összes lehetséges áramköröket. E problémák absztrakt megfogalmazásával jutunk a következő kérdésekhez: létezik-e olyan algoritmus, amely adott igazságfüggvényhez „kiszámítja" az őt reprezentáló összes gráfot? Létezik-e olyan további algoritmus, amely adott igazságfüggvényhez „kiszámítja" az őt reprezentáló legkisebb élszámú gráfot? (A legkisebb élszámú gráfnak a legkevesebb kapcsolót tartalmazó konkrét hálózat felel meg; így ennek megtalálása egy optimalizálási feladat megoldását jelenti.)

Erre a kérdésre jelenleg csak bizonyos

speciális esetekben ismerjük a választ. Egy példa arra az esetre, amikor a válasz pozitív: szerkesztendő egy 6 relé vezérelte áramkör, amely pontosan akkor vezet, amikor párosszámú relé (tehát a 6 közül 0, 2, 4, vagy 6) működik. A feladat optimális (legkevesebb kapcsolót tartalmazó) megoldását az 5. ábra gráfja szemlélteti. A jelölések hasonlóak a 4. ábra jelöléseihez. A 6 relé rendre az $x_1, \bar{x}_1; x_2, \bar{x}_2; \ldots; x_6, \bar{x}_6$ jelzésű élekkel reprezentált kapcsolókat működteti. (A köröcskével *nem* jelölt kereszteződésekben a vezetékek nem érintkeznek egymással.)



5. ábra

Ádám András könyvének második része az igazságfüggvényeknek kétpólusú gráfokkal való realizálásához kapcsolódó problémákat tárgyalja. Ennek keretében megtaláljuk az imént fölvetett kérdések (és más rokon kérdések) részletes elemzését, a már kivizsgált problémák megoldásával, és kitekintéssel a még megoldatlan problémák felé.

A könyv kiemelkedő értéke, hogy tárgyának szinte teljes, összefoglaló jellegű monográfiája. A tartalmazott eredmények többsége korábban csak cikkek alakjában jelent meg, így a könyv tanulmányozása néhány tucat, a legkülönfélébb (és gyakran nehezen hozzáférhető) folyóiratokban megjelent cikk felkutatása alól mentesíti az olvasót. Ezért Ádám András könyve nagyjelentőségű mindazok számára, akik az igazságfüggvények elméletével foglalkoznak, vagy meg akarnak ismerkedni. Értékét csak növeli rendszeres, áttekinthető tárgyalásmódja, továbbá az, hogy mind a fogalmak bevezetése, mind a tételek bizonyítása terén általában nagyobb részletességgel jár el, mint a művében idézett cikkek szerzői. Ezzel biztosítja munkájának „olvasmányosabb", könnyebben követhető karakterét, anélkül, hogy ezzel a matematikában megkövetelt precizitás rovására engedményt tenne.

Az igazságfüggvények elméletének kidolgozásával kiemelkedő matematikusok foglalkoztak és foglalkoznak ma is. A szerző maga is az elmélet kiváló művelői közé tartozik, ezt bizonyítja az is, hogy az elmélet számos problémájának megoldása tőle származik. Könyvében több saját eredményét is megtaláljuk, köztük egy eddig publikálatlan tételt is.

Noha Ádám András munkája számos olyan eredményt is tartalmaz, amely a műszaki-kibernetikai alkalmazások szempontjából nagyjelentőségű, téves volna könyvét, teszem azt, „a logikai áramkörök tankönyvének" tekinteni. Arra vonatkozóan, hogy a könyv *kiknek szól*, leghelyesebb magát a szerzőt idézni:

„Ez a könyv mindenekelőtt azokhoz az elméletileg képzett matematikusokhoz szól, akik vagy az igazságfüggvények elmélete terén kívánnak kutatómunkát végezni, vagy e terület leglényegesebb eredményeivel óhajtanak alaposan megismerkedni. Valószínűleg hasznos lehet egyes, a gyakorlati alkalmazások terén működő matematikusoknak is, továbbá olyan tudósoknak, akik bár nem matematikusok, de járatosak a matematikában, és munkájukban alkalmazni kívánják az igazságfüggvények elméletét."

Ádám András könyve komoly nyeresége a nemzetközi matematikai szakirodalomnak, és értékes hozzájárulást jelent a magyar matematika nemzetközi tekintélyének növeléséhez is. A könyv ízléses kiállítása és gondos technikai kivitelezése (leszámítva a 24. ábra bosszantó „fejreállítását") az Akadémiai Kiadót dícséri.

Ruzsa Imre

Egy marxista nyelvfilozófia körvonalai[1]

A nyelv témája nem véletlenül került napjainkban a filozófia és egy sor szaktudomány érdeklődésének homlokterébe: olyan lényeges tudományelméleti problémák koncentrálódnak benne, melyek megoldása elengedhetetlen a tudományos-technikai forradalom korszakában. A nyelv filozófiai szempontból való kutatását — mint közismert — a bécsi kör tagjai kezdeményezték, s tekintették nemcsak a maguk, hanem általában a filozófia főfeladatának. Ma már elmondható, hogy — természetesen távolról sem abban az értelemben, ahogy pl. a logikai pozitivizmus vagy a „Linguistic Philosophy" képviselőinél

[1] Erhard Albrecht: *Sprache und Erkenntnis*. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1967. 328 o.

megfigyelhető — a nyelv-problematika — nyelv és gondolkodás logikai-ismeretelméleti összefüggése, a nyelvnek a megismerési folyamatban játszott aktív szerepe stb. — a marxista filozófiai kutatások elméletileg legjelentősebb témái közé tartozik. A. Schaff, G. Klaus stb. művei után a nyelv ilyen szempontból történő marxista vizsgálatához jelentős mértékben járul hozzá E. Albrecht munkája.

Albrecht mindenekelőtt egy marxista „nyelvfilozófia" feladatait igyekszik felvázolni, magán a „nyelvfilozófia" kifejezésen „a nyelv legáltalánosabb értelemben vett filozófiai problematikáját" értve. A filozófia e szakdiszciplinájának a nyelvészet fogalmaival és elméletével, illetve metodológiájával van dolga, tehát — mint mondja — „hasonlít valamennyi filozófiai speciáldiszciplinához, azokhoz, melyek a matematika, a fizika, a pszichológia stb. filozófiai problémáit kutatják". (24. o.).

Az ilyen értelemben vett marxista nyelvfilozófia aktuális feladatait az Otto Friedrich Bollnow *Aspekte der gegenwärtigen deutschen Philosophie (Universitas,* 8/1965) c. cikkében kifejtett gondolatokkal polemizálva a következőkben összegezi a szerző: először meg kell vizsgálni azt a humboldti tételt, hogy „az ember nyelve határai közé van zárva"; másodszor: bírálni kell az olyan elképzeléseket, mint a Whorf-féle lingvisztikai relativitáselmélet. Itt merül fel nyelv és valóság viszonyának problémája, az a kérdés, hogy mennyiben alkalmazható a visszatükrözési elmélet a nyelvre, illetve tekinthető-e a nyelv a valóság „leképezésének". Albrecht Schaffra támaszkodva rámutat, hogy a kérdés megoldása különös nehézségekbe ütközik: a szójel hangalakja — mint mondja — nem tükröz vissza semmit, de a „visszatükrözés tartalmával" kapcsolatos kérdés akkor is nyitott marad, ha „a szójelet olyan egységnek fogjuk fel, amely az anyagi hordozóból és a jelentésből áll". (22. o.) Harmadszor a nyelvnek világképünkre gyakorolt hatásával, negyedszer azzal a fontos pragmatikai problémával kell foglalkozni, melyet „a szó hatalma" kifejezés jelöl, s mely Bollnow szerint egy általános antropológia keretei között vizsgálható. Az ötödik pont is pragmatikai jellegű: Bollnow szerint a szónak nemcsak a külső valóság, hanem önmagunk, saját emberi fejlődésünk fölött is van hatalma. Albrecht felhívja a figyelmet arra, hogy a történelmi materializmus régen rámutatott az emberré válás és a nyelvfejlődés összefüggéseire, de egyben hangsúlyozza a nyelvfejlődésnek a társadalmi fejlődéstől való függőségét is. Ennek az összefüggésnek a vizsgálata szintén a marxista nyelvfilozófia fontos feladata.

Mielőtt az így vázolt aktuális feladatokat részletesen tárgyalná, illetve kifejtené saját álláspontját, a szerző filozófiatörténetileg áttekinti a nyelv és a logika közötti kapcsolatról alkotott felfogásokat, bemutatva az antikvitás, a középkor, majd Locke, Leibniz, Lambert, Bolzano, Husserl, Frege, Russell idevágó nézeteit. Egy külön fejezetet — *Nyelvfilozófia és nyelvpszichológia* — szentel annak megvilágítására, hogy a lingvisztika mellett mely szaktudományokra támaszkodhat a nyelv filozófiai kutatása. Nem tagadja az emócionális tényező fontos szerepét a nyelvben, de elvet minden olyan próbálkozást, mely a nyelv kutatásának súlypontját a logikai oldalról a pszichológiaira vagy az esztétikaira helyezi, ahogy ez misztikus formában Meister Eckhartnál, J. G. Hamann-nál vagy, szekularizált változatban, Cassirernél, Sapirnál, Heideggernél, S. K. Langernél látható, illetve korábban a főleg életfilozófiai beállítottságú gondolkodóknál (Bergson, Bally, Delacroix, Dilthey stb.) megnyilvánult. E felfogásokkal szemben a pszichológiai, szemasziológiai stb. kutatások adataira hivatkozik, melyek megmutatják, hogy a gondolkodás és nyelv fejlődése szorosan összekapcsolódik, elválaszthatatlan egymástól. A nyelv és gondolkodás e szoros összefüggéséről való gondolat fényében bírálja a szerző Vigotszkijnak azt az elképzelését, hogy az intelligencia fejlődésében mind az onto-, mind a filogenezis esetében kimutatható egy nyelv előtti fázis, a nyelv fejlődésében pedig egy intelligencia előtti fázis. Vigotszkij tézise szerinte azokban a nehézségekben leli magyarázatát, melyek a gondolkodás lényegének felfogásával függnek össze: a mindennapi nyelvhasználatban a gondolkodás szóval gyakran a tudati folyamatok egészét jelölik. De gondolkodás a szó tulajdonképpeni értelmében csak fogalmak és ítéletek (kijelentések) segítségével mehet végbe, az utóbbiak pedig előfeltételezik a nyelvet.

Albrecht hasonló alapon bírálja H. Lauenernek *Die Sprache der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik* c. könyvében kifejtett azon gondolatát, hogy a művészet nem mindennek a kifejezésére alkalmas, mert „ott vannak a határai, ahol a nyelv elkezdődik". Művészet és tudomány e szembeállítását, mely Kant és Hegel esztétikájából származik, Albrecht tarthatatlannak véli, mert nem különíthető el egymástól érzelem és értelem. Az intellektuális tükrözés és kifejezés nem tagadható meg a művészettől, még a zenétől sem, ahogy ezt pl. — mint rámutat — Vanszlov is bizonyítja. Ugyanakkor persze Albrecht hangoztatja, hogy feltétlenül vizsgálni

kell a nyelvhasználatnak azt a különbségét, mely a tudományos művekben és a művészi alkotásokban fellelhető: „Tagadhatatlan — mondja erről többek közt —, hogy a költészet nyelve a szavak többértelműségén alapszik". (33. o.) Álláspontja e tekintetben nem különbözik attól, amit Galvano della Volpe fejt ki (vö. *Critica del Gusto*, 2ª edizione, Feltrinelli, Milano 1964).

A pszichologizmust, esztetizmust stb. végül a nyelv keletkezése kérdésében is elveti. Hangsúlyozza, hogy a nyelv semmiképpen sem az emócionális élmények kifejezésének szükségletéből, hanem csakis a kollektív tevékenységként lehetséges társadalmi termelőtevékenység szükségleteiből, a valóság objektív összefüggései megjelölésének és kommunikálásának céljából keletkezett.

A továbbiakban a nyelvnek az absztrakciós folyamatban betöltött szerepét, az absztrakciós folyamat kibernetikai, információelméleti aspektusait, majd nyelv, logika és valóság összefüggéseit, ezen belül a szó-jel és a visszatükrözés, a logika és a nyelvstruktúra, a szemantikai és szintaktikai nyelvanalízis problémáit elemzi. Különös figyelmet érdemel a szó-jel és a visszatükrözés problémáinak szentelt rész, ebben vállalkozik ugyanis a bevezetőben a marxista nyelvfilozófiának tulajdonított egyik feladat pozitív megoldására.

Albrecht — helyesen — a visszatükrözési funkcióban látja a nyelv ismeretelméleti jelentőségét: „A jel mint leképezés (Abbild, Model) az objektív valóság struktúráinak visszatükrözése nyelvi struktúrákban". (162. o.) A visszatükrözési funkciónak ilyen értelmezése azonban már problematikus, végső soron nem különbözik a megszokott pozitivista állásponttól. Albrecht úgy szeretné áthidalni ezt a nehézséget, hogy rámutat: a pozitivizmus valóságon nem az objektív anyagi valóságot, hanem az érzetkomplexumok összességét érti. Ez a különbség valóban fennáll, de a valóságnak — a leképezés tárgyának fenti — meghatározása a jelzett problémán nem segít, ami különösen kitetszik a következőkből: „ha a nyelvbeli jel visszatükröző funkciójáról beszélünk — mondja a szerző —, ez csak a mondat esetében ismerhető el... A mondat mint jel az objektív valóság struktúráinak visszatükrözése nyelvi struktúrákban". (166. o.) Itt szembetűnő, hogy Albrecht a visszatükrözési funkciót a gondolkodástól elszakított nyelvről állítja, még akkor is, ha így ír: „A nyelv és a gondolkodás struktúrái szorosan összefüggnek és a visszatükrözött valóság struktúrájával szemben függő viszonyban vannak" (165. o.), ti. ebben az utóbbi esetben is a nyelv és gondolkodás formai oldalainak összefüggéséről beszél, s ezekről állapítja meg, hogy tükrözik a valóságot, holott a valóság visszatükrözését a gondolatok (fogalmak, ítéletek) *tartalma* jelenti. Az, hogy a gondolkodás *struktúrája*, aminek kétségkívül megfelel a nyelvi szerkezet, tükrözi a valóságot, előfeltételezi egyébként a gondolkodási törvények nem egyértelműen elfogadott képmás-koncepcióját, amire épp ezért nem lehet még elméletet építeni (vö. Katona Péter: *A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában, Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz.)

Úgy tűnik, a visszatükrözési elmélet e vonatkozásai kérdésében Albrecht nem tudja meghaladni A. Schaff álláspontját, aki szerint „A visszatükrözési elmélet elveti mindkét szélsőséges megoldást: azt is, amely a nyelvet pusztán konvención alapuló terméknek, a nyelven kívüli tényezők hatásától függetlennek tartja, s azt is, amely a nyelv struktúrájában a valóság struktúrájának képét látja". (*Bevezetés a szemantikába*, Bp. 1968. 234. o.) Érdemes idézni Schaffnak a mondat szerepével kapcsolatos véleményét is, amihez Albrecht adott kérdésről való véleményének megítélésében nincs mit hozzátennünk: „A valóságnak a nyelvben jelentkező visszatükrözése *nem abban áll, hogy a mondat részeinek viszonyai megfelelnek a valóság elemei közti viszonyoknak* (kiemelés — *K. J.*). A valóság különböző elemekre bontása mesterséges, és az absztrakció terméke. A részekre bontás ezenkívül különbözőképpen fest a különböző nyelvekben, ami nem akadályozza sem a valóság megismerését, sem az erről való kommunikációt". (*Id. mű* 235. o.). Schaff nem egyszerűen a nyelv, hanem a *nyelv-gondolkodás*, a nyelvben, *a csak a nyelv által létező gondolkodás* visszatükröző funkciójáról beszél. Ennek értelmében nemcsak a mondat által létező ítélet (Albrechtnél *a mondat maga)*, hanem a szóban, a szó által létező *fogalom* is tükrözi a valóságot.

Ez átvezet a szorosan a visszatükrözés-problematikával kapcsolatos következő kérdéshez, a szemantika központi fogalmának, a jelentésnek a kérdéséhez. Tulajdonképpen a jelentés meghatározásától függ a nyelv visszatükrözés-funkciójával kapcsolatos minden álláspont, így Albrecht álláspontja is.

Albrecht elveti a több logikus és filozófus, többek közt Schaff és Klaus által képviselt álláspontot, amely szerint nincs külön szó-jelentés és fogalom, hanem jelentés és fogalom egybeesik. A szó vagy a morféma mint nyelvi egység a *nyelvi jelentés* hordozója, s ehhez csatlakozik egy *logikai-ismeretelméleti értelemben vett jelentés.*

Az előbbi a szó strukturális oldalaként fogható fel, s arra a szerepre korlátozódik, melyet az illető szó egy adott nyelvben tölt be, az utóbbi pedig a szó gnoszeológiai aspektusát képviseli. E megkülönböztetés egybeesik a nyelvi jelek Marty által autoszemantikus és szinszemantikus jelekre való felosztásával. A szerző idézi a fogalom és jelentés azonossága ellen Galkina-Fedoruk által felsorakoztatott érveket, pl. azt, hogy a jelentés a nyelvtörténet, a fogalom az ontogenezis során alakul ki; a jelentés lehet, a fogalom nem lehet poliszemantikus; a jelentésnek van voluntatív-emócionális komponense, a fogalom tisztán racionális; a szófaj-jelentés kapcsolat nyelvről-nyelvre más, a fogalom minden nyelvben azonos; az egyik a lingvisztika, a másik a logika és ismeretelmélet tárgya stb. (ld. 170. o.); majd bírálja Schaffot, amiért jelentés és fogalom külön tényezőként való elismerését objektív idealista felfogásnak tartja. Az itt felsorakoztatott gondolatok végeredményben azokat a hagyományos érveket képviselik, melyeket Schaff úgy bírált, hogy azon álláspont hívei, „akik vagy a fogalmat vagy a jelentést eigenpsychisch-ként kezelik, s ennek megfelelően a ‚fogalom-jelentés' pár másik tagját interszubjektive adottnak alakítják át, ténylegesen más viszonyt tartanak szem előtt: a konkrét . . . pszichikus aktus viszonyát a . . . számos tényezőből elvonatkoztató megismerő reflexió olyan alkotásaihoz, mint a fogalom vagy a jelentés". (209. o.) Úgy tűnik, Schaffnak igen nyomós az az érve, hogy „nincs külön gondolkodási folyamat és a nyelvi folyamatok átélésének külön folyamata" (206. o.), az ellenkezőnek az állításával ugyanis a fogalom önálló entitásként való tételezésének hibájába esnénk. Másfelől viszont Albrecht jogosan mutat rá, hogy Schaff pozíciójának mindenképpen van gyenge pontja, nem tudja ugyanis kikerülni ő sem autoszemantika és szinszemantika objektive fennálló különbségét, s ennek megfelelően kénytelen felvenni egy ún. grammatikai jelentést, amely viszont semmiképpen sem eshet egybe a fogalommal. Az ebből adódó dilemmát Schaff csak úgy oldhatja fel, hogy a grammatikai jelentést abszolute elválasztja *a* jelentéstől, vagyis nem sorolja egyáltalán a jelentés fogalma alá. Ez pedig kétségtelenül a különböző nyelvek történetéből vett egyszerű példákkal is könnyen cáfolható, merev szétválasztás. A lengyel filozófus tézisei e pontjának gyengesége viszont nem jelenti azt, hogy a jelentés és fogalom azonosságára vonatkozó elgondolásait az általa már figyelembe vett, sok tekintetben jogosan bírált hagyományos érveléssel megnyugtató módon el lehet utasítani. (A grammatikai jelentés és az általában vett, a fogalommal azonosított jelentés Schaffnál meglevő szétválasztása még mindig kevesebb problémát vet fel, mint a *jelentés* és *fogalom* merev szembeállítása. Ez utóbbi felfogásból a fogalom hiposztazálása, interszubjektive adottként való elfogadása következik, s ez objektív idealizmus.)

Könyve utolsó fejezetében — *Nyelvanalízis és Linguistic Philosophy* — a neopozitivizmus (főleg Carnap és Wittgenstein), illetve az újabb polgári nyelvteóriák (Katz, Chomsky stb.) nézeteit értékeli a szerző. Bírálja a neopozitivizmus igazságfogalmát, az ítéleteknek ezen igazságfogalomból adódóan tudományos kijelentésekre és értékítéletekre való felosztását, tudomány és világnézet szembeállítását. Részletesebben elemzi az értékítéletek természetét, elismerve, hogy „vannak különbségek az értékítéletek és a tiszta megismerési ítéletek között", pl. „a fa szép" és „a fa zöld" kijelentés között. (223. o.) Az előbbihez hasonlók főleg a művészet és a morál területén fordulnak elő. A művészi kijelentések esetében, pl. egy irodalmi alkotásban, nem valódi kijelentésekkel van dolgunk, de — mint mondja — „a művész vagy író eszméit mint egészet konfrontálni lehet a valósággal, és ebből le lehet vezetni a művészet igazság-funkcióját" (uo.). A kétféle ítélettípus között nincs ellentét, csupán a valóság összefüggéseinek és tárgyainak megragadásában különböznek: a morál és művészet kategóriáit ugyanis a szubjektum és objektum elválaszthatatlan egysége jellemzi. Abból a tényből, hogy a kétféle ítélettípus nem ellentétes egymással, következik művészet és tudomány szembeállításának a lehetetlensége is (ugyanakkor, amikor természetesen elismerjük a köztük fennálló tényleges különbségeket). „Tudomány és művészet vonatkozási rendszere — írja Albrecht — a valóság, vagyis a reális külvilág. Ami a művészetet és a tudományt összeköti, nem más, mint a megismerés-probléma." Ebből következtet arra, hogy „csak a marxista ismeretelmélet, a materialista visszatükrözés-elmélet alapján lehetséges a szocialista realizmus kritériumait, értékeit megalapozni és a szubjektivizmust a művészetben túlhaladni". (224. o.)

Albrecht — mint látható — nem mulasztja el, hogy megtalálja azokat a kapcsolódási pontokat, melyek a nyelvfilozófiai problematikát a valóság más területeit leíró tudományokkal, illetve egyéb visszatükrözési formákkal összekötik. Ezt az ismeretelméleti megalapozottság, a polgári nyelvfilozófiák (a két legbefolyásosabb áramlat: a neopozitivista és az analitikus

irányzat) árnyalt értékelése, a marxista filozófia előtt álló aktuális feladatok felismerése mellett műve legfőbb értékének tekinthetjük. Ugyanakkor — mint a mondottakból talán kitűnik — e mű is bizonyítja, hogy a marxista nyelvfilozófiában a legfőbb szemantikai probléma (az egyéb területek, pl. a pragmatika kidolgozatlansága mellett) nincs megnyugtatóan megoldva: gondolunk elsősorban a nyelv visszatükrözési funkciójának és a jelentésnek a kérdésére.

Kelemen János

C. Ginet: Az érzetszavak jelentéséről[1]

Néha úgy tűnhet — és a hagyományos filozófiában többen expliciten ki is mondták —, hogy azt, hogy mi egy érzéklet, csak az tudhatja, aki éppen rendelkezik vele. Ebben az esetben azonban el kellene fogadnunk azt, hogy nem tudhatjuk, hogy az az érzettípus, amelyet pl. a „viszketés" szón értünk, azonos-e azzal a típussal, amelyet mások értenek ugyanezen a szón. Mivel mi nem tudjuk másoknak, és mások sem tudják nekünk megmutatni, hogy mit értünk, illetve mit értenek a „viszketés" szón, ezért úgy tűnhet, hogy sohasem tudhatjuk más emberek érzetszavainak jelentését és mások sem a mieinkét; azaz érzetszavaink jelentése szükségképpen privát, személyes kellene hogy legyen.

A fenti érvelés — mondja Ginet —, bár szépen hangzik, de alapvetően elhibázott. Ugyanis többek között az következnék belőle, hogy abban a szituációban — és vagyük észre, hogy ez a szituáció két részből tevődik össze: egyrészt egy természetes viselkedési reakcióból, másrészt a nyelvi reakcióból, a mondatból —, amelyben egy ember búzgón dörzsöli az orrát, és kijelenti, hogy „úgy látszik, nem tudok megszabadulni ettől az átkozott viszketéstől!" és egy másik ember ugyanezt teszi, az egyik nem tudhatja, hogy mit érez a másik, miért és mire alkalmazza a mondott kifejezést. Egy ilyen következményt azonban nem lehet elfogadni, s így nem lehet elfogadni azt sem, amiből ez következnék.

A fenti hagyományos filozófiai probléma — amely az ún. privátnyelv-probléma egyik része — megoldásának kulcsa a következő kérdésben rejlik: mi teszi lehetővé, hogy a nyelv egy részlete (egy szó vagy egy hosszabb kifejezés) az érzékletek egy típusát jelentse. A mindennapos nyelv egy-egy szava, pl. „viszketés", „fájdalom", valamint a különleges érzékletek leírására szolgáló hosszabb kifejezések pl. „úgy éreztem, mintha ólomból lett volna a lábam" stb. alkotják az érzékletek vagy érzetek szótárát. A hosszabb kifejezések esetében egy dolog minden további elemzés nélkül világos: szavaiknak van egy elsődleges, olyan használatuk, melynek során nem érzetekkel kapcsoljuk össze őket, hanem a külvilág tárgyaival vagy ezek észlelhető tulajdonságaival. A másodlagos, az érzetekkel kapcsolatos használatban természetesen nem szó szerint értjük e szavakat; bizonyos esetekben valamilyen homályos hasonlóság miatt használjuk őket érzetek leírására, mint az előző példában, más esetekben pedig azért, mert elsődleges használatuk azt írja le, mi okozná normális esetben vagy mit jelezne előre a leírt érzet (pl. „sós izt érzek a számban", „hányingerem van").

Ahhoz, hogy tudjuk, miként jelentenek ezek a kifejezések érzettípusokat, nem pedig egy individuum privát érzeteit, meg kell válaszolnunk azt az általános nyelvfilozófiai kérdést, hogy miként jelentenek a szavak valamilyen tárgytípust. Ennek megválaszolásához először azt kell megvizsgálnunk, miként lehetséges az, hogy egy szó bizonyos típusú tárgyakra korrekten alkalmazható, másokra pedig nem. A válasz minden bizonnyal tartalmazza azt, hogy ehhez tudnunk kell, milyen evidencia elégséges a szó alkalmazásához, milyen procedurák vannak lefektetve az adott nyelvi gyakorlatban az illető tárgy megítéléséhez. Általában ahhoz, hogy egy terminus jelentését tudjuk, ismernünk kell azokat a szabályokat, amelyek előírják, hogyan nyerjünk a szó alkalmazása mellett vagy ellen szóló evidenciát. Néhány — de nem szükségképpen az összes — ilyen szabály minden bizonnyal definiálja is az illető tárgytípust. Ha a definiáló szabályok vagy procedurák közül valamelyik alkalmazása sikerrel jár, akkor ez a procedura vagy szabály az illető nyelvi kifejezés kritériuma lesz.

Ha ezeket az általános megfontolásokat az érzetnyelvre alkalmazzuk, akkor azt találjuk, hogy annak tudása, hogy az érzetnyelv egy kifejezése mit jelent, semmiképpen sem lehet privát és közölhetetlen dolog. *Ugyanis világosan kell látni, hogy ha egyáltalán van valamilyen procedura annak meghatározására, hogy egy érzéklet milyen típusú, akkor ennek tartalmaznia kell az*

[1] *Philosophical Review* Vol. LXXVII. 1. sz. 3—25. o.

érzékletekkel összekapcsolt „külső" tényekre való hivatkozást; olyan tényekre, amelyek az érzéklet alanyán kívüli személyek számára is elérhetők.

Ha a kritériumalkotó procedura, amelylyel a szubjektum megítéli érzékleteit, mindig csak valami privát és csak általa használható lenne, akkor ez a privátság a legvilágosabban ott lenne látható, ahol a szubjektum érzetpárok típusazonosságáról beszél (pl. „ma pont úgy fáj a fejem, mint tegnap"), de nincs olyan külső testi feltétel, természetes viselkedési reakció, amely a típusazonosság kritériumául szolgálhatna. Ilyen esetekben (pl. a színérzeteknél) a típusazonosság kritériuma a szubjektum nyelvi gondolkodása vagy hajlandósága a nyelvi gondolkodásra; az, hogy gondolkodása segítségével helyesnek tartja azt mondani, hogy érzékletei azonosak. Az „azonostípusú, azonosféle" kifejezések csak akkor alkalmazhatók az érzetekre, ha alkalmazásuk a mondott kritériummal rendelkezik. Ez a kritérium csak akkor töltheti be funkcióját, ha az érzetekkel összekapcsolt bizonyosféle külső tények azonosságkritériumokként szerepelnek más esetekben.

Az érzetek típusazonosságának kritériuma nem elégséges az érzettípusok megkülönböztetésére, másszóval: a típusazonosság kritériuma nem azonos a típus kritériumával, de nem is független tőle. Azt lehet mondani, hogy az érzetek típusainak —legalábbis a mi nyelvi gyakorlatunkban — az érzetekhez csatlakozó nyelvi és természetes reakciók az elsődleges kritériumai. A nyelvi reakciók, úgy látszik, minden nyelvi gyakorlat szükséges összetevői; míg a természetes reakciók nem látszanak azoknak. A mi nyelvi gyakorlatunkban azonban a természetes reakciók elsőrendűen fontosak, bár szám szerint nincs sok belőlük; ugyanis sokkal több egymástól különböző érzékletet lehet a nyelvvel leírni, mint ahányra különböző, szignifikáns módon reagálni lehet; általában mindannyian csak úgy válunk képessé kijelenteni, hogy bizonyos típusú érzetekkel rendelkezünk, hogy használjuk az illető érzettípushoz csatlakozó természetes reakcióinkat (pl. először vakarózunk, ha viszketést érzünk; sírunk vagy kiáltunk, ha fáj valami stb.).

Összegezve tehát: az érzékletek típusait definiáló szabályok között találhatók az érzetszavak alkalmazási kritériumai (verbális és természetes reakciók az érzetekre), ezeket nemcsak az érzéklet alanya, hanem más emberek is tudhatják, vagy tudják is. Ezzel természetesen megalapozást nyer az az állítás, hogy az érzéklettípusok specifikálásra használt szavak jelentését nemcsak a szubjektum tudhatja, hanem az adott nyelvi gyakorlatban résztvevő más személyek is.

(l. m.)

Filozófiai bibliográfia

(A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1968. első félévében az Országos Széchényi Könyvtár Külföldi Könyvek Gyarapodási Jegyzéke alapján)

I.

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

The American Philosophical Society. Year bock 1966. Philadelphia. 1967. 863 p. B 3

A modern introduction to philosophy. Readings from classical and contemporary sources. Ed. P. Edwards etc. New York—London. The Free Pr., Macmillan. 1966. XV, 797 p. (The Free Pr. textbooks in philosophy.) P 1

Bibliographia antiqua. Philosophia naturalis. Ed. R. J. Forbes. Suppl. 2. 1950—1960. Nos. 13241—15234. Leiden. Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten. 1963. 72. p. B 2

Ferrater Mora, J.: Diccionario de filosofia. 5. ed. Buenos Aires. Ed. Sudamericana. 1965. 2 db. Tom. 1. A—K. Tom. L—Z. B 2

Filoszofszkaja énciklopedija. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Szov. Énciklopedija. 1960—1967. 4 db. Tom 1. A—Didro. Tom 2. Diz"junkcija-Komicseszkoe. Tom 3. Kommunizm-Nauka. Tom 4. Nauka logiki-Szigeti. (Énciklopedii, szlovari, szpravocsniki.) B 503, D 1, G 1

Julia, D.: Dictionnaire de la philosophie. Paris. Larousse. 1964. 320 p. (Les dictionnaires de l'homme du XX. siècle.) D 1

Mourre, M.: Dictionnaire des idées contemporaines. 2. nouv. éd. mise à jour. Paris. Univ. 1966. 712 p. B 10, D 1

Nord-Sud Colloque, tenu les 16 et 17 septembre 1965 à Copenhague à l'occasion de la 8. Assemblé Générale du Con-

seil International de la Philosophie et des Sciences Humaines. Copenhague. Munksgaard. 1967. 82 p. B 965

II.

Dialektikus és történelmi materializmus

Baumgarten, A.: Vom Liberalismus und Sozialismus. Berlin. Akad.-Verl. 1967. 127 p. B 2

Bosnjak, B.—Dantine, W.—Calvez, J. Y.: Marxistisches und christliches Weltverständnis. Freiburg etc. Herder. 1966. 168 p. (Weltgespräch. Selbstkritik des 20. Jahrhunderts. Schriften 2. No. 1.) B 2

Disputation zwischen Christen und Marxisten. Hrsg. M. Stöhr. München. Kaiser. 1966. 271 p. B 2

Filoszofija esztesztvoznanija. Vüp. 1. Avtorü: L. B. Bazsenov, K. E. Morozov, M. Sz. Szluckij. Moszkva. Politizdat. 1966. 412 p. B 11

Fišer, Z.: Otázky byti a existence. Praha. Svobodne Slovo. 1967. 174 p. (Živé myšlenky 12.) B 2

Fišer, Z.: Utěcha z ontologie. Substančni a nesubstancni model v ontologii. Praha. ČSAV. 1967. 270 p. Német kiv. B 2, B 3

Gembala, R.: Práce a kultura k dialektice objektivnich a subjektivnich stránek vyvoje společnosti. Praha. ČSAV. 1965. 226 p. B 2

Glezerman, G. E.: Isztoricseszkij materializm i razvitie szocialiszticseszkogo obscsesztva. Moszkva. Politizdat. 1967. 302 p. B 2, B 3, B 12, Sz 1

Goffensefer, V. C.: Iz isztorii marksziszt-szkoj kritiki. Pol' Lafarg i bor'ba za realizm. Moszkva. Szov. Piszatel'. 1967. 449 p. B 3

Gramsci, A.: Quaderni del carcere. 4. Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno. 5. ed. Torino. Einaudi. 1964. XXII, 371 p. B 36

Gricenko, I. I.: Logicseszkoe i isztoricseszkoe; — kategorii materialiszticseszkoj dialektiki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1967. 94 p. B 2

Gulanjan, H. G.: Marksziszt-szkaja müszl' v Armenii (v konce XIX—nacsale XX veka.) Erevan. Izdat. Ajasztan. 1967. 159 p. B 2

Gulian, C. I.: Problematica omului. (Eseu de antropologie filozofică.) Bucureşti. Ed. Politică. 1966. 243. p. (Biblioteca de filozofie şi sociologie.) B 2

Händel, A.: Wahrheit — ein Problem? Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1964. 132 p. (Taschenbuchreihe unser Weltbild 28.) P 1

Haszhacsin, F. I.: Voproszü teorii poznanija dialekticseszkogo materializma. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1967. 325 p. B 2, B14

Heintel, P.: System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers. Wien—München. Oldenbourg. 1967. 412 p. (Überlieferung und Aufgabe 5.) B 2

Holz, H. H.—Kofler, L.—Abendroth, W.: Gespräche mit Georg Lukács. Reinbek b. Hamburg. Rowohlt. 1967. 133 p. B 1

Hörz, H.: Werner Heisenberg und die Philosophie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 229 p. P 1

Kommunizm i formirovanie naucsnogo mirovozzrenija maszsz. Red. E. M. Baboszova etc. Minszk. Vüsejsaja Skola. 1966. 298 p. B 2

Kosing, A.: Wissenschaftstheorie als Aufgabe der marxistischen Philosophie. Berlin. 1967. 31 p. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswissenschaften. Jg. 1967. No. 1.) B 2

Kraszin, Ju. A.: Lenin, revoljucija, szovremennoszt'. Problemü leninszkoj teorii szocialiszticseszkoj revoljucii. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 562 p. B 2

Lekovic, D.: Marksizam i filozofija. Beograd Inst. za Izuč. Radnickog Pokreta. 1967. 479 p. (Razvoj socijalisticke misli. Studije i monografije.) B 3

[Li Cu-peng] Li Tsou-peng: Un contre dix sur le plan stratégique, dix surcontre un sur le plan tactique. A propos des idées du camarade Mao Tsé-toung sur la stratégie et la tactique de la guerre populaire. Peking. Ed. en Langues Étrangères. 1966. 45 p. B 8

Lukács [Gy.] G.: Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1967. 99 p. (Soziologische Essays.) B 1

Lukács Gy.: Metafizyka tragédie. Praha· Čsl. Spisovatel. 1967. 187 p. (Dilna 27.) B 1

Lukács [Gy.] G.: Realism in our time. Literature and the class struggle. New York—Evanston. Harper and Row. 1964. 135 p. (World perspectives 33.) B 1

Makarov, A. D.: Isztoriko-filoszofszkoe vvedenie k kurszu marksziszt-szko-leninszkoj filoszofii. 2. izd. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1967. 421 p. B 3

Markov, N. V.: Cselovek i proizvodsztvo. Filoszofszko—ékonomicseszkij ocserk. Moszkva. Szov. Roszszija. 1965. 158 p. B 4

Márkus Gy.: Der Begriff des „menschlichen Wesens" in der Philosophie

des jungen Marx. — Milano. Ist. G. Feltrinelli. Annali. 7. Milano. 1965. 156—194. p. B 1

Materialism istoric. Manual. Red. C. Borgeanu etc. Bucureşti. Ed. Politică. 1967, 391 p. B 2

Metodicseszkoe poszobie po filoszofii. Dlja skol osznov markszizma—leninizma. Red A. A. Szudarikova. Moszkva. Politizdat. 1967. 301 p. B 2

Musolino, R.: Marxismo ed estetica in Italia. Palermo. Ed. Riuniti. 1963. 150p. (Enciclopedia tascabile 73.) Sz 1

L'oeuvre de jeunesse de Marx et Engels dans les études publiées de 1945 à 1963/1964. Collab. I. Mészáros, A. Oltványi. — Milano. Ist. G. Feltrinelli. Annali. 7. Milano. 1965. 215—351. p. B 1

Planty—Bonjour, G.: Les categories du materialisme dialectique. L'ontologie soviétique contemporaine. Dordrecht. Reidel. 1965. VI. 206 p. (Sovietica. Monographies de l'Institut de l'Europe Orientale à l'Université de Fribourg/Friburg/ Suisse.) Sz 1

Protiv fal'szifikatorov markszisztsztko-leninszkoj filoszofii. Red. V. A. Vazjulin etc. Moszkva. Univ. 1967. 158. p. B 2

Sztruktura i formü materii. Red. M. E. Omel'janovszkij. Moszkva. Izdat. Nauka 1967. 646 p. (Dialekticseszkij materializm i szovremennoe esztesztvoznanie.) P 1

Teziszü dokladov kafedr filoszofii i naucsnogo kommunizma k 19. Universzitetszkoj Naucsnoj Konferencii (maj 1965 goda). Red. V. A. Masz'ko. Uzshorod. Zakarpatszkaja Oblasztnaja Tip. 1965. 133 p. B 2

Urbanski, R.: Menschenbild der unwandelbaren Selbstentfremdung. Zum Versuch, die Entfremdung in eine metaphysische Kategorie umzuwandeln. Halle/Saale. 1966. 53 p. (Wissenschaftliche Beiträge der Martin—Luther-Universität. 1966/8. A. 1.) Ksz 2

Wetter, G. A.: Soviet ideology today. New York—Washington. Praeger. 1966. XII, 334 q. B 3

III.

A filozófiatörténet klasszikusai

Campanella, T.: Theologicorum liber . . ., Libr. 26. De Antichristo. Roma. Ed. Rinascimento. 1965. 166 p. (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano. Ser. 2. No. 18.) B 2

[Cusanus, Nicolaus] Nikolaus von Kues: Werke. Neuausgabe der Strassburger Drucks von 1488. Hrsg. P. Wilpert. Bd. 1—2. Berlin. De Gruyter. 1967. 2 db. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie. Bd. 5—6.) B 2

Descartes, R.: Oeuvres philosophiques. Paris. Garnier. 1963—1967. 2 db. Tom. 1. 1618—1637. Tom. 2. 1638—1642. B 10

Diogenes, O.: Fragmenta. Lipsiae. 1967. XVIII, 106 p. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana.) B 3

Empédocle, ou Le philosophe de l'amour et de la haine. Red. J. Brun. Paris. Seghers. 1966. 207 p. (Philosophes de tous les temps. 27.) B 2

[Feuerbach] Fejerbah, L.: Isztorija filoszofii. Szobranie proizvedenij v 3 tomah. Tom 1—3. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1967. 3 db. B 12

Feuerbach, L.: Kleine Schriften. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1966. 256 p. (Theorie 1/2.) B 2

Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes. Berlin. Akad. Verl. 1967. 598 p. (Philosophische Studientexte 114.) P 1

Hegel, G. W. F.: Politische Schriften. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1966. 374 p. (Theorie 1/1.) B 2

Kristeller, P. O.: Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance. — Pièces justificatives. 1. [Spagnoli, G. B.] Baptista Carmelita: Opus aureum in Thomistas. — 2. Bandellus, V. de Castronovo: Opusculum de beatitudinem. Montréal —Paris. Inst. d'Études Médiévales, Vrin. 1967. 287 p. (Conférence Albert-le-Grand 1965.) B 3

Mill, J. S.: — —' essays on literature and society. New York—London. Collier, Collier—Macmillan. 1965. 414 p. (Collier classics in the history of thought 6642.) B 3

Nietzsche. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten. Hrsg. F. Würzbach. München. 1966. 403 p. (Goldmanns gelbe Taschenbücher. 1753—54.) B 14

Nietzsche, F.: Werke in drei Bänden. Bd. 1—3. München. Hanser. 1966. 3 db. B 1050

(Plotinus) Plotin: Über Ewigkeit und Zeit. (Enneade III. 7.) Frankfurt a. M. Klostermann. 1967. 319 p. (Quellen der Philosophie. Texte und Probleme 3.) B 3

Schlechta, K.: Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden. München. Hanser. 1965. 517. p. B 1050

[Thomas v. *Aquino]:* Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Bd. 17. Buch. 2. T. Frage 34—56. Die Liebe. T. 2. Klugheit. Heidelberg, etc. Kerle etc. 1966. 616 p. B 2

Wittgenstein, L.: Schriften. Bd. 3. Wais-

mann, F.: Wittgenstein und der Wiener Kreis. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1967. 265. p. B 3

IV.

Filozófiatörténet

A history of philosophy. Ed. E. Gilson etc. Vol. 3. Moder philosophy. Descartes to Kant. By E. Gilson, Th. Langan. New York. Random House. 1965. XVII, 570 p. B 2

Adam, A.: Le mouvement philosophique dans la première moité du XVIII. siècle. Paris. Éd. d'Enseignement Supérieur. 1967. 285 p. B 3

Albrecht, E.: Vom Nutzen des Studiums der griechischen Philosophie. Berlin. Akad.-Verl. 1966. 35 p. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie de Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswissenschaften. Jg. 1966. No. 5.) B 2

Bertram, E.: Nietzsche. Versuch einer Mythologie. 8. um einen Anhang erw. Aufl. Bonn. Bouvier. 1965. 418 p. B 3

Bettoni, E.: Duns Scoto filosofo. Milano. Ed. Vita e Pensiero. 1966. VII, 290 p. B 2

Bohatec, J.: Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts. 1. Entstehung, Eigenart, Geschichte und Scholastik. Hildesheim. Olms. 1966. 158 p. B 2

De Beer, G.—Rousseau, A. M.: Voltaire's British visitors. Genève. 1967. 201 p. (Publications de l'Inst. et Musée Voltaire. Studies on Voltaire and the eighteenth century. Vol. 49.) B 2

Dilthey, W.: Leben Schleiermachers. Bd. 2. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Berlin. De Gruyter. 1966. 2 db. Halbbd. 1. Schleiermachers System als Philosophie. — Halbbd. 2. Schleiermachers System als Theologie. B 2

Ehlers, B.: Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines. München. Beck. 1966. 150 p. (Zetemata 41.) B 3

Ess, J. van: Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ici. Wiesbaden. Steiner. 1966. XV, 510 p.) Akademie d. Wissenschaften u. d. Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Komission 22.) B 3

Forni, G.: La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain. Bologna. Patron. 1965. XX. 242 p. (Scienze filosofiche.) B 2

Furley, D. J.: Two studies in the Greek atomists. Study 1. Indivisible magnitudes. Study 2. Aristotle and Epicurus on voluntary action. Princeton. Univ. Pr. 1967. 256 p. B 3

Garaudy, R.: La pensée de Hegel. Paris. Bordas. 1966. 207 p. (Pour connaitre la pensée.) B 2, B 3

Garin, E.: Storia della filosofia italiana. Vol. 1—3. Torino. 1966. 3 db. (Piccola biblioteca Einaudi 80.) B 3

Hondt, J. d'.: Hegel, philosophe de l'histoire vivante. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 486 p. (Epiméthée. Essais philosophiques.) B 2

Huch, K. J.: Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie. Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanst. 1967. 71 p. (Kritische Studien zur Philosophie.) B 2

Humbert, J.: Socrate et les petits socratiques. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 293 p. (Les grandes penseurs.) B 3

Johnson, J. W.: The formation of English neo-classical thought. Princeton. Univ. Pr. 1967. XXI, 358 p. B 3

Kasomenakés, I. S.: Zeit und Geschichte bei Origenes. Diss. Univ. München. Schön. 1967. 318. p. B 2

Kolakowski, L.: Filozofia pozytywistyczna. Od Hume' a do Kola Wiedenskiego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 238 p. (Omega 50.) B 2

Krieger, L.: The politics of discretion. Pufendorf and the acceptance of natural law. Chicago — London. The Univ. of Chicago Pr. 1965. XII, 311 p. B 2

Kurtz, P.: American thought before 1900. A sourcebook from Puritanism to Darwinism. New York—London. Macmillan, Collier—Macmillan. 1966. 448. p. (Classics in the history of thought.) B 2

Lavelle, L.: Chroniques philosophiques. Tom.? Panorama des doctrines philosophiques. Paris. Michel. 1967. 228 p. B 2

Lehner, F.: Freiheit in Wirtschaft, Staat und Religion. Die Philosophie der Gesellschaft von Charles Secrétan (1815—1895). Zürich. Orell Füssli. 1967. 207 p. (Schriften zur Philosophie.) B 2

Lonergan, B.: La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin. Paris. Beauchesne. 1967. 255 p. (Bibliothèque des archives de philosophie. N. S. 5.) B 3

Löwith, K.: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik, von Descartes bis zu Nietzsche. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1967. 252 p. B 2, B 3

M[a]cNeill, J. J.: The Blondelian synthesis A study of the influence of German philosophical sources on the formation

of Blondel's method and thought. Leiden. Brill. 1966. XVIII, 324 p. (Studies in the history of Christian thought. Vol. 1.) B 2

Makkai L.: Maschine, Mechanik und mechanistische Naturphilosophie. Über den Ursprung der wissenschaftlichen und philosophischen Revolution des 17. Jahrhunderts. — Ost und West in der Geschichte des Denkens. Berlin. 1966. 129—143. p. B 1

Makovel'szkij, A. O.: Isztorija logiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 501 p. B 3. M 1

Marszkij, I. Sz.: Filoszofija Davida Juma. Moszkva. Univ. 1967. 335 p. Sz 1

Michaud—Quantin, P.: La psychologie de l'activité chez Albert le Grand. Diss. Univ. Paris. Vrin. 1966. 266 p. B 3

Milo, R. D.: Aristotle on practical knowledge and weakness of will. The Hague—Paris. Mouton. 1966. 113 p. (Studies in philosophy 6.) B 2

Moralistes français du XVII siècle. Pascal, La Rochéfoucauld, La Bruyère. Ed. [T. G. Hatiszova] Khatissova. Moscou. Éd. du Progrès. 1967. 390 p. Sz 1

Murilio Zamora, R.: Communication y lenguaje en la filosofia de Bergson Costa Rica. Ciudad Univ. R. Facio. 1965. 129 p. (Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.) B 3

Müller, K.:- Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz. Frankfurt a. M. Klostermann. 1967. XX, 478 p. (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs. 1.) B 2

New studies in Berkeley's philosophy. Ed. W. S. Steinkraus. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1966. XIV. 199 p. B 2

[Nur'Ali-sah] Nur Ali-shah Elahi: L'ésotérisme kurde. Paris. Michel. 1966. 242 p. (Spiritualités vivantes. Ser.: Islam.) B 2

Palacz, R.: Abelard. Warszava. Wyedza Powszechna. 1966. 189 p. (Mysli i ludzie. 1. Filozofia starozytna i sredniowieczna.) B 2

Pohl, K.: Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. VIII. 79 p. (Beihefte zur Zeitschrift f. Philosophische Forschung. H. 16.) B 2

Pomeau, R.: Diderot. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 123 p. (Philosophes.) B 2

Portmann, S.: Das Böse — die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung. Diss. Bern. Univ. Meisenheim. Hain. 1966. X, 168 p. B 2

Rescher, N.: The philosophy of Leibniz. Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall. 1967. VIII, 168 p. B 3

Rodis-Lewis, G.: Descartes et le rationalisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 128 p. (Que sais-je? 1150.) B 10, B 12, Sz 1

Scharwath. A. G.: Tradition, Aufbau und Fortbildung der Tugendlehre Franz Brentanos, innerhalb seines gesamten philosophischen Schaffens. Meisenheim a. Glan. Hain. 1967. 6, 124 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 47.) B 2

Siegfried, H.: Wahrheit und Metaphysik bei Suarez. Bonn. Bouvier. 1967. VII, 195 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 32.) B 2

Stern, P. v.: Das Leib — Seele-Problem bei Immanuel Hermann Fichte. Diss. Univ. München. Frankfurt. Offsetdruck. Vogt. 1967. 226 p. B 2

Stockum, Th. C. van: Zwischen Jakob Böhme und Johann Scheffler: Abraham von Frankenberg (1593—1652) und Daniel Czepko von Reigersfeld (1605—1660). Amsterdam. Nord Holl. Uitg. Maatsch. 1967. 27 p. (Mededelingen der Koninklijke Akad. van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. N. R. 30. Deel. 1.) B 3

Studi sull'illuminismo. Ed. G. Solinas etc. Firenze. La Nuova Italia. 1966. 182 p. (Quaderni critici di storia della filozofia 1.) B 2

Tenkku, J.: Are single moral rules absolute in Kant's ethics? Jyväskyla. Jyväskylän Yliop. 1967. 31 p. (Jyväskylä studies in education, psychology and social research 14.) B 3

Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin. De Gruyter. 1967. XII. 415 p. B 2, Sz 1

Vancourt, R.: Kant. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 126 p. (Philosophes.) B 2

Vereker, Ch.: Eighteenth-century optimism. A study of the interrelations of moral and social theory in English and French thought between 1689 and 1789. Liverpool. Univ. Pr. 1967. VIII, 317 p. B 3

Vodzinszkij, E. I.: Ruszszkoe neokantiansztvo konca XIX.-nacsala XX vekov. Markszisztszko-leninszkaja kritika ontologii i gnoszeologii. Leningrad. Univ. 1966. 77 p. B 2, P 1

Volke, G. W.: Sein als Beziehung zum Absoluten, nach Thomas von Aquin. Würzburg. Triltsch. 1964. XIV, 218, 60 p. (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. N. F. 15.) B 2

Walch, J.: Bibliographie du saint-simonisme. Avec 3 textes inédits. Paris.

Vrin. 1967. 132 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie.) B 3

Watt, W. M.: Islamic philosophy and theology. Edinbugh. Univ. Pr. 1964. (Islamic surveys.) B 3

Watt, W. M.: Muslim intellectual. A study of al-Ghazali. Edinbugh. Univ. Pr. 1963. VIII, 215 p. B 3

Weier, R.: Das Thema von verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther. Münster. Aschendorff. 1967. XV. 237 p. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 2.) B 3

Wittgenstein and the problem of other minds. Ed. H. Morick. New York etc. McGraw-Hill. 1967. XXIV. 231 p. B 2

V.

Mai burzsoá filozófia

Barion, J.: Ideologie, Wissenschaft, Philosophie. Bonn. Bouvier. 1966. 245 p. M 1.

Brandenstein, B. Freiherr v.: Grundlegung der Philosophie. Bd. 5. Tatlehre. Pragmatik. Wissenschaftslehre. Theoretik. München—Salzburg. Pustet. 1967. 219 p. B 2, B 3

Chiodi, P.: Sartre e il marxismo. Milano. Feltrinelli. 1965. 215 p. (I fatti e le idee. Saggi e biografie 136.) Sz 1

Current philosophical issues. Essays in honor of Curt John Ducasse. Compil. by F. C Dommeyer. Springfield, Ill. Thomas. 1966. XXV, 3, 262 p. (American lecture series. American lectures in philosophy. Bannerstone div. No. 657.) B 2

Derrida, J.: L'écriture et la différence. Paris. Ed. du Seuil. 1967. 439 p. B 3

Eberz, O.: Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung. München—Basel. Reinhardt. 1967. 615 p. B 3

Gadamer, H. G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. erw. Aufl. Tübingen. Mohr, Siebeck. 1965. XXIX, 524 p. Sz 1

Glockner, H.: Gesammelte Schriften. Bonn. Bouvier. 1966. 2 db. Bd. 1—2. Gegenständlichkeit und Freiheit [Metaphysische Meditationen zur philosophischen Anthropologie. Bd. 3. Die ästhetische Sphäre. Studien zur systematischen Grundlegung und Ausgestaltung der philosophischen Ästhetik. B 2

Gottschalk, H.: Karl Jaspers. Berlin. Colloquium Verl. 1966. 189 p. (Köpfe des XX. Jahrhunderts. 43.) B 2

Interdisciplinary perspectives of time. Ed. E. M. Weyer. New York. 1967. 369—915. p. (Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 138. No. 2.) B 3

Jaspers, K.: Philosophische Aufsätze. München. 1967. 249 p. (Fischer Büchere 803.) B 2

Kurtz, P. American philosophy in the twentieth century. A sourcebook from pragmatism to philosophical analysis. New York—London. Macmillan, Collier—Macmillan. 1967. 573 p. (Classics in the history of thought.) B 2

Landmann, M.: Philosophische Antropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. 2. durchges. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1964. 224 p. (Sammlung Göschen 156—156 a.) B 3

Marcel, G.: Essai de philosophie concrète. Paris. Gallimard. 1967. 376 p. (Collection Idées 119.) B 2

Moser, E.: Vom geistesmenschlichen Sein. Chur. Verl. Aristarch. 1967. 300 p. B 2, B 3, D 1

Mueller, G. E.: Origins and dimensions of philosophy. Some correlations. New York N. Y. Pageant Pr. 1965. 633 p. B 2

Nicolas, J. H.: Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique. Paris. Desclée de Brouwer. 1966. 431 p. (Bibliothèque française de philosophie.) B 2

The quest for the absolute. Ed. J. Frederick etc. Chestnut Hill—The Hague. Boston College, Nijhoff. 1966. XX, 207 p. (Boston College studies in philosophy. Vol. 1.) B 2

Rothacker, E.: Probleme der Kulturanthropologie. 2. Aufl. Bonn. Bouvier. 1965. 144 p. B 14

Seidel, G. J.: The crisis of creativity. Notre Dame—London. Univ. of Notre Dame Pr. 1966. IX, 182 p. B 3

Stern, A.: Geschichtsphilosophie und Wertproblem. München—Basel. Reinhardt. 1967. 300 p. B 2

Teilhard de Chardin, P.: Az ember jövője. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 146 lev. B 1

Teilhard de Chardin, P.: Az emberi energia. São Paulo. „Ahogy lehet". 1966. 110 lev. B 1

Teilhard dè Chardin, P.: Az emberi zoológiai csoport vagy az Ember helye a természetben. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 52 lev. B 1

Teilhard de Chardin, P.: Írások a háború idejéből (1916—1919). São Paulo. A fordító soksz. 1966. 211 lev. B 1

Teilahrd de Chardin, P.: Mozgósított energiák. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 186 p. B 1

Teilhard de Chardin, P.: A múlt szemlélete. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 141 lev. B 1

Vershofen, W.: Philosophische Schriften. München. List. 1966. 712 p. B 2

Vycinas, V.: Greatness and philosophy.

An inquiry into Western thought. The Hague. Nijhoff. 1966. XII, 294 p. B 2

Weischedel, W.: Philosophische Grenzgänge. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1967. 190 p. B 2

Weiss, P.: Philosophy in process. Vol. 1. 1955—1960. Carbondale, Ill. Southern Illinois Univ. Pr. 1966. VIII, 792 p. B 2

White, A. R.: The philosophy of mind. New York. 1967. VIII, 178 p. (Random House studies in philosophy 9.) B 2

VI.

Ismeretelmélet, logika, tudományfilozófia

Ackermann, R.: An introduction to many-valued logics. London—New York. Routledge and Kegan Paul, Dover Publ. 1967. V, 89 p. (Monographs in modern logic.) B 3

Ambrose, A.: Essays in analysis. London—New York. Allen and Unwin, Humanities Pr. 1966. 262 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2

Armstrong, D. M.: A materialist theory of the mind. London. Routledge and Kegan Paul. 1968. XII, 372 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 36

Bense, M.: Semiotik. Allgemeine Theorie der Zeichen. Baden-Baden. Agis Verl. 1967. 79 p. (Internationale Reihe Kybernetik und Information 4.) B 3

Blanché, R.: La science actuelle et le rationalisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 122 p. (Initiation philosophique 78.) B 3

Bochenski, I. M. J.: Die zeitgenössischen Denkmethoden. 3. Aufl. Bern—München Frankce. 1965. 150 p. (Dalp-Taschenbücher 304.) Sz 1

Borsari, R.: Logica concreta. 2. ed. Firenze. Sansoni. 1965. 243 p. B 2

Bunge, M.: Foundations of physics. Berlin etc. 1967. XII, 311 p. (Springer tracts in natural philosophy 10.) B 4

Carnap, R.: Philosophical foundations of physics. An introduction to the philosophy of science. New York—London. Basic Books. 1966. X, 300 p. B 2

Chase, S.: Il potere delle parole. Milano. Bompiani. 1966. 329 p. (Cose d'oggi. Vol. 40.) B 313

Christensen, N. E.: On the nature of meanings. A philosophical analysis. 2. ed. Copenhagen. Munksgaard. 1965. 210 p. B 2

Dertouzosz, M.: Porogovaja logika. Moszkva. Izdat. Mir. 1967. 343 p. B 307, B 315

Dickoff, J.—James, P.: Symbolic logic and language. A programmed text. New York etc. McGraw-Hill. 1965. VI, 390 p. B 7, B 11

Dufrenne, M.: Jalons. La Hyae. Nijhoff. 1966. 221 p. (Phaenomenologica 20.) B 3

Dürr, K.: Metaphysik und wissenschaftliche Philosophie. Berlin. Duncker u. Humblot. 1967. 48 p. (Erfahrung u. Denken. Bd. 24.) B 2

Enescu, Gh.: Logică şi adevăr. Bucureşti. Ed. Politică. 1967. 279 p. (Biblioteca de filozofie şi sociologie.) B 2

Epistemology. New essays in the theory of knowledge. Ed. A. Stroll. New York etc. Harper and Row. 1967. VII, 252 p. (Sources in contemporary philosophy.) B 2

D'Espagnat, B.: Conceptions de la physique contemporaine. Les interprétations de la mécanique quantique et de la mesure. Paris. Hermann. 1965. 154 p. (Actualités scientifiques et industrielles 1320.) B 11

Étiemble, R.: Le jargon des sciences. Paris. Hermann. 1966. 178 p. (L'esprit et la main.) B 10

Faris, J. A.: Quantification theory. London. Routledge and Kegan Paul. 1964. VII, 147 p. (Monographs in modern logic.) B 2

Frontiers of modern scientific philosophy and humanism. The Athens meeting 1964. Organised by the Royal National Foundation, Athens. Amsterdam etc. Elsevier. 1966. IX, 91 p. G 1

Golovanov, V. N.: Gnoszeologicseszkaja priroda zakonov nauki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1967. 94 p. B 2, B 12, B 14, B 36, M 1

Graneri, L.: Scienza filosofia e conoscenza. Bari. Ed. Nerio. 1966. 356 p. B 2

Juhos, B.: Die erkenntnislogischen Grundlagen der modernen Physik. Berlin. Dunker u. Humblot. 1967. 247. p. (Erfahrung u. Denken 20.) B 1, B 2

Kemeny, J. G.: A philosopher looks at science. Princeton, N. J. Van Nostrand. 1966. XII, 272 p. B 11

Keyserling, A.: Der Wiener Denkstil. Mach, Carnap, Wittgenstein. Graz—Wien. 1965 123 p. (Stiasny-Bücherei. Bd. 1006.)

Kiszeleva, N. A.: Matematika i dejsztvitel'noszt'. Moszkva. Univ. 1967. 124 p. B 11

Kneebone, G. T.: Mathematical logic and the foundations of mathematics. And introduction survey. London etc. Van Nostrand. 1965. XIV, 435 p. V 1

Knowledge and belief. Ed. A. P. Griffiths. London. Oxford Univ. Pr. 1967. 169 p. (Oxford readings in philosophy.) B 36

Küng, G.: Ontology and the logistic analysis of language. An enquiry into the contemporary views on universals. Rev. ed. Dordrecht. Reidel. 1967. XI, 210 p. (Synthese library.) B 3

Logicseszkaja szemantika i modal'naja logika. Red. P. V. Tavanec. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 276 p. B 2, B 307, M 1

Logik, Automaten, Algorithmen. Von M. A. Aisermann, L. A. Gussev etc. Berlin. Akad. Verl. 1967. X, 431 p. (Elektronisches Rechnen und Regeln. Sonderbd. 3.) M 2

Logika i metodologija nauki. 4. Vszeszojuznüj Szimpozium. Kiev. Ijun' 1965 g. Red. M. É. Omel'janovszkij. Moszkva. Izdat. Mir. 1967. 339 p. B 3

Moore, G. E.: Lectures on philosophy. London—New York. Allen and Unwin, Humanities Pr. 1966. X, 197 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2

[*Narszkij*] *Narski, I. Sz.:* Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin. Dietz. 1967. 625 p. B 2, B 12, Sz 1

Picht, G.: Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit. Stuttgart. Klett. 1966. 106 p. (Versuche 6.) B 2

Pitcher, G.: Truth. New Jersey. Prentice Hall. 1964. VIII, 2, 118 p. (Contemporary perspectives in philosophy series.) B 2

Pitrat, J.: Réalisation de programmes de démonstration de théorèmes utilisant des méthodes heuristiques. Diss. 1966? 163 p. (Thèses présentées à la Faculté des Sciences de l'Université de Paris.) B 3

Ponjatie isztinü i kritika neopozitivisztszkoj koncepcii Karnapa. Red. A. Tejtel'baum. Riga. Izdat. Zinatne. 1966. 48 p. B 12

Power, H.: Experimental philosophy. In 3 books. Containing: New experiments: microscopical, mercurial, magnetical. A repr. of the 1664 ed., with the addition of — —'s notes, corrections and emendations. New York—London. Johnson. 1966. XXVII, 207 p. (The sources of science 21.) B 3

Readings in the history of philosophy. Ed. P. Edwards etc. 8. Twentieth-century philosophy. The analytic tradition. Ed. M. Weitz. New York—London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. VI, 393 p. B 2

Reenpaa, X.: Wahrnehmen, Beobachten, Konstituieren. Phänomenologie und Begriffsbestimmung der ersten Erkenntnisakte. Frankfurt a. M. Klostermann. 1967. XII, 170 p. B 3

Reitman, W. R.: Cognition and thought. An information-processing approach. New York etc. Wiley. 1966. XIII, 312 p. B 2200

Risse, W.: Bibliographia logica. Verzeichnis der Druckschriften zur Logik mit Angabe ihrer Fundorte. Bd. 1. 1472—1800. Hildesheim. Olm. 1965. 293 p. (Studien und Materialen zur Geschichte der Philosophie 1.) P 1

Risse, W.: Die Logik der Neuzeit. Bd. 1. 1500—1640. Stuttgart—Bad Cannstatt. Fromann. 1964. 573 p. (Geschichte der Logik.) Sz 1

Specht, E. K.: Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie. Berlin. De Gruyter. 1967. VIII, 155 p. B 2, Sz 1

Stepien, A. B.: O metodzie teorii poznania. Rozwazania wstepne. Lublin. 1966. 149 p. (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniw. Lubelskiego. Rozprawy Wydzialu Filozoficznego 17.) B 2

Struktur und Funktion der experimentellen Methode. Beiträge von einer Tagung des Arbeitskreises „Philosophische Probleme der Naturwissenschaften und technischen Wissenschaften" der Fachrichtung Philosophie des Instituts für Marxismus—Leninismus der Universität Rostock am 3. und 4. März 1965. Hrsg. H. Parhey etc. Rostock. Univ. 1965. 215 p. (Rostocker philosophische Manuskripte. 2.) B 3

Sullivan, M. W.: Apuleian logic. The nature sources, and influence of Apuleius's Peri Hermeneias. Amsterdam. Nort-Holland Publ. 1967. 265 p. (Studies in logic and the foundations of mathematics.) B 3

Toulmin, S. E.: The uses of arguments. New ed. London. Cambridge Univ. Pr. 1964. VI, 264 p. B 10

Weippert, G.: Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Bd. 2. Wirtschaftslehre als Kulturtheorie. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1967. 388 p. B 3

VII.

Etika

Dupréel, Eu.: Traité de morale. Tom. 1—2. Bruxelles. 1967. 2 db. (Univ. Libre de Bruxelles. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres. 33.) B 3

Fuller, L. L.: The morality of law. New Haven—London. Yale Univ. Pr. 1964. VIII, 202 p. (Storrs Lectures on Jurisprudence, Yale Law School 1963.) Sz 1.

Ghise, D.: Existentialismul francez şi problemele eticii (privire critică). Bucureşti. Ed. Ştiinţifică. 1967. 155 p. (Mica bibliotecă etică.) B 2

Henriot, J.: Existence et obligations. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 428 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 3

Jankélévitch, V.: Le pardon. Paris. Aubier, Montaigne. 1967. 216 p. (Les grands problèmes moraux 2.) B 2

Madinier, G.: La conscience morale. 5. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 120 p. (Initiation Philosophique 14.) Sz 1

Marnell, W H. Man-made morals. Four philosophies that shaped America. Garden City, N. Y. Doubleday. 1966. XIII, 412 p. B 2

Metzger, W.: Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Neudruck der Ausgabe Heidelberg 1917. Aalen. Scientia Verl. 1966. VI, 345 p. B 2

Problemi na marksizsztkata étika. Red. Sz. Angelov etc. Szofija. Izdat. BKP. 1967. 358 p. B 2

VIII.

Esztétika

Fischer, E.: Von der Notwendigkeit der Kunst. Hamburg. 1967. 250 p. (Claassen Cargo.) B 3

Gehrig, H.: Die aesthetische Erziehung im humanistischen Bildungsideal. Versuch über die Wesen einer grundlegenden Geistesbeschäftigung. Diss. Zürich. Juris-Verl. 1964. 174 p. Sz 1

Hegel, G. W. F.: Ästhetik. Bd. 1—2. 2. durchges. Aufl. Berlin—Weimar. Aufbau Verl. 1965. 2 db. P 1

Isztorija észtitiki. Pamjatniki mirovoj észteticseszkoj müszli. Red. M. F. Ovszjannikov etc. Tom 2. Észteticseszkie ucsenija 17—18. vekov. Red. V. P. Sesztakov. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1964. 834 p. B 301

Kesting, M.: Vermessung des Labyrinths. Studien zur modernen Ästhetik. Frankfurt a. M. 1965. 181 p. (Fischer Doppelpunkt 20.) Sz 1

Kucserenko, G. A.: Észteticseszkoe mnogoobrazie iszkuszsztva szocialszticseszkogo realizma. Manera, sztil', metod. Moszkva. Szov. Hudozsnik. 1966. 232 p. B 14

Kudin, V. O.: Esztetüka. 2. dop. i pererob. vüd. Küjiv. Univ. 1967. 330 p. B 3

Loszev, A. F.— Sesztakov, V. P.: Isztorija észteticseszkih kategorij. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1965. 372 p. B 3

Malügin, V. A.: O vozvüsennom v mire észtetiki. Leningrad. Lenizdat. 1966. 157 p. B 301

Mitry, J.: Esthétique et psychologie du cinéma. 2. Les formes. Paris. Univ. 1965. 446 p. (Encyclopédie universitaire 8.) B 560

Zisz', A. Ja.: Iszkuszsztvo i észtetika. Vvedenie v iszkuszsztvovedenie. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1967. 439 p. B 301

IX.

Szociológia

Abendroth, W.: Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie. Aufsätze zur politischen Soziologie. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1967. 578 p. (Soziologische Texte 47.) B 36

Anderson, W. A.: Society. Its organization and operation. Princeton, N. J. etc. 1964. XVI, 446 p. (The Van Nostrand series in sociology.) B 11

Anderski, S.: The uses of comparative sociology. Berkeley—Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. 383 p. B 10

Ansart, P.: Sociologie de Proudhon. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 223 p. (Le sociologue 9.) B 3

Aron, R.: Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber. Paris. Gallimard. 1967. 659 p. (Bibliothèque des sciences humaines.) B 2, B 9, B 10

Aron, R.: La philosophie critique de l'histoire. Essai sur un théorie allemande de l'histoire. 3. éd. Paris. Vrin. 1964. 324 p. (Bibliothèque de l'histoire de la philosophie.) B 3

Battegay, R.: Der Mensch in der Gruppe. Bd. 1. Sozialpsychologische und dynamische Aspekte. Bern—Stuttgart. Huber. 1967. 72 p. B 2

Beauvoir, S. de: Le deuxième sexe. Paris. Gallimard. 1964. 2 db. Vol. 1. Les faits et les mythes. Vol. 2. L'expérience vécue. B 2

Beiträge der Sozialwissenschaft. Bd. 1. Krieg und Frieden im industriellen Zeitalter. Hrsg. U. Nerlich. Gütersloh. Bertelsmann. 1966. 480 p. (Krieg und Frieden 6.) B 3

Benda, E.: Industrielle Herrschaft und sozialer Staat. Wirtschaftsmacht von Grossunternehmen als gesellschatspolitisches Problem. Göttingen. Vandehoeck u. Ruprecht. 1966. 622. p. B 12

Bennis, W. G.: Changing organizations. Essay on the development and evolution of human organization. New York etc. 1966. XI, 223 p. (McGraw-Hill series in management.) B 4, B 2200

Berelson, B. R.—Lazarsfeld, P. F.—Mac Phee, W. N.: Voting. A study of opinion formation in a presidential campaign. Chicago—London. Univ. of Chicago Pr. 1966. XX, 395 p. (Phoenix books 244.) B 2, B 3, P 1

Black, C. E.: The dynamics of modernization. A study in comparative history. New York etc. Harper and Row. 1966. X, 207 p. B 2

Bollhagen, P.: Gesetzmässigkeit und Gesell-

schaft. Zur Theorie gesellschaftlicher Gesetze. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1967. 274 p. B 3, B 10

Bollhagen, P.: Interesse und Gesellschaft. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1967. 109 p. (Taschenbuchreihe Unser Weltbild. Bd. 47.) B 2, B 10, B 12

Boudon, R.: L'analyse mathématique des faits sociaux. Paris. Plon. 1967. 464 p. (Recherches en sciences humaines 21.) B 3

Bourdieu, P.—Passeron, J. C.: Les héritiers. Les étudiants et la culture. Paris. Les Ed. de Minut. 1966. 189 p. (Le sens commun.) B 10

Burrow, J. W.: Evolution and society. A study in Victorian social theory. Cambridge. Univ. Pr. 1966. XVII, 295 p. B 2

Capell, A.: Studies in socio-linguistics. London etc. Mouton. 1966. 167 p. (Janua linguarum. Ser. minor. 46.) Sz 1

Cohen, A. K.: Deviance and control. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1966. VII, 120 p. (Foundations of modern sociology series.) B 585

Dumont, L.: Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes. Paris. Gallimard. 1966. 445 p. (Bibliothèque des sciences humaines.) B 3

Duric, M.: Sociologija Maksa Vebera. Zagreb. 1964. 382 p. (Matica Hrvatska. Socioloska hrestomatija 6.) B 11

Durkheim, E.: Textes choisis. Bruxelles. Labor. 1967. 102 p. (Problèmes 1.) B 10

Duverger, M.: Méthodes des sciences sociales. 3. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. VII, 501 p. (Thémis.) D 1

Empirical sociology in Poland. Prep. J. Szczepanski. Warsaw. Polish Sciences Publ. 1966. 150 p. B 9

Formalisierte Modelle in der Soziologie Hrsg. R. Mayntz. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1967. 260 p. (Soziologische Texte 39.) B 10

Friedmann, G.: Sept études sur l'homme et la technique. Paris. Gonthier. 1966. 214 p. (Bibliothèque Méditations 52.) B 2

Galtung, J.: Theory and methods of social research. Oslo etc. Universitsforl. 1967. 534 p. B 2200

Game theory and related approaches to social behavior. Ed. M. Shubik. New York etc. Wiley. 1964. XI, 390 p. B 2200

Goodman, M. E.: The individual and culture. Homewood. 1967. XI, 265 p. (The Dorsey series in anthropology and sociology.) B 2

Grazia, A. de: The elements of political science. Vol. 1. Political behavior. New rev. ed. New York—London. The Free Pr., Collier—Macmillan. 1966. 388 p. (Free Press paperbacks.) Sz 1

Gurvitch, G.: Les cadres sociaux de la connaissance. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. VIII, 313 p. (Bibliothèque de sociologie contemporaine.) B 9, B 301

Habermas, J.: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 2. durchges. Aufl. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1965. 310 p. (Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft. Bd. 4.) B 675

Halbwachs, M.: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart. Enke. 1967. XII, 163 p. B 9, P 1

Hall, D. M.: Dynamics of group action. 3. ed. Danville, Ill. The Interstate Pr. 1964. 243 p. B 7

Handbook of modern sociology. Ed. R. L. Faris. Chicago. 1964. VIII, 1088 p. (Rand McNally sociology series.) B 2200

Hofstaetter, P. R. Einführung in die Sozialpsychologie. 4. neubearb. Aufl. Stuttgart. 1966. 511 p. (Kröners Taschenausgabe. 295.) B 2, P 1/1

Homans, G. C.: Theorie der sozialen Gruppe 3. Aufl. Köln—Opladen. Westdtsch. Verl. 1968. 450 p. B 675

Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Hrsg. K. Lenk. 3. Aufl. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1967. 464 p. (Soziologische Texte. Bd. 4.) B 11

Illuminati, A.: Sociologia e classi sociali. Torino. Einaudi. 1967. 140 p. (Saggi 399.) B 10

Jugend in der modernen Gesellschaft. Hrsg. L. v. Friedeburg. 2. Aufl. Köln—Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1965. 564 p. (Neue wissenschaftliche Bibliothek. 5. Soziologie.) B 14

Klages, H.: Rationalität und Spontaneität. Innovationswege der modernen Grossforschung. Gütersloh. Bertelsmann. 1967. 156 p. (Wissenschaftstheorie. Wissenschaftspolitik. Wissenschaftsgeschichte 4.) B 3

Kohout, J.: Sociologie a řízeni ekonomiky. Praha. Vyd. Práce. 1967. 153 p. (Člověk a práce 1.) B 10

Kulturanthropologie. Hrsg. W. E. Mühlmann etc. Köln—Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1966. 434 p. (Neue wissenschaftliche Bibliothek 9. Soziologie.) B 3, B 14, B 36

Lemert, E. M.: Human deviance, social problems, and social control. Englewood Cliffs, N. J. 1967. VIII, 211 p. (Prentice-Hall sociology series.) B 585

Lerner, D.: The passing of traditional society. Modernizing the Middle East. New York—London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1965. XIII, 466 p. B 3

Lévi-Strauss, C.: The savage mind. Chicago.

Univ. Pr. 1966. XII, 290 p. (The nature of human society series.) B 36

Lévy, A.: Psychologie sociale. Tom. 1—2. Paris. Dunod. 1965. 2 db. (Organisation et sciences humaines 5.) B 12

Lewin, K.: Field theory in social science. Ed. D. Cartwright. London. Tavistock. 1963. XX, 346 p. D 1

Loewenstein, R. M.: Psychoanalyse des Antisemitismus. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1967. 173 p. E 1

Loomis, Ch. P.—Loomis, Z. K.: Modern social theories. Selected American writers. 2. repr. ed. Princeton, N. J. etc. 1967. XXIV, 800 p. (The Van Nostrand series in sociology.) B 11

Luhmann, N.: Grundrechte als Institutionen. Ein Beitrag zur politischen Soziologie. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 233 p. (Schriften zum öffentlichen Recht. Bd. 24.) B 2/89

MacClelland, D. C.: Die Leistungsgesellschaft. Psychologische Analyse der Voraussetzungen wirtschaftlicher Entwicklung. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 405 p. B 751

MacIver, R. M.—Page, Ch. H.: Society. An introductory analysis. London etc. Macmillan. 1965. XVII. 697 p. (Paperback 6.) B 10, P 1

Malewska, H.: Kulturowe i psychospoleczne determinanty zycia seksualnego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1967. 257 p. B 3

Mann, J.: Changing human behavior. (The 1. comprehensive account of modern scientific explorations into the alteration and enhancement of human behavior.) New York. Scribner. 1965. XI, 235 p. V 1

Mannheim, K.: Wissenssoziologie. Auswahl auds dem Werk. Berlin—Neuwied. Luchterhand. 1964. 750 p. (Soziologische Texte. Bd. 28.) B 11

Mayz Vallenilla, E.: Del hombre y su alienacion. Caracas. Inst. Nacional de Cultura y Bellas Artes. 1966. 121 p. (Pensamiento y verdad.) B 2

Michel, A.—Texier, G.: La condition de la Française d'aujourd'hui. Genève. Gonthier. 1964. 2 db. Tom. 1. Mythes et réalités. Tom. 2. Les groupes de pression. Perspectives nouvelles. (Collection femme 1—2.) B 10

Moore, B. jr.: Political power and social theory. New York. Harper and Row. 1965. XII, 243 p. (Harper torchbooks. 1221. The academy library.) B 2/89

Moore, B.: Zur Geschichte der politischen Gewalt. Drei Studien. Frankfurt a. M. 1966. 122 p. (Edition Suhrkamp 187.) B 10

Murphy, G.: Personality. A biosocial approach to origins and structure. New York —London. 1966. XIV, 999 p. B 2

Mühlmann, W. E.: Max Weber und die rationale Soziologie. Tübingen. Mohr. 1966. 60 p. (Heidelberger Sociologica 3.) B 2/89, B 3, B 12

Neisser, H.: On the sociology of knowledge. An essay. New York. Heineman. 1965. 151 p. B 2

Pareto, V.: Scritti sociologici. Torino. Unione Tip., Ed. Torinese. 1966. 1233 p. (Classici della sociologia.) B 3

Le partage des bénéfices. Expansion et inégalités en France. Par Darras etc. Paris. Les Éd. de Minuit. 1966. 444 p. (Les sens commun.) B 10

Perrin, G.: Sociologie de Pareto. Diss. Univ. Lausanne. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 248 p. B 2

Plamenatz, J.: Man and society. A critical examination of some important social and political theories from Machiavelli to Marx. Vol. 1—2. London. Longmans. 1966. 2 db. Sz 1

Political sociology. Selected essays. Ed. L. A. Coser. New York etc. Harper and Row. 1967. V, 274 p. (Harper torchbooks). (The contemporary essays series.) B 8, B 12, B 301

Political systems and the distribution of power. (This volume derives from material presented at a Conference on „New Approaches in Social Anthropology", held at Cambridge, 24—30 June 1963.) London. Tavistock Publ. 1965. XLII, 142 p. (Association of Social Anthropologists monographs 2.) B 2/89

Preston, N. S.: Politics, economics and power. Ideology and practice under capitalism, socialism, communism, and fascism. New York—London. Macmillan, Collier—Macmillan. 1967. XIV, 242 p. B 655

Problems in social psychology. Ed. C. W. Backman etc. New York etc. McGraw-Hill. 1966. XII, 481 p. B 2200

Radcliffe-Brown, A. R.: Method in social anthropology. Chicago—London. Univ. of Chicago Pr. 1966. XXI, 188 p. Sz 1

Read, H.: Art and alienation. The role of the artist in society. London. Thames and Hudson. 1967. 176 p. B 194

Readings in mathematical social science. Ed. P. F. Lazarsfeld etc. Chicago. Science Research Assoc. 1966. 371 p. B 3

Religionssoziologie. Hrsg. F. Fürstenberg. Neuwied a. Rh. — Berlin. Luchterhand. 1964. 463 p. (Soziologische Texte 19.) B 11

Ritchie, O. W.—Koller, M. R.: Sociology of childhood. New York. Appleton. 1964. X, 333 p. (Sociology series.) B 7

Social structure and mobility in economic

development. Ed. N. J. Smelser etc. Chicago. Aldine. 1966. IX, 399 p. B 9

La sociologie en URSS. Rapports des membres de la délégation soviétique au VI. Congrès internat. de sociologie. Moscou. Ed. du Progrès. 1966. 319 p. B 10

Sorm, F.: Science in a socialist society. Notes on the social function of science and on scientific and research policy. Prague. CSAV. 1967. 94 p. B 3

Soziologie und moderne Gesellschaft. Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages 20—24. Mai 1959 in Berlin. Deutsche Gesellschaft für Soziologie 1909—1959. Red. A. Busch. 2. Aufl. Stuttgart. Enke. 1966. VIII, 249 p. Sz 1

Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen. 3. Aufl. Frankfurt a. M. Europäische Verl. 1967. 181 p. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie. 4.) B 323

Touraine, A.: La conscience ouvrière. Paris. Éd. du Seuil. 1966. 397 p. B 10

Weber, M.: Rechtssoziologie. 2. überarb. Aufl. Neuwied a. Rh.—Berlin. Luchterhand. 1967. 451 p. (Soziologische Texte. Bd. 2.) B 323

Wiatr, J. J.: Spoleczenstwo. Wstep do socjologii systematycznej. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 517 p. B 9

Wiseman, H. V.: Political systems. Some sociological approaches. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. X, 254 p. B 2/89

Wittkower, R.— Wittkower, M.: Künstler, Aussenseiter der Gesellschaft. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. XII, 320 p. B 11

Zaleznik, A.— Moment, D.: The dynamics of interpersonal behavior. New York etc. Wiley. 1967. IX, 520 p. B 2200

Csillag Lászlóné

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 2/89	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Jogi Kari Könyvtár. 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 7	Országos Pedagógia 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—7.
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 36	Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete. V. Nádor u. 18.
B 194	Corvina Kiadó. V. Váci u. 12.
B 301	Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézet Eötvös Könyvtár. XI. Ménesi út 11—13.
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 Központja. I. Úri u. 49.
B 323	Magyar Tudományos Akadémia Szociológiai Kutató Csoport. I. Úri u. 49.
B 503	Kertészeti és Szőlészeti Főiskola. XI. Ménesi út 44.
B 560	Magyar Filmtudományi Intézet és Filmarchívum. XIV. Népstadion út 97.
B 585	Országos Kriminalisztikai Intézet. XII. Maros u. 6/a.
B 655	Konjunktúra és Piackutató Intézet. V. Rosenberg hp. u. 17.
B 675	MSZMP Központi Pártfőiskola Könyvtára. XIV. Ajtósi Dürer sor 21.
B 751	Pénzügyminisztérium. V. József nádor tér 2—4.
B 965	Szépművészeti Múzeum. XIV. Dózsa György út 41.
B 1050	Gondolat Könyvkiadó. VIII. Bródy Sándor u. 16.
B 2200	Országos Vezetőképző Központi Tudományos Tájékoztató Szolgálata. VIII. Könyves Kálmán krt. 48—52.

VIDÉK

D 1	Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára. Debrecen.
D 1/10	Kossuth Lajos Tudományegyetem. Romanisztikai Tanszék. Debrecen.
E 1	Megyei Könyvtár. Eger. Kossuth Lajos u. 16.
G 1	Agrártudományi Egyetem Központi Könyvtára. Gödöllő.
Ksz 2	Agrártudományi Főiskola. Keszthely. Deák Ferenc u. 16.
M 1	Nehézipari Műszaki Egyetem. Miskolc. Egyetemváros.
M 2	II. Rákóczi Ferenc Megyei Könyvtár. Szabadság tér 3.
P 1	Pécsi Tudományegyetem Könyvtára. Pécs. Leonardo da Vinci u. 13.
P 1/1	Pécsi Tudományegyetem. Állam- és Jogtudományi Kar. Történeti Tanszék. Pécs. 48-as tér 1.
Sz 1	József Attila Tudományegyetem Könyvtára. Szeged. Dugonics tér 13.
V 1	Vegyipari Egyetem. Veszprém. Schönherz Zoltán u. 12.

E szám szerzői:

Hermann István kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Kiss Artúr kandidátus, egyetemi tanár, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének vezetője,
G. Havas Katalin kandidátus, az ELTE Filozófia tanszékének docense,
Kolosi Tamás egyetemi hallgató,
Erdélyi Ágnes, a *Társadalmi Szemle* tudományos gyakornoka,
Vas Ida, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Barlay László egyetemi hallgató,
Katona Péter kandidátus, a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékének docense,
Jerży Wiatr (Lengyelország),
Falus Róbert kandidátus, az ELTE Görög—latin tanszékének docense,
Nagy Lajos Géza, az MSZMP Komárom megyei pártbizottsága oktatási igazgatósága filozófia tanszékének vezetője,
Wirth Ádám kandidátus, a *Valóság* főszerkesztője,
Galla Endre kandidátus, az ELTE Kínai és kelet-ázsiai tanszékének docense,
Szerdahelyi István lexikonszerkesztő,
Ruzsa Imre, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Kelemen János tudományos gyakornok a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékén,
Csillag Lászlóné, az Országos Széchényi Könyvtár munkatársa.

ÚJ KÖNYVEK

Bergson, Henri: A nevetés. Gondolat. 164. o. (Gondolkodók) 18 Ft.

Blanqui, Auguste válogatott művei. (Vál., bev., jegyz. Jemnitz János) Gondolat. 337 o. 3 t. 25 Ft.

A *dialektikus* materializmus válogatott kérdései. 1. rész. Jegyzet a filozófia szakosító hallgatói részére. Kossuth K. Soksz. Ü. 221 o. (MSzMP Marxizmus—leninizmus esti egyetemek) 15 Ft.

Elekes Lajos: Történelmi ismeret — szocialista tudat. Akad. K. 217 o. (Társadalomtudományi kismonográfiák 6.) 20 Ft.

Fenyő István: Két évtized. Tanulmányok és kritikák. (1957—1967., 1938—1948.) Magvető. 616 o. (Elvek és utak) 34 Ft.

Földes Károly: A szocialista tulajdon és az árutermelés. Kossuth K. 423 o. 39 Ft.

Hermann István: Kant teleológiája. Akad. K. 337 o. 50 Ft.

Jánossy Lajos: Relativitáselmélet és fizikai valóság. 2. kiad. Gondolat. 328 o. 28 Ft.

Lederer Emma: A történelem tudományossága. (Egyes történelmi irányzatok bírálata) Akad. K. 103 o. (Társadalomtudományi kismonográfiák 5.) 10 Ft.

Lenin, V. I. összes művei 16. köt. 1907. jún. — 1908. márc. 2. kiad. Kossuth K. XXII, 627 o. 30 Ft.

A *Magyar* Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1963—1966. (Szerk. Vass Henrik) Kossuth K. 590 o. 62 Ft.

Platon: Az állam. Részletek. Vál., bev., jegyz. Sándor Pál. Gondolat. 287 o. (Gondolkodók) 25,50 Ft.

Platonov, Konsztantin Konsztantinovics: A vallás lélektana. Kossuth K. 230 o. 22 Ft.

Quine, Willard Van Orman: A logika módszerei. (Jegyz., [kiad.] Ruzsa Imre) Akad. K. 339 o. 48 Ft.

Riesman, David: A magányos tömeg. Közg. és Jogi K. VI, 399 o. 42 Ft.

Sándor Pál: A magyar filozófia vázlatos története. 1. rész. Kezdettől 1900-ig. Tankönyvk. (ELTE Bölcsészeti Kar.) 18 Ft.

Spinoza, B.: Etika. (Utószó: Heller Ágnes. 2. kiad.) Helikon. 378 o. 53 Ft.

A *szocializmus* politikai gazdaságtana. (Főiskolai) tankönyv. (Szerk. Berei Andor, Háy László stb. 2. kiad.) Kossuth K. 556 o. 32 Ft.

Világnézetünk alapjai a középiskolák IV. osztálya számára. (Készült a művelődésügyi miniszter rendeletére az MM Közoktatási Főosztálya és az Országos Pedagógiai Intézet irányításával Dankovics László, Harsányi Iván, Varga Dénesné, Zrinszky László munkájával. Tankönyvk. 355 o. 18 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1968. IX. 18. — Példányszám: 1900 — Terjedelem: 15,05 (A/5) ív

68.66307 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Иштван Херманн: Категория тотальности 1
Артур Кишш: К определению функций государства 23
Каталин Г. Хаваш: Анализ отношений между высказываниями методами математической логики 37
Тамаш Колоши: Об основных специфических чертах драмы 51
Агнеш Эрдеи: Препозитивистские тенденции философии Кондильяка 59

ДИСКУССИЯ

Ида Ваш: О моральном миссии философа 75
Ласло Барлаи: Философское мышление или философствующая эссеистика? 85
Петер Катона: О понятии философия 103

ОБОЗРЕНИЕ

Йерзи Виатр: О необходимости критики современного антикоммунизма 110

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

О методических выводах одного доклада об Аристотеле *(Роберт Фалуш)* 117
Эрик Мольнар: Союзная политика марксизма 1848—1889 гг. *(Лайош Геза Наґь)* .. 127
Ференц Текеи: К теории общественных форм *(Адам Вирт)* 135
Роже Гароди: Китайский вопрос *(Эндре Галла)* 139
Эссе и идеи *(Иштван Сердахеи)* 142
Андраш Адам: Функции истинности и проблема их реализации *(Имре Ружа)* .. 148
Очертания одной марксистской философии языка *(Янош Келемен)* 152
С. Жине: О значении слов-ощущений *(м. л.)* 156
Философская библиография (Новые приобретения библиотек в Венгрии в первой головине 1968 г. *(Ласлоне Чиллаг)* 157

CONTENTS

ESSAYS

István Hermann: The Category of Totality 1
Artur Kiss: To the Definition of the Functions of the State 23
Katalin G. Havas: The Study of Relations between Propositions by Methods of Mathematical Logic 37
Tamás Kolosi: The fundamental Characteristics of the Drama 51
Ágnes Erdélyi: Prepositivist Tendencies in Condillac's Philosophy 59

DISCUSSION

Ida Vas: On the moral Mission of the Philosopher 75
László Barlay: Philosophical Thinking or Philosophizing Dealings in Essays? 85
Péter Katona: On the Concept of Philosophy 103

OBSERVER

Jerży Wiatr: On the Necessity of Criticism of contemporary Anti-communism 110

REVIEW AND CRITICISM

Ex Methodological Lessons of a Paper on Aristotle *(Róbert Falus)* 117
Erik Molnár: The Policy of Alliance of the Marxism 1848—1889 *(Géza Lajos Nagy)* 127
Ferenc Tőkei: To the Theory of Social Forms *(Ádám Wirth)* 135
Roger Garaudy: The Chinese Question *(Endre Galla)* 139
Essays and Ideas *(István Szerdahelyi)* 142
András Ádám: Truth Functions and the Problem of their Realization by Two-terminal Graphs *(Imre Ruzsa)* 148
Outlines of a Marxist Philosophy of Language *(János Kelemen)* 152
C. Ginet: How Words Mean Kinds of Sensations *(m. l.)* 156
Philosophical Bibliography (New Acquisitions of Hungarian Libraries in the First Half of 1968) *(Mrs. L. Csillag)* 157

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

István Hermann: La catégorie de la totalité 1
Artur Kiss: Pour une définition des fonctions de l'Etat 23
Katalin G. Havas: Analyse des rapports entre jugements à l'aide des méthodes de la logique mathématique 37
Tamás Kolosi: De la spécificité fondamentale du drame 51
Ágnes Erdélyi: Tendences prepositivistes dans la philosophie de Condillac 59

DISCUSSION

Ida Vas: De la mission morale du philosophe 75
László Barlay: Pensée philosophique ou cultivation d'essais philosophisants? 85
Péter Katona: Du concept de la philosophie 103

LA VIE SCIENTIFIQUE

Jerzy Wiatr: De la nécessité de la critique de l'anticommunisme contemporain 110

REVUE ET CRITIQUE

De certaines leçons méthodologiques d'une thèse sur Aristote *(Róbert Falus)* 117
Erik Molnár: La politique d'alliance du marxisme 1848—1889 *(Géza Lajos Nagy)* 127
Ferenc Tőkei: Contribution à la théorie des formations sociales *(Ádám Wirth)* 135
Roger Garaudy: Le problème chinois *(Endre Galla)* 139
Essais et idées *(István Szerdahelyi)* 142
András Ádám: Fonctions de véracité et leur réalisation par la voie de graphiques bipolaire *(Imre Ruzsa)* 148
Esquisse d'une philosophie marxiste du langage *(János Kelemen)*. 152
C. Ginet: De la signification des mots au niveau de la sensation *(m. l.)* 156
Bibliographie philosophique (Nouvelles acquisitions des bibliothèques de Hongrie dans la première moitié de 1968 *(Mrs. L. Csillag)* 157

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.