

a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA



FŐSZERKESZTŐ  
SZIGETI JÓZSEF

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM  
3. SZÁM  
1969



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

## *A tartalomból:*

ERDEI LÁSZLÓ

**A fogalom dialektikájához**

RIPP GÉZA

**Tudományos szocializmus vagy  
„humanista szocializmus”**

KELEMEN JÁNOS

**Strukturalizmus kontra antropológia**

SZECSKŐ TAMÁS

**Kommunikáció-kutatás  
és a strukturalizmusok**

E. M. CSUDINOV

**Az idő geometriai modellálása  
a relativitáselméletben**

# 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 ANDRÁS  
GYÖRGY, SZABÓ GÁBOR, SZIGETI JÓZSEF, VAJDA MIHÁLY, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

## TARTALOMJEGYZÉK

### TANULMÁNYOK

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Erdei László</i> : A fogalom dialektikájához .....                               | 397 |
| <i>Ripp Géza</i> : Tudományos szocializmus vagy „humanista szocializmus” .....      | 437 |
| <i>Kelemen János</i> : Strukturális kontra antropológia .....                       | 467 |
| <i>Szecekső Tamás</i> : Kommunikáció-kutatás és a strukturálisizmusok .....         | 494 |
| <i>E. M. Csudinov</i> : Az idő geometriai modellálása a relativitáselméletben ..... | 516 |

### AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Bíró Gábor</i> : A Heisenberg-féle határozatlansági összefüggések pozitív filozófiai tartalmáról ..... | 527 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### FIGYELŐ

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jan Guranowski</i> : Voltaire a dogmatikus vallások antihumanizmusáról ..... | 533 |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|

### VITA

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Szigetvári Sándor</i> : A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójáról .....                   | 543 |
| <i>Simon Endre</i> : A plátói <i>Prótágorasz</i> polisz-mitoszának egy újfajta értelmezéséről ..... | 549 |

### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>J. Ponomarjov</i> : Pszichikum és intuíció ( <i>Újhelyi Gabriella</i> ) ..... | 552 |
| <i>Willard van Orman Quine</i> : A logika módszerei ( <i>Urbán János</i> ) ..... | 554 |
| <i>David Riesman</i> : A magányos tömeg ( <i>Kiss J. László</i> ) .....          | 556 |
| Nyilatkozat ( <i>Barlay László</i> ) .....                                       | 558 |

A szerkesztőség címe:

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

A kiadóhivatal címe:

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

*Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.*

# TANULMÁNYOK

## A fogalom dialektikájához

ERDEI LÁSZLÓ

### 1.

Vizsgálódásaink tárgya, egyben *objektív* alapja a fogalomalkotás folyamata, illetve maga a fogalom. Vizsgálódásaink célja mindenekelőtt a fogalomalkotó folyamat, a fogalom *logikai* struktúrájának feltárása. Ezzel együtt azonban a formális és a dialektikus logika különbségének tárgyunk dialektikus logikai elemzésére támaszkodó demonstrálása. — A fogalomalkotás folyamata, a fogalom az utóbbira kiválóan alkalmas, mert, mint csepp a tengert, a logika egész problematikáját és e problematika dialektikus megoldási módját nemcsak tartalmazza, hanem mintegy a gyökerénél való megragadását is lehetővé teszi.

A fogalomalkotás folyamatát, illetve a fogalmat legegyszerűbb, legközségesebb, legmindennapibb formájában vesszük alapul, mert céljaink szempontjából nézve ebben a *kezdetiségükben* lépnek eléink a legmegfelelőbb alakban.<sup>1</sup> Továbbá: a fogalom dialektikus logikai elméletéből itt csupán a legalapvetőbb mozzanatok feltárására szorítkozhatunk. Ezért nem térünk ki azokra az igen lényeges különbségekre sem, amelyek álláspontunk és Hegel álláspontja között ebben a kérdésben vannak; általában mellőzzük Hegel kritikai elemzését. A kutatásnak ebben a szakaszában ti. — érthetően — *maga a dolog* kell hogy a középpontban álljon.

### 1. A formális fogalom

#### 2.

1. Az ember mindig és mindenhol meghatározott környezettel rendelkezik; ez — beleértve őt magát is — *világa*. A gondolkodó tevékenység azonban *nem közvetlenül* vonatkozik e világra. Ami a gondolkodás számára *legközvetlenebbként* van, az tevékenységének készen talált objektuma: az az *érzéki gyakorlat vagy érzéki anyag*, az az *érzéki összkép, összbenyomás*, amelynek alakjában a világ a tudatban a *legközvetlenebb* módon megtestesül.

2. Itt *két* világosan megkülönböztetendő dologról van szó. Az egyik: a tudatban készen talált érzéki anyag, amely az önmagában vett gondolkodó tevékenység *objektuma, alapja*. A másik: ennek az objektumnak a *forrása*, az ún. *objektív valóság*.

Természetesen a megismerés, de a logika számára sem közömbös, hogy objektuma végső forrását tekintve honnan származik; hogy az érzéki anyag

<sup>1</sup> Vö. Leninnek a kezdet természetére vonatkozó megállapításaival. *Filozófiai Füzetek. Művei*. 38 köt. Bp. 1961. 348–350. o.

vajon kép-e, vagy netán valami eredeti. A kérdés megválaszolása azonban nem szigorú értelemben vett logikai feladat. Ezért itt e problémát eldöntöttnek tekintjük, ahogyan valamilyen elméletre támaszkodva eldöntöttnek tekintti minden logikus, aki csupán szűkebb értelemben vett logikai problémákkal foglalkozik. Azonosítva tehát magunkat a *marxista-leninista dialektikus materializmus* felfogásával, arra az álláspontra helyezkedünk, hogy az érzéki kép, a tudatban mintegy készen talált érzéki gyakorlat, érzéki anyag végső soron a tudattól, de legalábbis az *adott objektumra irányuló tudati tevékenységtől* magától függetlenül létező objektív valóság „lenyomata” fejünkben.

3. A gondolkodás egyedül közvetlen objektuma tehát a fejünkben mintegy készen talált érzéki gyakorlat, érzéki anyag. Következésképpen amennyiben egyáltalában fogalmat akarunk alkotni, úgy önmagában vett gondolkodó tevékenységünket, értelmünket *vonatkoztatnunk* kell az éppen kiválasztott érzéki anyagra: a fogalmat az érzéki anyag *alapján*, az érzéki anyag gondolati feldolgozásának az eredményeként alkotjuk meg.

E talán kissé bonyolult hangzó ténykedés egy jól ismert és magában igen egyszerű (vagy legalábbis egyszerűnek látszó) műveletet takar. Tegyük fel, hogy szobánkban egy (számunkra ismeretlen) embert találunk. Vele kapcsolatos első feladatunk ezáltal máris adva van: be kell sorolnunk az objektumoknak abba az osztályába, amelybe természete alapján egyáltalában besorolható. Minthogy pedig az ehhez szükséges eszközökkel, gyakorlatlalt rendelkezünk, a feladat elvégzése nem jelent különösebb problémát. Sőt, voltaképpen elvégezzük, mielőtt bármiféle tudatos ténykedésre jutnánk, amennyiben érzékelve az objektumot, rögtön és azonnal elgondoljuk: „ember”.

4. Világos: érzéki anyag jelenléte nélkül nincs megfelelő fogalom, hiszen nélküle róla nem gondolkodhatunk. Hogy tehát az előbbi besorolást elvégezhessük, előbb, amint leírásunk tanúsítja, legalábbis szemlélnünk kell az objektumot. De az érzéki anyag akkor is alapja a megfelelő fogalom megalkotásának, ha nem éppen szemlélt, felfogott, hanem emlékezetben rögzített, megőrzött, netán teljes-tökéletesen öntudatlanul felhasznált vagy más által közvetített érzéki anyag. A lényeges csak az, hogy a fogalomalkotás közvetlen alapja *mindig* a tudatban valamilyen módon készen talált érzéki anyag.

Továbbá: nem szükséges, hogy a választott objektum olyan „egyszerű” egyediség legyen, amilyen *egy* ember. Vehetjük pl. tágabb környezetünket, hazánkat, s ennek alapján, mondjuk, a „szocialista társadalom” fogalmát; vagy még átfogóbb objektumok fogalmát, amilyen mondjuk az „elektro-mágneses erőtér”, a „mindenség” stb. Minthogy azonban az a dialektika, amelyet tárgyalni kívánunk, valamilyen módon *bármely* fogalomról igaz, a logikai problematikát valamely „egyszerű” egyedi fogalmának az elemzése során jobban megérthetjük.

5. Maga a fogalomalkotás művelete, főbb fázisait tekintve, így *vázolható* fel:

a) A kiindulópont a *készen talált* érzéki anyag, amely közelebből az érzéki sokféleség mint olyan. Az objektum ugyanis közvetlenül így *van* számunkra egyáltalában.

b) Minthogy az érzéki anyag *sokféleség*, a maga differenciált egészében ögtön és azonnal nem gondolható el. Következésképpen *elvonatkoztatás* megy

végbe: elszakadunk az érzéki anyagtól. De egyrészt az érzéki anyagtól való abszolút elszakadás lehetetlen, másrészt az elszakadásnak mindig *tendenciája* van: az elvonatkoztatás a sokféleségnek a meghatározott természetét *megragadó* tevékenységbe csap át.

Az elvonatkoztatás-megragadás külsőleg tisztán egy, a *terjedelmen* alapuló tevékenységnek látszik: az adott érzéki sokféleségen belül figyelmünket ennek valamely hányadára összpontosítjuk. Az elvonatkoztató-megragadó tevékenységnek ez az értelemszerű, formális alakja azonban a valóságos tevékenységnek csupán elnagyolt, durva megközelítése. Vagyis amiről itt beszélünk, az a tulajdonképpeni, a *tartalmi* értelemben vett elvonatkoztatás-megragadás. Ez pedig azt jelenti, hogy az elvonatkoztatás során az *érzéki közvetlenségtől, az érzéki anyagtól magától* vonatkoztatunk el.<sup>2</sup>

Megfordítva: amit tehát megragadunk, az nem az érzéki anyag mint olyan, hanem ama *viszony, kölcsönhatás*, ha úgy tetszik, *összetartó erő*, amely az érzéki anyag mozzanatai között egzisztál: mintegy összefogja s egy meghatározott objektum érzéki közvetlenségévé teszi őket.

E viszony, kölcsönhatás *objektív*. Nem nehéz ugyanis belátni, hogy bár van lehetőség az érzéki anyag valamilyen szubjektív csoportosítására — pl. amikor „kentaur”-t, vagy „marslakó”-t képzelünk magunk elé —, mégis: az érzéki sokféleség *objektíve* nem abszolút összefüggéstelenség. A sokféleség meghatározott objektumok érzéki anyaga, érzéki képe; mozzanatai *objektíve egymásra vonatkoztatottak*, itt és most *objektíve „együttjárnak”* abban az értelemben, hogy *egy és ugyanannak* az objektumnak az érzéki közvetlenségét, érzéki sokféleségét alkotják s így ennek természete által *meghatározottak*. Nemcsak olyan átfogóbbnak tűnő esetben, mint az „ember” stb., hanem az egyes érzetek esetében is. Pl. a „savanyú” sem egyszerűen csak savanyú, hanem, mondjuk „*citromsavanyú*”, azaz *olyan módon egzisztál, amilyenné annak az objektumnak a természetéből következően lett, amelynek a savanyúsága*.<sup>3</sup> — A megragadó tevékenység tehát általában sem, kezdetben pedig sohasem objektíve összefüggéstelen mozzanatok megragadása, hanem végső soron az érzéki mozzanatok objektív viszonyára, objektív összefüggésére magára irányul.

c) A gondolkodás, illetve eredménye úgy lép eléünk, mint ennek az objektív egymásra-vonatkozásnak, egymás-„megragadásnak” a szubjektív vetülete, „tükörképe”, azaz mint *általánosítás, összefoglalás*. Tehát az érzéki sokféleséget, amely objektíve eleve *egységet alkot*, szubjektíve, azaz a tudatban magában is az objektívet mind megközelítőbb pontossággal, hűséggel egységgé szervezi. Ezzel azonban nemcsak megragadja ezt az érzékiben eleve benne rejlő vonatkozást, hanem *közvetlenné teszi, tételezi, elgondolja*.

<sup>2</sup> „Az absztrahálás azzal kezdődik, hogy elvonatkoztat egyes érzéki tulajdonságoktól és kiemel más, szintén érzéki tulajdonságokat . . . ; később pedig áttér a tárgy valamennyi érzéki tulajdonságától való elvonatkoztatásra és . . . absztrakt fogalmakban kifejezett nem-érzéki tulajdonságait emeli ki.” (Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai*, II. köt. Bp. 1964. 554. o.) Itt, ha eltekintünk a „tulajdonság” fogalmától, amely már bizonyos későbbi analízis eredménye, nyilvánvalóan az utóbbi absztrahálási módról van szó: a teljes érzéki anyagtól való elvonatkoztatásról, ezáltal a nem-érzékőnek mint teljességnak a megragadásáról. (Az absztrahálás előbbi formája analízist el feltételez; a problémának ezt a vonatkozását azonban itt nem tárgyaljuk.)

<sup>3</sup> Vagy hogy Marx különben nagyon is idevágó példáját említsük: „. . . az érzéki tudat nem *elvon* érzéki tudat, hanem *emberi* érzéki tudat . . .” Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1962. 104. o. (A fordítást javítottam — E. L.)

Az elvonatkoztatató-általánosító tevékenység az emberi tudat tevékenységének elemi formája, „sejthe”: *fogalomalkotás*. E művelet pedig a *fogalomban* ölt testet (példánk szerint az „ember” fogalmában). Tehát aligha tekinthető *puszta* szójátéknak az a kijelentés, hogy az eredmény *az objektíve össze fog o t t a k szubjektív-tudati össze f o g á s a, f o g a l m a*.<sup>4</sup>

### 3.

1. Felfigyelünk egy emberre s azt gondoljuk: „ember”; eddig voltaképpen csak ezt tettük. S habár annyit mindenestre tisztáztunk, hogy amit tettünk: elvonatkoztatás-általánosítás, maga a tevékenység még sincs előttünk. Sőt, ha közelebbről megvizsgáljuk a helyzetet, a tevékenység kifejezetten *megragadhatatlannak* látszik. Mintha egyáltalán nem lenne.

Van kiindulópontja: az érzéki anyag. Van eredménye: a fogalom. Tehát neki magának szintén *lennie kell, végbemegy*. Létezésének e kellése azonban utólagos belátás terméke. Mert e végbemenésnek valahogy *nincs sem eleje, sem közepe, sem vége*. Így nyomon követhetetlennek tűnik, egyszerűen *nincs*.

Közvetve kell tehát továbbhaladnunk. A tevékenység eredménye, terméke ugyanis mindenképpen adva van számunkra. S mert ez *önmagában leírható*, az érzéki anyaggal is *összehasonlítható*. Ezen keresztül remélhetőleg a keresett tevékenység közelebbi természete is meghatározhatóvá válik.

2. Közelebbről szemügyre véve: az „ember” fenti módon megalkotott fogalma, jóllehet *egyetlen* érzéki kép alapján megalkotható, és így is alkottuk meg, nem erre vagy arra az egyedi emberre, illetve nem ennek vagy annak az egyedi embernek az érzéki képére, érzéki anyagára vonatkozik, hanem *minden* megfelelő egyedi objektumra igaz. Annak és csak annak tételezése, ami ezek bármelyikében *ugyanaz, azonos: általános fogalom*.

3. Az általános fogalom mármost *nem tartalmaz semmi szemléleteset, semmi érzékit*. A *puszta* gondolkodás terméke, *pusztán gondolati* valami.

4. Az általános fogalom éppen ezért a teljesen *differenciátlan*, a teljesen *üres*; a teljes-tökéletesen *absztrakt* általános.

A fogalomalkotás alapjául szolgáló érzéki objektumok mindegyike a legkülönbébb konkrét tartalommal rendelkezik, s nincs olyan eset, amikor e tartalmak közül akárcsak kettő abszolúte azonos lenne. Az általánosítás viszont a tartalom e sokféleségéből, gazdagságából mit sem fejez ki; a megragadás nem úgy történt, hogy a különben objektíve meglevő különbségeket *egyenként megvizsgálva* hagytuk el, a megragadás a *különbségek figyelmen kívül hagyásával* történő azonosítás, ilyen fajtájú általánosítás. Ezért a megragadás során alkotott fogalom a *legszegényebb* tartalmú — tulajdonképpen egy *tartalom nélküli* — fogalom. (Hiszen ha csak ennyit gondolunk el: „ember”, úgy bármily gazdag tartalmú is legyen maga az érzéki anyag, az objektum, az elgondolásban e gazdagságból semmit sem tételezünk azon az általánosságon kívül, hogy „ember”.)

<sup>4</sup> „... mindig ugyanaz az *Én* az, amely ... a különböző érzékbenyomásokat magába felveszi és feldolgozza, tehát *egybe összefoglalja* ...” (Kiemelés — E. L.) Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 506. o.

Mi természetesen sokat tudunk arról, akit „ember”-nek nevezünk; a fe-  
jünkben levő „ember”-fogalom már többé-kevésbé konkrét totalitás. A vizs-  
gált munkafolyamat szempontjából azonban ez még nem *levezetett*, *megalapozott*  
tudás; még nem mutattuk meg, hogyan jutottunk ehhez a tudáshoz s mit gon-  
doljunk e tudásról. Éppen ezért úgy kell tekintenünk, hogy a megragadásban  
felmutatott fogalom *valóban* az absztrakt, az üres, a differenciátlan, a tartalom  
nélküli általános; aminthogy *önmagában* ténylegesen az. Ennyi: „ember”;  
és nem több, mint amennyit ezzel kifejezhetünk: „ember”. Mihelyt akárcsak  
hallgatólagosan is hozzáteszünk valamit, már nem azt gondoljuk: „ember”.

5. De akkor, ebben az absztraktságában az általános fogalom nem több,  
mint *név*, mint *jel*. — Igaz: általánossága következtében az objektumok egy  
meghatározott osztályát *jelöli*, más szóval bármily üres legyen is, elválasztha-  
tatlannal összekapcsolódik egy *meghatározott érzéki anyagra való vonatkozással*:  
*jelentéssel*. Ám végső soron teljesen közömbös, hogy ezt a jelentést éppen így  
fejezzük ki: „ember”. Önmagában vett általános fogalomként annyira nem  
tartalmaz semmi *további*, hogy bármely más kifejezéssel helyettesíthetnénk,  
vagy bármely másnak a kifejezésére felhasználhatnánk, ha a történetileg ki-  
alakult szóhasználatnak ez a megbontása éppen a kifejezés fenti közömbössége  
miatt nem lenne tökéletesen értelmetlen.

#### 4.

1. A fogalom ily módon, ahogyan e kezdeti arculata szerint előttünk áll,  
az absztrakt-általános fogalom. De akkor *nem azt ragadtuk meg, amit akartunk,*  
*amit kellett volna.* Mert az objektum, amelyet alapul vettünk, közelebből az  
*érzéki, az egyedi, a konkrét, a differenciált, a tartalmas, a tele,* sőt a *leggazdagabban*  
telített. Amit viszont a megragadásban felmutatunk, az éppen ellenkezőleg:  
a *gondolati, az általános, az absztrakt, a differenciátlan, az üres,* és pedig a *leges-*  
*legszegényebb, a teljes-tökéletesen tartalom-nélküli.* — A gondolkodó megragadás  
tehát rendkívül sajátos tevékenységnek bizonyul.

Először is *nem megragadás*. Mert az érzéki anyagot kellene megragadnia.  
E helyett fogalmat alkot róla, s így az érzéki anyag mozzanatainak viszonya,  
kölesönhatása, összetartó ereje az egyedül megragadott: *maga az érzéki anyag*  
*kívül marad a gondolati megragadáson, nincs megragadva.*<sup>5</sup>

Közbevetőleg megjegyezve: az érzéki anyag természetesen jelen van a tu-  
datban, ha nem így lenne, a gondolkodás sem vonatkozhatnék rá. De csak mint

<sup>5</sup> A „beszédnek . . . az az isteni természete van, hogy azt, amit vélünk, közvetlenül  
megfordítja, valami mássá teszi s így egyáltalán *szóhoz sem juttatja*”. Pl. „*Ezt a darab*  
papirost vélik, amelyre *ezt* írom, vagy helyesebben írtam; de amit vélnek, azt nem mond-  
ják meg. Ha csakugyan *ezt* a darab papirost akarnák *mondani*, amelyet vélnek, és *mondani*  
akarnák *ezt*, akkor ez lehetetlen, mert az érzéki ez, amelyet vélnek, *elérhetetlen* a nyelv  
számára, amely a tudatra, a magánvalósága szerint általánosra tartozik . . . Tehát *ezt*  
a darab papírt vélik ugyan, amely itt egészen más, mint a fenti; de . . . csak az *általánost*  
mondják ki . . . : *minden papiros egy ez a darab papiros . . .*” (A fordítást javítottam!  
E. L.) — G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Bp. 1961. 63—64. o. — És másutt:  
„Mivel a *nyelv* a gondolat műve, benne sem mondhatunk semmit, ami nem általános.  
Amit csak *vélek* (*meine*), az *enyém* (*ist mein*), reám mint e különös egyénre tartozik;  
ha azonban a nyelv csak az általánost fejezi ki, akkor nem tudom megmondani, amit  
csak *vélek*.” G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* I.  
köt. Bp. 1950. 55. o.

érzékiileg megragadott és felmutatott van jelen — a probléma tehát ennek az érzéki anyagnak a *gondolati* megragadása. Ez pedig, mint látható, nem-megragadás.

Másodszor: még ennél is érdekesebb, hogy a megragadásnak erről az ellentmondásosságáról általában mit sem tudunk. Mi *úgy hisszük, hogy azt ragadjuk meg, amit v é l ü n k*; hogy a gondolkodó megragadásban valóban az *érzéki anyag mint olyan van számunkra*. Holott ténylegesen az érzéki anyagban levő viszony, kölcsönhatás, összetartó erő gondolati képét, az érzéki anyag fogalmát alkotjuk meg, s ezt csempésszük mintegy észrevétlenül az érzéki anyag helyébe. Következésképpen megragadjuk az érzéki anyagot, de ami ennek eredményeként adódik, az éppen az *ellentéte*.

2. Az a kifejezés azonban, hogy az érzéki anyagot mintegy „kívül hagyjuk” a megragadáson, maga is annak a tévhitnek a megnyilvánulása, amely a gondolkodó megragadáshoz általában kapcsolódik.

Tegyük fel a kérdést: ha a megfelelő egyedi érzéki képét, érzéki anyagát „ember”-ként fogalmazzuk meg, *mijét* gondoljuk el? A válasz pedig erre a kérdésre csak így összegezhető: az „ember” fogalma a kérdéses érzéki anyag, az objektum *közvetett oldalát, tartalmát, általános belső természetét* stb. tétélezi, habár absztrakte; az *absztrakt-általános fogalom megjelölése, megnevezése az objektumnak, csakhogy t a r t a l m á n a k, á l t a l á n o s b e l s ő t e r m é s z e t é n e k megjelölése, megnevezése*.

A megragadásban tehát „magunk mögött hagyjuk” a közvetlenséget, az érzéki anyagot: ám *befelé* haladva hagyjuk magunk mögött. Nem mert egyszerűen eltávolodunk az objektumtól, végül megszakítva vele kapcsolatainkat, hanem ellenkezőleg: mert *behatolunk* az objektumba, s így, ebben az értelemben távolodunk el az érzéki közvetlenségtől mint külsőtől, „hagyjuk kívül” az érzékit mint *külső formát*.

3. Ennélfogva a megragadás *megragadás* is; sőt ez *tulajdonképpen*. — A gondolkodó tudat megragadja objektumát, de *nem mechanikusan*, hanem *aktívan*; a gondolkodás *feldolgozza, a maga természetére, képére formálja* az érzéki anyagot. Ezért nemcsak egyszerűen megragadás, hanem az érzéki elsajátítás-sal szemben az *igazi, a valóságos* megragadás: fogalomalkotás.

A megismerés *folyamat*, benne az elérendő legmagasabb szintű ismeret, legmagasabb szintű tudás *végeredményként* lép elénk; legalábbis így kellene lennie. És ami a végeredményt mint *konkrét* általánost illeti: így is van. Ám ez nem változtat azon, hogy a *megismerés e végeredménye, legmagasabb szintje egyúttal e l s ő* eredmény: már a *kiindulópontban, rögtön és azonnal* a legtöbbet ragadja meg, amit egyáltalában megragadhat: az objektum *fogalmát*.<sup>6</sup> Csak éppen *kezdeti, absztrakt-általános* alakban.

4. Az érzéki felfogás önmagában tulajdon objektumának a *mechanika, passzív* elviselése. A gondolkodás azonban — első eredményének, az absztrakt-általános fogalomnak a tanúsága szerint — ennek éppen az *ellenkezője*; s *kezdetől fogva, eleve* az *ellenkezője*. Ezért a gondolkodás számára az érzéki el-

<sup>6</sup> Hegel hasonlatával élve: „az újnak felkelése, amely mint villám egyszerre állítja oda az új világ alakulását”. *A szellem fenomenológiája*. 14. o.

sajátítás eredménye, az érzéki anyag, az érzéki objektum csak *készen talált kiindulópont, alap*, amelyből *nyomban, rögtön és azonnal aktívan továbbhalad.*

*A gondolkodás — mindig és minden aktusában — az azonnali túlmenés az éppen adódó közvetlenségen.* Mert a közvetlenség mindig valami *készentalált*, tekintet nélkül arra: netán milyen rendkívül hosszantartó és bonyolult munka kellett ahhoz, hogy a megragadás pillanatában *éppen ilyen* készentaláltként, közvetlenként legyen. De mint készentalált és közvetlen van: *létrehozása* tekintetében nincs tennivaló. A gondolkodás tehát a megragadás során nem a közvetlenséget, hanem az ebben rejlő közvetettet: a tartalmat, az általános belső természetet fogalmazza meg, teszi közvetlenné. *A gondolkodás általánosít, vagyis az objektumnak nyomban a kiindulópontban — teljes-tökéletesen közvetlen — objektív tartalmat, objektív általános belső természetet tulajdonít.*

Innen, hogy a gondolkodás, a gondolkodó tudat *legalapvetőbb jellemzője: általánossága.* Ez azonban nem valami üres, terjedelmi általánosság; nem is ennek még külsőleges jelentkezése, hogy ti. mindent csak általánosként tudunk elgondolni, kimondani; ez így még szubjektív lenne. A gondolkodás természetének általánosítóként való meghatározása annak kimondása, hogy a gondolkodás, tulajdon belső természetéből következően, a közvetlenség — itt: érzéki egyediség — *objektív* általánosságának magának a teljes-tökéletesen közvetlen megragadása, hogy *eleve* ennek az objektív általánosnak a közvetlen megragadása, s hogy *már a kiindulópontban sem lehet más*, mint az adott egyedi objektív általánosságának a megragadása.

5. A gondolkodás általánosító természete azonban más értelemben sem csak szubjektív, pusztán a tudatból következő. Mindenekelőtt: eredeti alapja feltétlenül objektív; nevezetesen az objektum megragadását célozza. Az objektum viszont az érzéki közvetlenség. Az érzéki közvetlenségnek pedig az a természete, hogy *szüntelenül mozog, változik, alakul, minden pillanatban más és más.* Következésképpen: a gondolkodás olyan alaphól indul ki, amely mindig csak itt és most áll fenn, illetve amely *úgy van, hogy már el is tűnt: megváltozott.* Ezáltal azonban gondolatilag valóban megragadhatatlan. A gondolkodás tehát meghatározott érzéki alaphól indul ugyan ki, de mert ez objektíve már el is tűnt „alóla”, nyomban az objektumban rejlő viszonylag szilárd, nyugodt, állandó oldalba, tartalmába, általános belső természetébe csap át; mást egyszerűen nem tehet. Erre azonban csak akkor képes, ha ő maga az átcsapásra alkalmas, vagyis ha általánosító tevékenység, minthogy amibe átcsap, az *objektíve* maga az általános.

A gondolkodás ilyen természete persze történelmi fejlődés eredménye. De e fejlődés lényege éppen az, hogy a tudat, amelynek a kiindulópontban a folytonosan eltűnő érzéki közvetlenség az objektuma, s így ennek megfelelően csak érzékel, egy ponton képessé válik az objektív általánost megragadni, vagyis tevékenysége egy eleve általános tevékenységgé: gondolkodássá fejlődik.

6. Az értelem úgy képzei: a tudat *először* érzékel, *azután* elgondolja ezt az érzéki anyagot, megalkotva fogalmát. És ennek az egymásutániságnak a feltételezése *történelmi* értelemben általában helyes. De ami az *emberi* gondolkodást magát illeti, abban ez az egymásutániság már csupán megszüntetve-megtartva van jelen. *Az ember számára az érzéki csak akkor és csak annyiban van, amennyiben elgondolja, illetve ha gondolkodásával legalábbis vonatkozik rá.* Az ember tudati tevékenysége ily módon az érzéki anyag tekintetében kétségtelenül

az *érzéki anyagnak* az elgondolása, de *elgondolása*. Nem magának az érzékinek, hanem az érzéki sokféleséget, általában a közvetlenséget összetartó erők valamelyikének a megragadása. S csak mert ez az összetartó erő érzéki mozzanatok, közvetlenségek összetartó ereje, lesz megragadása *közvetve* magának az érzékinek is megragadása. *A gondolkodó tudat ezáltal elsajátítja az érzéket, de csak és csupán úgy, ahogyan ezt tulajdon gondolkodó természete egyáltalában lehetővé teszi: fogalomként.*<sup>7</sup> — Az emberi tudat tevékenysége nem valami pusztán érzéki, *szemben* a gondolattal; nem is valami pusztán gondolati, *szemben* az érzékivel. Az emberi tudat tevékenysége ama viszony, vonatkozás, összetartó erő, amely a pusztán érzéki és a pusztán, a csak *értelemszerűen* gondolati között van: a gondolkodás mint (*dialektikus*) ész.<sup>8</sup>

## 5.

1. A gondolkodó megragadás tevékenysége tehát itt tárgyalt kezdeti alakja szerint *elvonatkoztató* — a különbségeket, ezáltal és végső soron az érzéket magát egyszerűen elhagyó, pusztán azonosító — *általánosítás*. Ebből kiindulva módunkban áll ún. megragadhatatlanságának a problémáját is tisztázni.

A szemléletben adódik valamely konkrét egyedi ember, illetve érzéki képe. Vonatkozunk rá, s azt gondoljuk: „ember”. Tevékenységünk azonban mintha az időn kívül zajlanék le — a problémát korábban így fogalmazzuk meg. De *lennie kellett*, hiszen van objektív kiindulópontja: az érzéki anyag; és van eredménye: a fogalom. Az a tevékenység azonban, amellyel az egyikből a másikba átmentünk, valamiképpen megragadhatatlan, egyszerűen nincs.

A helyzet tehát a tevékenységet illetően nyilvánvalóan ellentmondó. Megoldásának *elve* azonban immár adva van. — Nem tudjuk az absztrakt-általános fogalmat megalkotó tevékenységet pusztán önmagában megragadni, mert nincs sem eleje, sem közepe, sem vége; valóban nincs benne közvetítés. Tehát *nem folyamat* — innen ún. időn-kívülsége —, hanem *felvillanás, kisülés, robbanásszerű ugrás; egy antagónizmus megoldódása*. — A gondolkodás *azzal kezd*, hogy már át is csapott, a készen talált érzéki anyag *helyett* rögtön és azonnal a tartalmát, általános belső természetét ragadja meg. Ugyan-

<sup>7</sup> „A személyiség minden pszichikus jelenség magyarázatánál úgy jelenik meg előttünk, mint azon belső feltételek egymásba kapcsolódó összessége, amelyen az összes külső hatások átszűrődnek . . . a külső hatások eredménye a belső feltételektől függ . . . a külső feltételek a belső feltételek közvetítésével hatnak, s azokkal egységes egészet alkotnak.” — Sz. L. Rubinstein: *Gondolkodáslélektani vizsgálatok*. Bp. 1960. 8., 9. és 10. o.

<sup>8</sup> Értelem és ész különbségét először Kant emelte ki határozottan, s bár Engels aláhúzza, hogy ennek a közelebből Hegel által kidolgozott megkülönböztetésnek „van bizonyos értelme”, (*A természet dialektikája*, 497. o.), sőt Marx is használja ezt a megkülönböztetést, komoly vizsgálatát a marxista-leninista filozófiában mindaddig mellőzték. Ezért Hegel meghatározásaira vagyunk utalva. Eszerint „Ha a gondolkodásról van szó, a *véges*, tisztán *értelmi* gondolkodást meg kell különböztetni a *végtelen*, *ésszerű* gondolkodástól . . . Véges a gondolkodás csak annyiban, amennyiben megáll korlátozott meghatározásoknál s ezeket végsőknek veszi. A végtelen vagy spekulatív gondolkodás ellenben szintén meghatároz ugyan, de meghatározásával és határolásával ismét megszünteti ezt a hibát.” (*A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, I. köt. 73—74. o.) Mindamelllett „a pusztán értelmi gondolkodás jogát és érdemét is el kell ismerni; ez pedig általában abban van, hogy mind elméleti, mind gyakorlati területen csak az értelem segítségével jutunk el szilárdsághoz és meghatározottsághoz”. (*Uo.* 133. o.) Ebből a szempontból nézve a legjelentősebb terület talán a matematika. Ugyanis „a matematika . . . lényegében az értelem egy tudománya; és megvan az a képessége, hogy tökéletes módon az.” — G. W. F. Hegel: *Encyclopédie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Naturphilosophie)*. Leipzig. 1949. 215. o.

akkor a tevékenység azáltal, hogy *végbement*, már meg is szűnt. A gondolkodás ugyan eleve vonatkozás, s így végbemenése e vonatkozás-természetének a konkretizálódása, létrejötte. Egyben azonban a *megszűnté, a dialektikus meghaladása* is. A gondolkodás vonatkozik az érzékire, de ezt az érzékit rögtön és azonnal gondolatként tételezi, azaz eleve önmagába visszatértként, vonatkozását eleve megszüntetőként van.

Az objektum nyilvánvalóan az *eleve megkettőzött*. Nevezetesen egyfelől az érzéki anyag *önmagában*, másfelől ama *mód, ama tartalom, általános belső természet*, ahogyan az érzéki anyag mozzanatai egymásra vonatkoznak, objektív egységet alkotnak. Az érzéki anyagban tehát *összetartó erő, feszültség* érvényesül, az *érzéki anyag eleve a benne rejlő feszültség által meghatározott módon létezik*.

Az érzéki mármost ebben a megkettőzöttségében tevődik át a tudatba, pontosabban: a *gondolkodó* tudatban már eleve, csak és csupán megkettőzöttsége szerint van jelen. A gondolkodó tudat azután *differentiálja* az érzéki anyagot, objektív megkettőzöttségének megfelelően. Ezt talán nem képes elvégezni akkor, ha — a folyamatot a maga *történetiségében* véve — az érzéki anyag első felfogása történt csak meg. De mihelyt legalább még egy ilyen, azonos természetű, ám egyediségében különböző érzéki anyag szintén adódik számára, a továbbhaladás lehetőségessé válik. (Általában persze gyakorlatilag végtelen számú ilyen további érzéki anyag áll rendelkezésre.) Ugyanakkor e második stb. érzéki anyag *szükségszerűen* adódik számára, mert az érzékiből az, ami benne az érzéki mint olyan, az érzéki önmagában — mint már tudjuk — az *eltűnőben levő, az eltűnő*. Vagyis az érzéki *mint olyan* folytonosan eltűnik: változik. Nem tűnik azonban el az az összetartó erő, feszültség, amely az érzéki mozzanatok bizonyos csoportját mint ilyen vagy olyan objektumot — esetünkben „ember”-t — határozza meg; ez ti. az érzékihez képest objektíve tartósabb, nyugodtabb valami. Az eltűnése keresztül tehát a tudatban mindinkább ama dologiság — viszony, összetartó erő, feszültség — nyomul előtérbe, amely az érzéki anyag objektíve benne rejlő létezési módja, az érzéki különféleség objektív azonossága. Minthogy pedig az összetartó erő éppen a *megfelelő érzéki anyag* egymásra irányuló vonatkozása, rajta *keresztül* az érzéki anyagban jelenlevő, szintén viszonylag állandó mozzanatok rögzülnek.

A *tudat mindinkább az a tevékenység, amely az eltűnőket az objektív dologiságnak megfelelően összetartja, s ebben az értelemben rögzítve meghatározza*. Következésképpen ama feszültség, amely eredetileg objektíve közvetlen mozzanatok összetartó ereje, áttevődik a tudatba, s mint az ebben jelenlevő megfelelő érzéki anyag mozzanatai között érvényesülő összetartó erő, feszültség, mint mindjobban kibontakozó, jogaihoz jutó *feszültség-koncentráció* egzisztál. Amennyiben mármost az összes többi feltétel szintén adva van, úgy az adott objektum vonatkozásában a tudatban felhalmozódó e feszültség — az objektív összetartó erőt végre kifejezővé válván — egy ponton utat tör magának. Ennek következtében *kisülés, felvillanás történik: az adott „dolognyi” feszültség az észrevett érzéki objektum elgondolása, absztrakt-általános fogalmának a megalkotása formájában levezetődik*. — Ez, ti. az észrevett objektum, egy ember — azt gondoljuk tehát: „ember”; a készen talált érzéki anyag sokféle mozzanata az objektív összetartó erőnek megfelelően összetartottá, egyesítetté, a közvetlenség dologiságának *megtestesítőjévé* lett. Az utóbbi a tudatban: az általános fogalom.

2. Mellesleg szólva az a tudattevékenység, amelyről beszélünk, közvetlen természete szerint *induktív* tevékenység.

Az induktív s később a deduktív tevékenység itt persze mindenekelőtt *tartalmi* értelemben szerepel, nem formálisan. — Az induktív tevékenység tartalmi, vagyis az *objektív egyediségből*, az objektum adott közvetlenségéből kiindulva ennek *objektív általánosságát* mutatja fel; ebben az értelemben általánosít. Itt tehát az *egyedi mennyisége, terjedelme tökéletesen érdektelen*. A gondolkodás az a képesség, hogy az egyedit eleve általánosítsa, mint általánost fogja fel, tekintet nélkül arra, hogy ez a tevékenység egy egyed in vagy az egyediek egy egész osztályán *belül* megy-e végbe. Éppígy a deduktív tevékenység esetében: a tartalmi dedukció azt jelenti, hogy a tárgy *objektív általánosságának* szférájából, amelyet a fogalom mint olyan fejez ki, a tárgy közvetlenségéhez térünk vissza — vagyis belsejéből a külsejébe lépünk át —, amely közvetlensége éppen *objektív egyediségének* a megtestesülése. Az egyedi *mennyisége, terjedelme tehát itt is érdektelen*; a dedukció végső soron nem több egyediről az egyikhez való visszatérés, hanem valamely objektív általánosból ennek közvetlen, objektív egyediségébe való átlépés, tekintet nélkül arra, hogy a folyamat az egyediek egész osztályán vagy csak egyetlen ilyen egyed in *belül* megy-e végbe. — A formális logika mindkét tevékenységet csak az egyediek *osztályán* belüli tevékenységként ismeri, ezzel azonban mindkettőt *puszta* formai-terjedelmi műveletté redukálja. De a gondolkodó megismerésnek elvileg nincs szüksége két vagy több egyedire ahhoz, hogy induktív, illetve deduktív tevékenységet hajthasson végre. Induktív vagy deduktív tevékenységet *egyetlen* egyedivel összefüggésben is képes kifejezni; és a gondolkodás tekintetében ez a döntő, a hangsúlyos elem. — Ugyanakkor a gondolkodásban s ezért a logikában is létezik az induktív és a deduktív tevékenység előbbi, látszólag pusztán formai-terjedelmi, ezáltal eleve korlátolt teljesítőképeségű alakja, absztrakciója; a dialektikus logika azonban ezeket a formákat szintén tartalmukkal együtt fogja fel.

A fogalomalkotás természete tehát mindenekelőtt induktív. Ez azonban csak annak a történeti folyamatnak a megszüntetve-megtartva jelenlevő természete, amelynek során a tudati tevékenység egy ponton gondolkodássá lett. Vagy ami ugyanaz: annak a dialektikus-logikai folyamatnak a *nyoma* a fogalomalkotásban, amely a gondolkodó tudat „pusztán” érzéki-gyakorlati tevékenységéből kiindulva a fogalomalkotást és a fogalmat magát mint levezetett, megalapozott, bizonyított logikai folyamatot tételezi; s amely a dialektikus logikának a fogalom-elméletet megelőző részét kell hogy alkossa.

Továbbá: mindez nem változtat azon, hogy a valóságos fogalom, amelyről itt szó van, már a kiindulópontban az általános; *eleve az*, s hogy ezért az induktív út csak megszüntetve-megtartottként van jelen. Vagy ami ugyanaz: hogy ennek következtében a *továbbhaladás deduktív jellegű lesz*. Mert ez, mint láttuk, nem jelenti az eredeti induktív út metafizikus negálását. Csak annak megnyilvánulása, hogy a gondolkodás, amennyiben valóságos fogalmakat alkot, már nem a kezdet kezdetén van.

## 6.

1. A mondottak szerint ily módon a gondolkodás olyan ún. *minőségi* változások sora, amelyek mindegyikében az érzéki anyag összefoglalására törekvő feszültség robbanásszerűen levezetődve fogalommá szilárdul. Maga a fogalom viszont *megszilárdult, azaz közvetlenül tételezett* oldala szerint az üres, a tartalom nélküli *forma*. Innen, hogy a formális logika a fogalmat a gondolkodás egyik *formájának* — fontossága miatt egyik *alapformájának* — tekinti.

Mármost, minthogy a fogalom, közvetlenül tételezett oldala szeri valóban absztrakt-általános valami, formának tekinteni nem abszolúte jogosulatlan; habár végső soron mindenképpen téves elképzelés. Ténylegesen ugyan *is nem puszta forma*; tartalma, az érzéki anyag, sajátos módon, ti. *eltűntként* jelen van rajta. S mert ez a továbbhaladás alapja, most az ezzel kapcsolatos problémára kell figyelmünket összpontosítani.

2. A fogalom, amint az előbbiek alapján előttünk áll, *abszolúte* tartalomtól mentes, *abszolúte* tiszta, absztrakt, üres dolognak tűnik. Ami azonban e felfogásból jogos, az éppen a fogalomalkotó tevékenység *antagonisztikus* jellegéből következik. Nevezetesen arról van szó, hogy a gondolkodás nemcsak felemás módon, nemcsak látszólag csap át a külső formából a tartalomba, hanem *ténylegesen, teljes-tökéletesen*. Következésképpen az érzéki anyagot *tényleg* maga mögött hagyja, az érzéki anyag *tényleg* nincs jelen benne. S mert így a két szféra, az érzéki és a gondolati szféra között a kapcsolat mintegy megszűnt, hiszen az átcsapás tevékenysége, amely a két oldalt összekapcsolta, *végbement, befejeződött, nincs*, a fogalom kimerülni látszik abban, amivé *közvetlenedett*: puszta formájában, puszta értelemszerű gondolatiságában.

Valójában egyetlen fogalom, még az itt tárgyalt absztrakt-általános fogalom sem abszolúte tiszta fogalom, abszolúte puszta forma. Igaz, az érzéki anyag, amely megalkotásának alapját alkotta, *tényleg* nincs jelen benne; az érzéki és a fogalmi oldal között a kapcsolat *tényleg* megszűnt. De *dialektikusan*, nem metafizikus értelemben. Más szóval: az érzéki anyag, ha maga el is tűnt, azért *nyomot hagyott* a fogalmon, e nyoma révén *eltűntként jelen van* rajta. Következésképpen a fogalom tulajdonképpen *tartalmas forma*, s csak azért a „tiszta” forma mégis, mert ebben a kezdeti alakjában *tényleg* nem maga a tartalom, hanem csak ennek nyoma van jelen rajta.

Mindez *közvetlenül* abban jut kifejezésre, hogy egyetlen absztrakt-általános fogalom sem a gondolat *mint olyan*, vagyis egyik sem abszolúte tiszta absztrakció. Ellenkezőleg: mindegyik egy-egy *meghatározott különösségű* fogalom, pl. „ember”, „szocialista társadalom” stb. stb., egy *éppen* ez. — Hogy azonban a problémát teljesen áttekintsük, meg kell vizsgálnunk tartalom és forma elvi viszonyát, először általában, azután az absztrakt-általános fogalom vonatkozásában.

3. A megragadás átlépés a tartalomba, éspedig *valóságos, teljes-tökéletes* átlépés. Következésképpen a tárgy külső formáját, az érzéki objektumot, amely az átlépés alapja volt, teljes-tökéletesen magunk mögött hagytuk. De a külső *alapja* volt az átlépésnek, s így *meghatározta*, miféle tartalomba lépünk át; *a tartalom nem akármilyen tartalom, hanem az és egyedül az, amely az adott külső formából egyáltalában következhet*. Ezért az átlépés teljes-tökéletes, valóságos ugyan, de *nem abszolút*; a tartalom, amelybe átléptünk, a külső formát *eltűntként, azaz tisztán negatív határa szerint* magán bírja. Ezért egyrészt külső formája az *üres, a tiszta negatívum*, hiszen az objektum konkrét-érzéki egyediségéből semmi közelebbit nem tartalmaz azon az általános tényen kívül, hogy mindenesetre „emberi” külső forma. Másrészt ez a tisztán negatív vagy üres forma határozza meg, maga tehát csak negatív meghatározott, megformált tartalom.

A tartalom azonban ezáltal ugyanez az absztrakt negativitás; önmagának

tulajdon belső határa, belső negativitása. Hiszen a fogalom az objektum tartalmáról is csak azt mondja, hogy a tartalom *mint olyan* („ember”); a tartalom konkrétsága még szintén a megragadáson kívül marad. De ha a megragadott *nem a külső forma a maga konkrét-érzéki különössége szerint*, hanem ennek csak negatív határa, amelyben a külső forma eltűntként van; továbbá ha a megragadott *nem a tartalom a maga konkrét általánossága szerint*, hanem ennek csak negatív határa, amelyben a tartalom pozitíve még nincs jelen; akkor az, amit *valóban* megragadunk, tartalom és forma *közös negatív határa, viszonya*; érzéki és gondolati már említett dialektikus *egysége, kölcsönhatása*. Következésképpen azt kell mondanunk: amit valóban megragadunk, az nem egyszerűen a külső formának ellentett tartalom, hanem a *valóságos*, az *igazi* tartalom: a külső forma és a tartalom *egysége, viszonya*. Minthogy pedig ebben a kiindulópontban mindkét oldal, amely itt egységben van, az üres, az absztrakt, a közelebbiről meg nem határozott, a negatív, azért az, amiben kifejezzük, maga is ilyen: az absztrakt-általános fogalom, amelyben minden konkrétság csak eltűnten, azaz csak negatív határa szerint van jelen. Tehát: az *ellentmondás* önmagában, az *ellentmondás* mint *nulla-pont*.

A megragadás átlépés a tartalomba, és pedig *valóságos, teljes-tökéletes átlépés*. Következésképpen a külső formát, amely az átlépés alapja, *teljes-tökéletesen* magunk mögött hagyjuk. De így a *puszta* tartalommal állunk szemben, amelyről külső formáját lehántottuk, s amely ezért — az értelmi felfogás szerint — az abszolúte *forma nélküli*, az abszolúte *formátlan* tartalom kellene, hogy legyen. De ha a külső forma lehántása következtében a tartalom abszolúte formátlan lenne, akkor egyben abszolúte megragadhatatlan is lenne. Mert a megragadás: *meghatározás, formába öntés*; ám nem lehet formálni azt, ami állítólag objektíve formátlan. — Abszolúte lehetetlen, hogy valami abszolúte formátlan legyen, mert a formátlanság maga is forma.

Ennélfogva elvileg fel kell tételeznünk, hogy a tartalom önmagában már mint kezdeti sem az abszolúte meghatározatlan, jóllehet különben *valóban* az. Vagyis fel kell tételeznünk, hogy a tartalom mint önálló tendencia *eleve, tulajdon belső természetéből* következően, *azaz szükségszerűen meghatározott, megformált*. Ha azonban a tartalom tulajdon formájában végződő valami, úgy *negativitással, határral* terhelt. S mert így önmagából következően: a negatív megformált, semmi akadálya sincs annak, hogy átlépve belé, egyrészt megragadjuk, másrészt e negatív határába vagy formájába lépve még csak át, absztrakt-negatív megragadjuk meg.

Egy ilyen feltételezés azonban még nem oldana meg minden problémát. — Nevezetesen: ha a tartalom *csak* belsőleg, *csak* tulajdon természetéből következően lenne határolt, akkor a külső forma, amelyből kiindulva pedig (legalább negatív határában) tételezzük, *abszolúte közömbös* lenne vele szemben. De ebben az esetben ama határ, amelyet elgondolásakor a tartalomra tételezünk, abszolúte nem függne a külső formától. Ám akkor mi jöhet ki a tárgyról, hogy, mondjuk, éppen az „ember” fogalmával jelölendő tartalma van, amikor a külső forma magáról a tartalomról, ennek valóságos természetéről állítólag mit sem mond. Hiszen lehet, hogy „ez” az objektum, amely külső formája szerint „ember” tartalmú kellene legyen, valóban ember; de az is lehet, hogy valami egészen más. Megfordítva: lehet, hogy „ez”, ami külső formája szerint, mondjuk, „tehén”, valóságos tartalma szerint ember. Szóval, ha — akárcsak hallgatólagosan — elfogadjuk a forma és a tartalom egymással szembeni *abszolút közömbösségének* tévhitét, úgy a *lélek-vándorlás* máris

szükségszerű következményeként jelentkezik mint a valóság állítólag igazi arculata.

Valójában a külső forma az *adott* tartalom külső formája; ennyiben *azonos* is vele. Vagyis forma és tartalom közömbösek ugyan egymással szemben, de nem abszolúte. Ezért a tartalom belső, tulajdon természetéből következő határa egyfelől valóban a tartalomból magából következik. Másfelől azonban *a tartalom formája a külső forma negatív lenyomata rajta*.

Következésképpen mindazt, amit a tartalomról elmondtunk, a külső formáról ugyancsak elmondhatjuk. — A külső forma valami közvetlen, valami egyedi, következésképpen máris a konkrétan meghatározott. Tehát megvan a maga tulajdon *határa, negativitása*, amely belőle magából következik, tekintet nélkül a tartalomra. A tartalom azonban *van*, sőt *meghatározza* a formát. Vagyis a külső forma egyfelől körülményeiből következően a határolt, a negatív; másfelől azonban *a külső formának e formája a tartalom negatív lenyomata rajta*.

Ami ezért valóban adva van, az forma és tartalom egysége, viszonya, dialektikus kölcsönhatása, amelyben a hangsúly a tartalmon van. Ezért a valóságos fogalmi megragadás mindig az objektumnak mint *totalitásnak* a megragadása; *a fogalom a tiszta negativitás*.

Összegezve a mondottakat: A megragadás a pusztá tartalom megragadásának látszik. Valójában tartalom és forma *viszonyának*, ennek az igazi vagy valóságos tartalomnak a megragadása. A látszat pedig annyiban *objektív*, hogy az eddig vizsgált, vagyis a kezdeti megragadás tartalom és forma viszonyából elsősorban a tartalom negatív határát tételezi, s így úgy tűnik: csak ezt tételezi. Holott egyrészt a *tartalmat* is tételezi, mert a tartalom negatív határa is a tartalom, csak éppen *negatív* tartalom. Másrészt a forma *eltűntként* van rajta, de *eltűntként rajta van*, azaz a tartalom éppen az alapul szolgáló külső forma tartalma. — Mert *van* az objektumon ez a magában kettős, most elsősorban a tartalom oldaláról megragadott negatív határ, *ragadható meg egyáltalában* az objektum fogalmilag a kezdet kezdetén. S mert ez a határ *objektíve a negatív*, az objektum tartalma is csak mint negatív, azaz mint *absztrakt-általános* ragadható meg; olyan fogalom alakjában, amely az objektum tartalmát mint *magánvaló dolgot* tételezi. — A fogalom eszerint mint pusztá negativitás lép elénk, benne a pozitív, ti. az érzéki csak eltűntként van jelen.

## 7.

1. Áttekintve a fogalom, általában az emberi gondolkodás természetéről eddig mondottakat: a kezdeti, azaz az absztrakt-általános fogalom az objektum tartalmát, általános belső természetét tételezi, negatív határa szerint. De mert a negatív határ egyben az objektum külső formájának, azaz érzéki közvetlenségének, érzéki anyagának a negatív lenyomata, azért a külső forma eltűntén bár, de ugyancsak adva van a fogalom. Következésképpen az absztrakt-általános fogalom a pusztán érzéki és a pusztán gondolati *együtt* oly módon, hogy az utóbbi a fogalom közvetlenül tételezett anyaga; az előbbi viszont a fogalomban eltűntként jelenlevő érzéki anyaga.

E két oldal ennél fogva *differentiátlan egységet* alkot. Mert az eredményül kapott fogalomban az érzéki anyag ama körülhatároltságát, hogy ti. egy ember érzéki képe, így fejezzük ki: „ember”. S hogy ennek az érzéki képnek a tartalma éppen egy emberi természet, ugyanígy fejezzük ki: „ember”; e kétféle

értelmet még nem különítjük el egymástól. A mondottak azonban vitathatatlanná teszik, hogy az absztrakt-általános fogalom mint kerek egész *a kettő együtt, egységben*. Ugyanekkor a két oldal az ész természetének megfelelő módon egyesített valami: nem érzéki anyag, nem puszta gondolat, hanem *fogalom*. — Ezért a fogalomról a formális logika által alkotott képet, az idevonatkozó meghatározásokat bizonyos vonatkozásban máris módosítanunk kell.

A formális logika szerint a fogalom forma, amely — mint mondják — elvonatkoztat minden tartalomtól. Tehát az *abszolúte* tisztán gondolati, az *abszolúte* üres, az *abszolúte* absztrakt tartály, amelyből az objektum, illetve az objektumra való minden vonatkozás, közelebből tehát az érzéki anyag, az érzéki gyakorlat *abszolúte* hiányzik. Ennek az elképzelésnek azonban semmi köze a valósághoz! Mert a fogalom közvetlensége szerint ugyan forma (ha úgy tetszik: puszta jel), ám nem azért, mintha objektumának csak a formáját ragadná meg és fejezné ki, hiszen ebből a szempontból nézve az ellenkezője is. Sőt inkább az ellenkezője: az objektum *negatív tartalmának és negatív formájának olyan egysége, amelyben a hangsúly a tartalomra esik*. (Ennyiben ezt a kifejezést, hogy a fogalom a gondolkodás egyik *alapformája*, felcserélhetnénk e másikkal: *alaptartalma*; ez jogosabb lenne.) Vagyis a fogalom nem merül ki abban, ami közvetlensége szerint, hanem az érzéki anyagot, az objektumot, az objektumra való vonatkozást eltűntet bár, de magában tartalmazza. És így, ebben az egységben a valóságos fogalom.

2. Általában az értelemszerű, a formális logikai gondolkodásmód is feltételezi, hogy a fogalmat az objektumról alkotjuk, amely vele szemben a teljes-tökéletesen gazdag, szóval a készen talált konkrét totalitás. Vagy, ami itt ugyanaz: hogy a fogalmat az előbbi objektum konkrét-gazdag érzéki anyagából képéből kiindulva, ennek alapján alkotjuk meg. A fogalom maga azonban kezdetben — mint láttuk — nem magát ezt az elemi tényanyagot, hanem nyomban ennek tartalmát, általános belső természetét fejezi ki, s ezért a *teljes-tökéletes átlépés* ebbe a belsőbe. (A vonatkozás, mint tudjuk, nemcsak létrejön, hanem *végbemenetele* következtében dialektikusan meg is szűnik.) Ennek következtében a *gondolkodás számára* máris adva van annak lehetősége, hogy a fogalmat *m e t a f i z i k a s a n leszakítsa, leválassza arról az objektumról, arról az érzéki anyagról, amelynek alapján pedig megalkotta*. És az értelemszerű gondolkodás, illetve formális logikája a metafizikus leválasztást valóban tételezi. Következésképpen az objektum, az érzéki anyag lehet a leggazdagabb, a róla metafizikusan leválasztott, mesterségesen leszakított fogalom a legszegényebb: az állítólag *abszolúte* üres, amelynek tehát semmiféle *belőle magából meríthető* tartalma nincs. — Ezt az elképzelést alátámasztja az, hogy nem értékeli kellően Locke tételét: a tudat számára közvetlenül nem maga a fogalom által visszatükrözött objektum, hanem csak a róla alkotott érzéki kép áll rendelkezésre.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> A tétel Locke megfogalmazásában így hangzik: „... az elmének összes gondolataiban és okoskodásaiban nincsen más közvetlen tárgya, mint saját ideái, és csakis ezeket szemléli vagy szemlélheti...” (J. Locke: *Értekezés az emberi értelemről* II. köt. Bp. 1964. 139. o.) Mint bármely jelentős gondolat *első* megfogalmazása, távolról sem tekinthető tökéletes formájú tételnek. De a tartalmat kell inkább nézni; ezzel kapcsolatban pedig általában két hibát követnek el. Az első: nem veszik kellően figyelembe, hogy a tételben a hangsúly a „közvetlen” szón van. A *materialista* Locke nagyon jól tudta, hogy *közvetett* módon a gondolkodás számára nem pusztán saját eszméi vannak. A második: nem veszik tekintetbe, hogy a tétel mintegy a kiindulópontban fellépő helyzet megfogalmazása. Ezért a *végeredményt* kérik rajta számon, ami valami egészen más dolog.

Vagyis akarva, nem akarva úgy képzelik, hogy az objektum általában valami *abszolúte a tudaton kívül* levő, szemben a róla alkotott fogalommal; a különben objektíve mégiscsak meglevő tartalmat tehát a tudaton kívül levő objektumból, s nem a fejünkben meglevő fogalomból kell meríteni, sőt ebből egyáltalán nem is lehet. Itt azonban két dolgot zavarunk össze. Egyfelől igaz az, hogy végső soron az objektum a tartalom, s ezért a fogalom tartalma, anyaga mindig ő maga. S mert az objektum akár anyagi, akár nem, *mindig a róla alkotott tudaton kívül van*, a róla alkotott, fogalom tartalma végső soron valóban ebből a rajta kívül fekvő objektumból, s nem pusztán a róla alkotott fogalomból ered. Az objektum azonban a tudat számára csak annyiban van, amennyiben érzéki-gyakorlati lenyomata szerint egyáltalában jelen van benne. Következésképpen a fogalom a fejünkben nem egyszerűen a gondolati, hanem egyúttal az az érzéki anyag is, amelynek alapján megalkottuk. Ennélfogva a fogalom egyrészt csak az absztrakt általános fogalom, ez ti. benne a már tételezett, gondolati alakban kifejezett anyag. *És ebben közvetlenül valóban nincs több, mint amennyit tételezettségével máris kifejez.* De a fogalom egyúttal valamilyen formában a megfelelő érzéki anyagot is magában tartalmazza, amelynek forrása ugyan a tudatban, a fogalomban. Következésképpen a fogalomnak *van* eltűnt jelenlevő tartalma, amely ugyanakkor éppen azért a *csak eltűnt jelenlevő, mert pusztán érzéki, nem pedig gondolati anyag*. Pusztán érzéki, hiszen az általános fogalommal nem őt magát, hanem tartalmát, általános belső természetét ragadtuk meg.

Az értelemszerű gondolkodás és formális logikája tehát annak eredményeképpen lép elénk, hogy a gondolkodást *metafizikusan* elválasztja az érzéki anyagtól, az érzékeléstől, a szubjektív képet az objektumtól; általában egyébként elismerve, hogy az előbbi az utóbbin alapul. Az emberi érzékelés azonban *emberi*, azaz oly módon van, ahogyan a gondolkodás természetén *belül*, e természet által meghatározott módon egyáltalában lehetséges: gondolkodó érzéklésként.<sup>10</sup> Nincs tehát külön érzéki és külön gondolati tevékenység: a gondolkodó tudat, a fogalom mindig e két oldal dialektikus egysége, kölcsönhatása.

Mindezt egybevetve könnyű belátni, hogy a fogalomról itt rajzolt dialektikus kép annak a döntő elvi különbségnek az első és legmélyebb megnyilatkozása, amely a dialektikus logikát a formális logikától, egyáltalában a dialektikus gondolkodást a nem-dialektikustól, az ésszerűt az értelemszerűtől megkülönbözteti. Nem véletlen tehát, hogy a világ e különböző nézőmódjai adott esetben *világnézeti különbséggé* növekedhetnek. — Ha ugyanis ama kétségtelenül döntő fontosságú tényre hivatkozva, hogy az érzéki anyag forrása mindig a róla alkotott érzéki képen, tudaton kívül van, magát ezt a róla alkotott érzéki képet, tudatot a fogalmon, a gondolkodó tudaton, hibásan, ugyancsak kívül helyezzük, akkor az érzékit metafizikusan elválasztjuk a gondolatitól, a materializmust vulgarizáljuk. Így azután nem nehéz a fogalmat, a gondolkodó tudatot *passzív, halott, formális-mechanikus* valaminek elképzelni. — A fogalom kérdésében tehát éppúgy, mint a logika vagy a tudat kérdésében általában, vissza kell térni az objektív valóság *konkrét totalitásként való*, azaz dialektikus leírásához; amint itt a fogalmat illetően már megkezdjük. Mert csak az adekvát leírás lehet vitát eldöntő kritérium, s adhat tudományosan levezetett világképet.

3. Hegel különbséget tett absztrakt általános és általános fogalom között. Az előbbivel a formális logika fogalom-elképzelését jelölte meg, szóval azt a fo-

<sup>10</sup> Vö. a 3. sz. lábjegyzettel.

galmat, amelyből az érzéki anyagot *abszolúte* kiürítették, kiöntötték, s amely ezért állítólag — tudva vagy nem tudva — az *abszolúte* tiszta, az *abszolúte* üres fogalom; az *abszolúte* tisztán gondolati önmagában. Ezzel szembeállította az általános fogalmat, ahogyan a fogalom mint *kezdeti objektíve* valóban van; vagyis a fogalmat, amelyben az érzéki anyag eltűntként bár, de jelen van, s amely így már kiindulópontjában gondolkodás és érzékelés dialektikus egysége, megoldott ellentmondása.<sup>11</sup>

Hegel számára tehát az „absztrakt” elnevezés a valóságos fogalomról alkotott *hamis* formális logikai elképzelést jelölte meg, szemben az „általános” fogalom elnevezéssel, amely a valóságos fogalom meghatározása volt. És ezzel a különbségtevéssel — az előbbiek szerint — végső soron csak egyetérthetünk. De a fogalom a *kiindulópontban*, azaz mint pusztán általános fogalom, az üres, a tartalmat csak mint eltűntet birtokló, szóval az *absztrakt*, szemben a *vég-eredményként* kialakuló teljes-tökéletesen *konkrét* fogalommal. Ennélfogva mi is használni fogjuk az „absztrakt-általános” fogalom elnevezést, de csak kifejezetten ebben az utóbbi vonatkozásban. Vagyis *mindig az objektíve valóságos fogalmat értjük rajta*, azt a fogalmat, amely azért üres, tiszta, absztrakt, mert tartalmazza ugyan az érzéki anyagot, de csak mint eltűntet, s nem azt, amelyet a formális logika képzel a helyébe. — Amennyiben tehát a továbbiakban arról beszélünk, hogy a fogalom az üres, a tartalom-nélküli, amelyben érzéki anyag, objektum, illetve objektumra való vonatkozás nincs jelen, úgy ezt nem abszolút értelemben, hanem az *eltűntség* értelmében mondjuk: a *kezdeti* fogalmat jelöljük így. És ezzel szembeállítjuk a formális logikai fogalom-elképzelést, általában a formálissá torzított gondolatokat — fogalmat, ítéletet, következtetést stb. —, amelyeket (puszta) *absztrakcióknak* fogunk nevezni.

## 8.

*Logikai* összefüggésnek, *logikusnak* nevezünk egy gondolat-viszonyt, ha kiindulópontja, alapja egy gondolat, a továbbhaladás pedig átmenés a másik, az *alapul vett gondolatból magából tudati úton közvetlenül adódó* gondolatra. A formális logika ezt a logikai átmenést a gondolatok *formája* alapján tételezi, illetve bármilyen gondolat legyen is a kiindulópontja, ezt *mindig csak mint absztrakciót*, azaz *mint puszta formát* ragadja meg: *teljesen elvonatkoztatva az a d o t t gondolat lehetséges tartalmaitól*. — A matematikai logika fellépte mármost annyiban változtatott e helyzeten, hogy az „igaz”, a „hamis” stb. értékek bevezetésével a formát mintegy a tartalom *határáig* vitte el. Ám a tartalom még változatlanul *nincs* meg *benne*. Mert hogy egy ítélet pl. igaz-e vagy hamis, az valóban csak a tartalom alapján mondható ki. A matematikai logika azonban semmiféle *logikai* alapot nem ad arra nézve, hogy mikor igaz, illetve mikor hamis egy gondolat; az igaz és a hamis stb. csak mint formális, absztrakt *lehe-*

<sup>11</sup> „Az általános tehát a fogalom totalitása; konkrét, nem üres, hanem fogalma által van *tartalma* — olyan tartalma, amelyben nemcsak fenntartja magát, hanem amely sajátja és benne lakozik. Elvonatkoztathatunk ugyan a tartalomtól; így azonban nem általánosítunk a fogalomnak, hanem az *elvonat*, a fogalom elszigetelt, tökéletlen mozzanatát, amelyben nincs igazság.” És másutt: „Ha a *meghatározott fogalomról* van szó, akkor rendszerint tisztán csak ilyen *elvont-általánost* értenek rajta. A *fogalmon* általában is többnyire csak ezt a *fogalom nélküli* fogalmat értik, s az *értelem* jelenti az ilyen fogalmak képességét.” — G. W. F. Hegel: *A logika tudománya* II. köt. Bp. 1957. 211–212. és 216. o.

*töségek* szerepelnek benne. Szemben tehát azokkal az — elsősorban marxisták között felmerülő — primitív elképzelésekkel, hogy a matematikai logika s ezáltal általában a formális logika többé nem formális, hanem a tartalmat is kifejező logika, Jan Łukasiewicz szavai fejezik ki az igazságot: „A modern formális logika *szigorúan* formális.”<sup>12</sup>

A formális logika ily módon a gondolatokat, hogy megmaradjunk e nem teljesen pontos kifejezésnél, pusztán formájuk szerint ragadja csupán meg. A gondolatok azonban tartalommal igenis rendelkeznek, s Kant látta be először, hogy „Ez esetben léteznék logika, melyben nem vonatkoztatunk el az ismeret minden tartalmától”.<sup>13</sup> Az ebből a feltételezésből kiinduló kutatás eredményezte azután a dialektikus logika első, hegeli megfogalmazását; amelyet Marx, Engels, Lenin és más marxista kutatók szellemében átalakítva itt is alapul veszünk. A dialektikus logikában a formát tartalmával együtt, azaz a gondolatokat mint *tartalom és forma viszonyát, kölcsönhatását* ragadjuk meg, egyszerűen azért, mert *objektíve ténylegesen ilyenek*.

Ezért a *dialektikus logika szigorúan véve* nem a tartalmak, hanem a *tartalmas f o r m á k logikája*. Minthogy azonban ebben a dialektikus egységben, általában gondolkodásunkban a tartalom a *hangsúlyos* tényező, a *döntő* alap, amely gondolkodásunk menetét stb. a *maga belső szükségességében meghatározza*, azért a dialektikus logika a tartalmas formák olyan logikája, amelyben a hangsúly a tartalomra esik; a *dialektikus logikában a formák t a r t a l m a s formák*. Ennélfogva nem hiba ama meghatározás sem, hogy a dialektikus logika a tartalom logikája; ez ti. az új, a döntő mozzanat, amelyet az absztrakciók logikájával, azaz a formális logikával szemben képvisel.

<sup>12</sup> Аристотелевская логика с точки зрения современной формальной логики. Москва 1959. 127. o.

<sup>13</sup> Talán nem felesleges a szöveget teljesebb alakban idézni itt. Eszerint: „Az általános logika . . . elvonatkozik az ismeret minden tartalmától, azaz a tárgyra való minden vonatkozásától és csak az ismeretek egymástól való viszonyának logikai formáját, azaz a gondolkodásnak általában tekintett formáját. Minthogy azonban mind tiszta, mind empirikus szemléletek vannak . . . , talán a tárgyak tiszta s empirikus gondolkodása közt is akadunk különbségre. Ez esetben léteznék logika, melyben nem vonatkozunk el az ismeret minden tartalmától; mert az, mely csak egy tárgy tiszta gondolásának szabályait foglalná magában, kizárná mindazokat az ismereteket, melyek empirikus tartalmúak. Tárgyak ismeretének eredetére is, amennyiben nem a tárgyaknak tulajdoníthatók, vonatkoznék; míg az általános logika az ismeretek ez eredetével nem törődik, hanem a képzeteket, akár eredetileg *a priori* vannak bennünk, akár pedig empirikusan adóttak, ama törvények szempontjából tekinti, melyek szerint, ha gondolkodik, egymáshoz való viszonyukban használja őket az értelem, tehát csak az értelem ama formájáról szól, mely a képzeteknek, akárhonnét eredtek is, megadható.” — I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, Bp. 1913. 73. o. — Ez a formális és dialektikus logika első megkülönböztetése, amely, legalábbis a velejét illetően, kitűnő. Hogy mennyire az, azt a különben ideológiailag teljesen elfogult G. A. Wetter is tanúsítja, aki — ismertetve a marxizmus—leninizmus idevonatkozó álláspontját — a formális logikáról így beszél: „Minthogy a gondolati tartalmaknak a valóságra való vonatkozásától eltekint, és csak a gondolkodási *formák* kölcsönös viszonyát vizsgálja, *formális* logikának nevezik.” (*A szovjet ideológia ma* I. 131. o. Kézirat.) El kell ismerni, hogy Wetter nem egy marxistánál pontosabban tudja, mi a különbség formális és dialektikus logika között. Illetve számára mi lenne a különbség, ha a dialektikus logikát lehetségesnek tartaná. De nem tartja annak. A marxisták — írja ugyanabban az alfejezetben — „megpróbálták a formális logika mellé egy külön dialektikus logikát állítani, és az előbbi a másodikkal *kiegészíteni*”. Ám — szerinte — a kör négyeszyesítésével határos vállalkozás . . . ” stb. Vagyis Wetter *mégcsak nem is hajlandó megvizsgálni*, nem volna-e lehetséges mégis egy olyan logika megalkotása, amely nem tekint el „a gondolati tartalmaknak a valóságra való vonatkozásától”. Miként, sajnos, számos marxista sem hajlandó erre.

A formát úgy kell felfognunk, mint amely *külső és esetleges* a tartalomnak, amely a legkülönbébb — fontos és nem fontos — vonatkozásainak megfelelő ruhába öltözteti e tartalmat. A hangsúly azonban itt is a legmegfelelőbb formán van, legalábbis a dialektikus logikában.

Ezért egyfelől azt kell tisztáznunk, hogy valamely tartalom miféle *objektív alakot* követel meg magának, vagyis mi valamely tartalom *tulajdon, belső formája*. Másfelől azonban a tartalom problémáján van a hangsúly, ti. hogy miféle tartalmak vannak, s hogy ezek milyen logikai — természetesen dialektikus logikai — eszközökkel emelhetők objektív alakjukra.

## 9.

1. Megvizsgáltuk, miféle fogalmakat alkotunk elsőnek az objektumról. Feltártuk a formális logikai, az értelemszerű gondolkodásmód ezzel kapcsolatos hamis elképzeléseit, s rögzítettük a formális és a dialektikus logika különbségét, legalábbis ebben az alapvontatkozásban. Az utóbbiak azonban tulajdonképpen kitérők, menet közben levont általános következtetések, minthogy a hangsúly érthetően a fogalomalkotás folyamatán, menetén van. Tehát ahhoz, hogy a kezdeti, szóval az egyoldalú, üres, absztrakt-általános fogalmat *objektumának mind tökéletesebb kifejezőjévé* tehessük — minthogy még nem az —, ebbe az irányba kell most továbbmennünk. — Nyilvánvalóan ez a továbbhaladás legfőbb logikai igénye.

2. Vagy, ami ugyanaz: a fogalom most az *abszolút- vagy alapellentmondás* maga.

Az absztrakt-általános fogalom — mindjárt a fogalmi megismerés kiindulópontjában — egyrészt a *legtöbbet* fejezi ki, ami egyáltalában kifejezhető, ti. az objektum *fogalmát*. Másrészt azonban azt mint *absztraktot, mint üreset* tételezi. Tehát a *legtöbbet mint a legkevesebbet, az objektum fogalmát mint objektum-, azaz tartalom-nélkülít állítja elénk*. Az objektum ezáltal annyiban az elsajátított, hogy fogalma már adva van számunkra. Ez a fogalom azonban nem az elsajátított objektum, hanem ennek csak *helye, tartálya*; az, amit a továbbiakban majd lépésről lépésre konkrét tartalommal, azaz az objektumról szerzett valóban konkrét-pozitív ismeretanyaggal kell kitöltenünk.

Ha az absztrakt-általános fogalom a megalkotása alapjául szolgáló érzéki anyagot abszolúte semmilyen módon nem tartalmazná, úgy az alap-ellentmondás leküzdése nem volna lehetséges. De már megállapítottuk, hogy az absztrakt-általános fogalom ugyan forma, azaz üres tartály; ám nem akármilyen, hanem *magának az objektumnak a tulajdon* üres tartálya. A továbbiakban tehát a befogadásnak, elsajátításnak ezt a folyamatát kell nyomon követnünk.

## 2. A magára reflektált fogalom

## 10.

1. A fogalom megalkotási folyamatának első szakaszában, tevékenységünket az adott objektum készen talált érzéki anyagára alapozva, ebből kiindulva, közvetlenül e tényanyag tartalmát, általános belső természetét fogalmaztuk meg. Az így megalkotott fogalom azonban magában, ahogyan ti.

közvetlensége szerint van, nem a teljes fogalom, hanem ennek csak egyik mozzanata: a minden megfelelő egyedi objektumról igaz és így egyikre sem vonatkozó absztrakt általánosság. Éppen ezért nem is *konkrét* totalitás; sőt, hogy konkrét totalitás legyen, ahhoz még egy közbenső műveletre van szükség. Nevezetesen az eltűnt érzéki anyag *benne rejlő* tartalomként való tételezésére. Ennek azonban az az előfeltétele, hogy az objektum gazdagságának és a róla alkotott fogalom szegénységének az alapellentmondása *észrevehetővé* váljék. Másszóval az absztrakt-általános fogalmat *vonakoztatnunk* kell objektumára.

2. A konkrétból, az egyediből indultunk ki, de azt mint absztraktat, mint általánost fogalmaztuk meg. Ám így fel is emelkedtünk az általánosság szférájába, *elszakadva* attól az érzéki anyagtól, amelynek megragadására törekedtünk. Ennélfogva a fogalomban az objektum, az érzéki anyag már csak eltűntként van jelen. Hogy tehát egyáltalában összehasonlíthassuk objektumával, *a fogalmat vissza kell vinnünk a közvetlenségbe, a megfelelő egyediek valamelyikére.*

A visszavitel történhet az általánosoként felfogott érzéki anyagra; esztünkben az összes lehetséges emberre. Visszavithetjük azután a fogalmat valamelyik különös esetre, pl. bizonyos emberekre. És visszavithetjük a fogalmat az egyedire: egy ember érzéki képére, érzéki anyagára. — De az általánossal nem kezdhetünk, hiszen ennek levezetése még nem történt meg; egy ilyen visszavitel tehát csak a megfelelő alapok lerakása után lesz lehetséges. Ugyanezért mellőznünk kell a különöst; továbbá azért is, mert egyszerű eseteiben ugyan megragadható, de csak pusztá terjedelmi különösséggként, amelynek azonban a dialektikus logikában nincs helye. Ezért *a visszatérés az egyedihez, a legközvetlenebb érzéki anyaghoz való visszatérés.*

A visszavitel ezzel valóban *visszatérés* ahhoz a konkrét érzéki anyaghoz, amelyből kiindulva az absztrakt-általános fogalmat eredetileg megalkottuk. *Nem feltétlenül ugyanahhoz*, hiszen a fogalom az objektum *általános* fogalma, s ezért bármelyik egyedijére, illetve ennek érzéki anyagára visszavithető. De akár ugyanahhoz visszük vissza, akár valamely másikhöz, mindenképpen olyan konkrét-egyedi objektumhoz kell visszavinnünk, amely megalkotásának egyáltalában *alapja* lehet. Ha ti. igaz, értelmes módon akarunk visszatérni. — Persze, amennyiben más egyedire visszük vissza, megváltozott érzéki anyaggal van dolgunk. De ha ugyanarra az egyedire visszük vissza, akkor is ez a helyzet, legfeljebb a változások nem olyan szembeszökőek; *abszolúte* ugyanarra amúgy sem vithetjük vissza.

3. A visszavitel *új* tevékenység, tehát nem tévesztendő össze az absztrakt-általános fogalom előbbieken ismertetett megalkotásának az ismételisével. Az újra és újra való ismétlés azonban alapja a logikai továbbhaladásnak. Ezért először az ismétlést magát kell szemügyre vennünk, hogy azután belőle továbbhaladva az új tevékenység természetét feltárhassuk.

4. Megtörténik az adott absztrakt-általános fogalom megalkotása, egyszerűen mert a körülmények így hozzák magukkal. S bár a körülmények végtelenül változóak, aminek következtében menet közben mindenféle más fogalmak stb. megalkotására szintén sor kerül, előbb-utóbb előáll annak kényszere, hogy másodszor is végbemenjen ugyanannak az absztrakt-általános fogalom

nak a megalkotása. Azután megtörténik ez harmadszor, negyedszer, ötödször stb. stb., a *végtelességig*.

Mármost: a fogalomnak ez az újólagos megalkotása önmagában nem egyéb, mint az egyszer már elvégzett tevékenység egyszerű *ismétlése*. Az ismétlések következtében pedig a fogalomalkotó *mindinkább megtanulja, begyakorolja, a „felesleges mozdulatoktól” mindinkább megszabadítja* fogalomalkotó tevékenységét. Így egyre könnyebben, egyre tökéletesebben hajtja végre az objektum tartalmának fogalmi elsajátítását; egy ponton pedig kialakul e tevékenység legmegfelelőbb, ún. *objektív alakja*: a fogalom — változatlanul mint absztrakt-általános fogalom — a szó szoros értelmében „elkészül”.

Mindez azután még általánosodik is, hiszen bár a különböző fogalmak megalkotása ennek megfelelő módon különböző tevékenységeket igényel, összegeződésük az absztrakt-általános fogalmat megalkotó tevékenységet mint olyant fejleszti mind sokoldalúbb tevékenységgé.

Aligha szükséges mindennek a jelentőségét részleteznünk. De itt nem erről, illetve a folyamatnak nem erről az oldaláról van szó. Azt kell észrevennünk, hogy bár az ismétlések egy olyan sorával van dolgunk, amely elvileg *ugyanannak* egy pusztán mennyiségi felhalmozódása, mégis: *az így megváltozott körülmények új helyzetet teremtenek a logikai folyamatban*.

5. Közbevetőleg megjegyezve: minthogy gyakorlatilag végtelen sorról van szó, ez mintha eleve kizárná az eredményes vizsgálatot. Hogyan tekinthetünk át valamit, ami gyakorlatilag a végtelennel egyenlő?! Az alábbiakban azonban bebizonyosodik majd, hogy az objektív közvetítőfolyamatban *két*, elvileg pedig *egyetlen* eset ugyanannyi, mint az abszolúte összes.

6. A fogalom első megalkotásakor *egyetlen* érzéki anyag alapján járunk el. S mert ugyanakkor az érzéki anyag eltűnten megmarad a fogalomban, érzéki anyag és absztrakt-általános fogalom, különös és általános, forma és tartalom végső soron *egybeesik, differenciátlan egységet alkot*. — Pl. ha az „ember” fogalmát először egy bizonyos „János” érzéki képe alapján alkottuk meg, úgy nemcsak arról van szó, hogy ez a János ember, hanem arról is, hogy az ember János, és nem más; *számunkra* a kettő egybeesik. Ezért alkalmazásában is ez a differenciátlanság érvényesül. Azt gondoljuk, „ember”, és azt értjük alatta, „János”; érzéki anyag és fogalom egy és ugyanazt fejezi ki. — Amint azonban legalább még egyszer megalkotjuk ugyanezt a fogalmat, most azonban, mondjuk, egy bizonyos „Péter”-rel összefüggésben, úgy változás következik be a fogalom érzéki-szemléleti tartalmában. Mert immár *két* egyedi érzéki anyaga alkotja e tartalmat, aminek következtében *érzéki tartalom és gondolati forma között egyenlőtlenség keletkezik*. Az absztrakt-általános fogalom kifejezi az érzéki anyagot, mégpedig *mindegyik* egyedi érzéki anyagot kifejezi, lévén a tartalom, az általános természet mindegyikben ugyanaz, *azonos*. Ennyiben tehát érzéki anyag és fogalom egyenlőek. És egyben nem fejezi ki, mert amiben ezek a különben azonos természetű egyedi érzéki képek, érzéki anyagok *különböznek*, arról mit sem mond.

Az egyenlőtlenség létrejötte mármost nem érinti a fogalomalkotás tevékenységét magát; ugyanazt az absztrakt-általános fogalmat számtalanszor újra- és újraalkothatjuk anélkül, hogy ebben a műveletben a fentebb említett tökéletesedésen kívül elvi változás bekövetkeznék. De az alkalmazás vonatkozásában már más a helyzet; a tartalom megsokszorozódása nemcsak kiváltja

az alkalmazás szükségletét, hanem egy ponton zavart, problémát idéz elő benne. — Azt gondoljuk pl.: „ember”. De az „ember” fogalma immár nem „János”, hanem „Péter” is; szóval mindkettőre alkalmazható, holott mi csupán az egyikre akarjuk alkalmazni. Az absztrakt-általános fogalom tehát önmagában teljesen elégtelenné válik annak jelölésére, hogy éppen *melyik* emberi egyedről van szó.

7. Az egyenlőtlenség eredendően jelen volt — és egyszer s mindenkorra jelen van — az absztrakt-általános fogalmon, hiszen a fogalom *éppen ennek* az egyedinek a fogalmaként születik meg, az élő, eleven gondolkodásban *éppen ennek* az egyedinek a fogalma, holott közvetlensége szerint az *általános*, vagyis minden lehetséges egyedinek is fogalma. (Az egyenlőtlenség ennyiben a továbbhaladás *logikai* alapja, s mert minden fogalmon adva van, elvileg *egyetlen* fogalom is elégséges logikai alapja a továbbhaladásnak.) Hogy azonban ilyen egyenlőtlenség ténylegesen van benne, annak a feltételezése mindaddig, amíg a fogalom érzéki anyagának a megsokszorozódása — legalább a megkettőződése — be nem következik, fel sem merülhet. (A „legalább két eset” így módon csupán az objektív közvetítő folyamat tartozéka.) Amint viszont az egyenlőtlenség előáll, a fogalom alkalmazása problematikussá válik: a fogalomalkotóban felsejlik annak ténye, hogy a fogalomalkotás alapjául szolgáló érzéki anyag valamiképpen *más, több*, mint amennyit belőle maga az absztrakt-általános fogalom kifejez.

Tehát *visszatér* hozzá, *immár kifejezetten azzal a céllal, hogy közelebbről szemügyre vegye*. És ezzel, ezáltal válik az alkalmazás *valóságos* alkalmazássá; ekkor és ezáltal következik be a fogalom *visszavitele*.

8. Az értelemszerű gondolkodás számára az absztrakt-általános fogalom pusztá absztrakció, s valóban, amennyiben megtartjuk az érzéki anyagtól mint alaptól való mesterséges elszakítottságában, úgy tűnik: valami önálló, amellyel kapcsolatban az érzéki anyag eltűnten való jelenlétéről beszélni értelmetlenség. De ha jól megfontoljuk, világos, hogy nagyon is erről van szó. Mert a fogalomban, illetve az érzéki anyagban egyenlőtlenség csak abban az esetben léphet egyáltalában fel, ha a fogalommal együtt — ösztönösen vagy tudatosan — az első érzéki anyagot is visszavisszük a másodikra. Más szóval, amennyiben *egyazon fogalmon belül* mozgunk. Ha tehát az érzéki anyag a fogalomban eltűnten nincs jelen, akkor a *valóságos* visszavitel megvalósíthatatlan. Akkor csak a pusztá absztrakciót vihetnénk vissza, s mert így fel fogva a fogalmat, tartalma mindig az éppen előforduló érzéki anyag lenne csupán, egyenlőtlenség sem léphetne fel benne. — A fogalmon azonban a megalkotása alapjául szolgáló érzéki anyag *nyomot* hagyott. Következésképpen eltűnten jelen van benne; a fogalom visszavitele ennek az érzéki anyagnak is visszavitele. Vagyis a fogalmat oly módon alkalmazzuk, hogy egyúttal *emlékezünk* előbbi megalkotási alapjára, alapjaira.

9. Az absztrakt-általános fogalomban így módon *tendencia* kezd kibontakozni, amely csírájában, eltűnten kezdettől fogva jelen van benne, s amelynek lényege a fogalomnak az alapjául szolgáló érzéki anyagra való *vonatkoztatása*.

A gondolkodás mindig az érzéki anyagra való vonatkoztatás. Méginkább azonban az ettől való *elvonatkoztatás*, ezáltal az érzéki anyagban rejlő

viszonyra, kölcsönhatásra való vonatkoztatás: *általánosítás*. Így alkottuk meg az absztrakt-általános fogalmat is.

Most azonban egyenlőtlenség lépett fel érzéki anyag és fogalom között, s a gondolkodás visszatér a fogalomalkotás alapjához, hogy közelebbről szemügyre vegye. Tehát újra vonatkozik az érzéki alapra, sőt, mint látni fogjuk, újra elvonatkoztat tőle stb. Mégis: ami itt a lényeges, az a vonatkozásnak magának a ténye. Mert az első szakaszban a vonatkozás csak arra volt jó, hogy egyáltalában fogalmat-alkothassunk. Most azonban nem azért vonatkoztatunk, hogy nyomban elvonatkoztassunk-általánosítsunk. Most a vonatkozás az érzéki anyag *rögzítése, szemlélése*. Hiszen el kell döntenünk: miben különbözik a fogalomtól; mi az, amit a fogalom mint absztrakt-általános nem fejez ki belőle. S csak amennyiben ez az érzéki anyagon jelentkező többlet feltárul előttünk, mehetünk tovább, hogy az elvonatkoztatás-általánosítás, általában a gondolkodás segítségével meghatározzuk e többlet természetét.

10. Az absztrakt-általános fogalom visszavitele a közvetlenségbe, a közvetlenül létező egyediek valamelyikére éppúgy egy történetinek logikaiként való egzisztálása tudatunkban, ahogyan minden logikai általában ez. Minthogy ugyanakkor a gondolati történetileg is az érzéki alapján jött létre, a visszavitel ennek a történeti aktusnak a rekapitulációjakor *valóban* visszavitel. *Visszatérés* tehát, ha úgy tetszik: *visszaesés*, mert az *előrehaladás érdekében fel kell adnunk a már elért szintet*. A gondolkodás ugyanis azonnal a tartalom, az általános belső természet közvetlenné tévése, vagyis — mint már rögzítettük — a kiindulópontban rögtön és azonnal a végeredmény, a fogalom tételeződik. De mert ez a fogalom egyben szükségszerűen az üres, voltaképpen olyan fogalom, amely még nem éri el célját, még nem felel meg fogalmának. Hogy tehát a fogalom valóban fogalom legyen, az eltűntként jelenlevő érzéket egyelőre benne rejlőként fel kell vennünk belé. Így azonban egy kezdetibb, egy alacsonyabb szinthez térünk vissza, hiszen fel kell adnunk a gondolkodást, visszatérve az *érzékihez*; fel kell adnunk az *általánost*, visszatérve a *különöshöz*; fel kell adnunk a tartalmat, a belsőt, visszatérve a *formához*, a *külsőhöz* stb. stb. — Fel kell adnunk az *igazat*: a gondolatit, s vissza kell térnünk a nem-igazhoz, az *érzékihez*.

A gondolkodó tudat azonban *gondolkodó* tudat; természetére nézve az. Ezért számára *végso* soron az *abszolút visszatérés*, *önmagának abszolút feladása lehetetlen*. Következésképpen *úgy tér vissza, hogy nem tér vissza, úgy esik vissza, hogy nem esik vissza*; miközben *valóban* visszatér, *valóban* visszaesik.

Ez azt jelenti: a gondolkodás vonatkozik az érzékire, a különösre, a formára; most ezt tartja mint közvetlent rögzítve maga előtt. De nem a *puszt*a érzéket, a *puszt*a különöst, a *puszt*a formát, minthogy erre természetéből következően abszolút értelemben képtelen. Ami tehát ily módon számára van, változatlanul érzéki és gondolati, különös és általános, forma és tartalom *egysége*, miként az absztrakt-általános fogalom esetében is így volt. Most azonban mintegy *kifordította* ezt az egységet! Ami ti. az előbbi egységben csak eltűnt volt jelen, tehát az érzéki anyag, az most az előtérben álló. Megfordítva: ami benne az előbbieken a közvetlenül tételezett volt, ti. a gondolati oldal, az most a csak eltűnt jelenlevő. — Ami az első esetben eredmény volt, az most a kiindulópont. Ami viszont az első esetben kiindulópont volt, az most a *közvetített* eredmény.

11. A valóságos visszavitel során tehát nem hagyjuk egyszerűen el a már elért eredményt, az absztrakt-általános fogalmat. Ellenkezőleg: ezt a meglevő, meghatározott természetű, fejlettségű fogalmat alakítjuk tovább, változtatjuk meg; a visszavitelből következő módon.

A fogalom ezzel az az *ellentmondás*, hogy közvetlensége szerint már nem egyértelműen a gondolati, mint az absztrakt-általános fogalom esetében volt, hiszen ami benne most előtérben áll, az az érzéki. De nem is egyértelműen érzéki, mert a gondolkodás vonatkozik reá, s ennyiben át- és átszövi. Következésképpen a fogalom immár felemás, problematikus valami: a *nem-érzéki*, illetve a *nem-gondolati*; ezek igazi meghatározásai.

12. A gondolkodás azonban (ezen a ponton) mindennek általában nincs tudatában. A végbement változás eredménye egyelőre semmi más, mint a *fogalom érzéki anyaggal telítődése*; a fogalomban most egyáltalában érzéki anyag van — nem eltűnten, hanem benne rejlően! —, a tevékenység immár az érzéki anyag közvetlenné tévése. Az értelemszerű gondolkodás viszont ezt az eredményt is üres absztrakcióvá alakítja át. Úgy képzei: most *érzettekkel, érzéki képpel, érzéki anyaggal* van csupán dolga, szemben a (!) fogalommal, amely valami más, s amely a *pusztán külső* ezzel az érzéki közvetlenséggel szemben.

Valójában az emberi tudatban nincsenek *puszta* érzetek, az emberi tudat tevékenysége sohasem *puszta* érzékelés, ahogyan erre ellenkező előjellel már utaltunk. Az ember számára az érzéki csak a gondolattal egységben létezik, legyen bár ez az egység differenciált vagy differenciátlan. — Hogy a differenciált alakot vegyük, mert ezen könnyebb megértetni, miről van szó: amikor ilyeneket gondolunk pl. „piros”, „keserű”, „érdes” stb. stb., akkor az értelem szerint *puszta érzetekről* van csupán szó. Valójában *fogalmakról*, amelyek persze kétségtelenül *érzetek* fogalmi kifejezései, de *fogalmi* kifejezései. Az ember nem tud *pusztán* érzékelni, s ezért az érzetek is csak annyiban vannak számára, amennyiben vagy elgondoltan vannak, vagy legalábbis — mint itt — a gondolkodás már vonatkozik rájuk, „megkapaszkodik” bennük.

Az utóbbi az érzékinek nem differenciáltan elgondolt, hanem differenciátlan megragadása. Ez azonban azért és csak azért lehetséges, mert az érzékit nem önmagában, hanem a fogalmon *belül* feltételezzük; mert az érzéki most az a közvetlen tényanyag, amelyben a fogalom megszüntetve-megtartva azért jelen van. Ha nem lenne jelen, fejünkben az érzéki anyag elemeire esne szét, hiszen hiányoznék belőle ama tény, hogy az érzéki anyag nem egyszerűen mozzanatok sokfélesége, hanem éppen ilyen tartalmú, általános belső természetű stb. érzéki közvetlenség. De ekkor, ha ilyen egyáltalában előállhatna, csak az abszolút káosszal lehetne dolgunk.

13. A fogalom eredetileg tartalom és forma *viszonyát* ragadta meg mint *tiszta negativitást*. De a tartalom oldaláról; a formai oldal csak eltűnten volt jelen benne. És a fogalom most is ugyanez a viszony, s még mindig a tiszta negativitás. De a viszonyt immár a forma oldaláról ragadja meg, s a tartalmi oldal a benne csak eltűnten jelenlevő. Mert tiszta negativitás, az érzéki anyag gondolati megragadása *innen* marad a tényleges anyagon; még tartalom és forma viszonyán *belül* mozog, nem magában a formában. (Ahogyan az előző szakaszban sem magában a tartalomban mozgott.) De mert a viszonyt magát már megragadta, és pedig itt a forma oldaláról, képes arra, hogy rögzítse, szem előtt tartsa, szemlélje; hogy a fogalom által meghatározott kereteken belül az érzéki anyagnál magánál kössön ki.

1. Az új tevékenység-mozzanat természete most már könnyen meghatározható. Amikor az absztrakt-általános fogalmat először alkotjuk meg, a kiindulópontban az érzéki anyag az egyedül adott, a közvetlen, s ennek alapján alkotjuk meg a fogalmat.

Ezáltal azonban birtokába jutunk a fogalomnak. S mert most a fogalom a *közvetlen*, a további cselekvésben alapul vehetjük, és alapul is vesszük. — Nem valamiféle szubjektív óhajnak, hanem mint láttuk: annak az objektív szükségletnek a kielégítése érdekében, hogy a fogalomban az újraalkotás következtében fellépő egyenlőtlenséget kiküszöböljük. A továbbhaladás ennyiben *objektív-szükségyszerű* valami. — De akkor tevékenységünk éppen *ellentétes* irányú lesz, mint volt. Először az érzéki anyagból a fogalomba csaptunk át. Most azonban *a fogalomból indulunk ki*, s ezt alkalmazzuk az érzéki anyagra. Vagyis visszatérünk az érzéki közvetlenséghez, a megfelelő objektíve létező egyediek valamelyikéhez.

Először csak arra van lehetőségünk, hogy az érzéki anyag alapján fogalmat alkossunk — hiszen feltevésünk szerint a kiindulópontban a fogalommal még nem rendelkezünk, s ezért mindenekelőtt a megalkotására van szükségünk. Amint azonban a fogalom megalkotása megtörtént — és elvben csak ezután! —, fellép annak lehetősége is, hogy a fogalomból induljunk ki, s haladjunk az érzéki anyag felé. (A fogalomban mint totalitásban benne rejlő viszonyoknak végeredményben még tisztán teoretikusan nézve is van egy ilyen oldala, iránya.) Tehát: ha *először az érzéki anyag közvetíti a fogalmat*, úgy *most a fogalom közvetíti az érzéki anyagot*.

Kezdetben *induktíve* jártunk el; habár e tény csak eltűnten volt jelen. Most *deduktíve* tevékenykedünk; és ez már nem csak az eltűntként jelenlevő. (Tekintet nélkül arra, hogy tudunk-e róla vagy sem.) Ezeket a meghatározásokat azonban, mint az „induktív” fogalmának a tárgyalásakor már jeleztük, *tartalmi* értelemben kell felfogni.

Vagyis, ha az első szakaszban az *egyedi* érzéki közvetlenségétől elvonatkoztatva mintegy *behatoltunk* az objektum tartalmába, általános belső természetébe, úgy most megfordítva: az *egyedi* tartalmából, általános belső természetéből *kifelé* haladunk; az *egyedi* érzéki közvetlenségéhez térünk vissza.

2. A gondolkodás tevékenysége az első szakaszban az elvonatkoztató-általánosító tevékenység, eredménye pedig az absztrakt-általános fogalom. E második szakaszban viszont a visszatérés a közvetlenségbe, az alapul szolgáló érzéki anyagra. Csakhogy *az első szakaszban elért eredmény birtokában*, aminek következtében a tevékenység nem az absztrakt-általános fogalom újraalkotása, ismételése, hanem a már megalkotott fogalom alkalmazása, *benne rejlő* érzéki anyaggal, érzéki tartalommal való felruházása. Ezért a gondolkodás tevékenysége mint visszavitel egyrészt *a (kezdeti szakaszban elvontan már megalkotott) végeredmény összekapcsolása a kiindulópontját alkotó alappal: r e f l e k t á l á s*. De az absztrakt-általános fogalom a *tulajdon* közvetlenségéhez lesz visszavité, mert, mint már tisztáztuk: akár ugyanarra, akár valamelyik másik megfelelő egyedire vesszük vissza; elvileg egyképpen arra vonatkoztatjuk, ami igazként való megalkotásának egyik objektíve lehetséges elégséges alapja. Ennélfogva *a visszavitel vagy vonatkozás tevékenysége nem reflektálás általában, hanem m a g á r a reflektálás*.

Egészen általános módon: az *érzéki-tudati* a *gondolati-tudati* alapja. Amennyiben tehát a tudati mint gondolkodás visszatér az érzékihez, csak *saját magához* tér vissza: *magára* reflektál.

3. Az ún. tiszta fogalom, a fogalom mint üres forma, üres absztrakció képzete immár végképpen tarthatatlanná lett. Ténylegesen eddig sem volt a fogalom ilyen, minthogy az érzéki anyag s így a reá irányuló vonatkozás eltűnten jelen volt benne; az a hiedelem, hogy egy az érzéki anyagtól teljesen megtisztított, üres „zsák”, csak az értelem, a formális logika *hamis* képzete a fogalomról. Most azonban a magára reflektálás következtében a fogalom *vonatkozik* objektumára, az érzéki közvetlenségre. Következésképpen *nyilvánvaló, hogy érzéki anyagot tartalmaz magában*; hogy az eddig csak eltűnten jelenlevő érzéki anyag immár *bennerejlőként* jelenlevő tartalma. — A fogalom természetesen *fogalom*; gondolati oldala szerint tehát ugyanaz, mint eddig volt. Ámde elgondolásakor *a tudat az absztrakt-általános fogalmat a rögzített érzéki anyaggal együtt, egy fogalomnak fogja fel; a fogalomban kiépülőben van egy vonatkozás objektumára*. Sőt, ebben az egységben az érzéki anyag áll előtérben, minthogy ez az, amivé a fogalom most *telítődött*.

*A fogalmat magára kellett reflektálnunk*; enélkül — mint történeti sorsa mutatja — pusztá absztrakció maradt volna. Így azonban nemcsak külső kiindulópontnak használtuk, hanem fel is vettük bele azt az érzéki anyagot, amelynek alapján megalkottuk. De akkor a fogalom közvetlenül tételezett oldala most olyan *gondolati* forma, amelyben *érzéki tartalom* rejlik, s amely gondolati forma ezt az érzéki tartalmat mintegy körülveszi, beburkolja. *Az objektíve valóságos fogalom mindig érzéki és gondolati együtt, egységben.*

Általánosan elfogadott belátás, hogy fogalmainkat a megfelelő érzéki anyag alapján alkotjuk meg, s hogy így érzéki és gondolati között viszony van. De az értelemszerű gondolkodás előtt a fogalom esetében ennek *formális* képzete lebeg, amely állítólagos absztrakció volta miatt az érzékitől elkülönülten látszik egzisztálni. Kimutattuk azonban, hogy ez csak látszat; az alapul szolgáló érzéki anyag még az absztrakt-általános fogalomban is jelen van, jóllehet eltűntként. A magára reflektálás itt leírt folyamata pedig a fogalmat egyre inkább mint a tárgyat *átfogó*, a tárgyat a maga *totalitásában* kifejező gondolatot mutatja fel. — Ha ezzel szemben az érzéki anyagot kihagyjuk a fogalomból azon a címen, hogy az valami külső és oda nem való, úgy a *kezdeti* objektív absztraktságból szubjektív és végleges absztraktságot csinálunk.<sup>14</sup>

Természetesen nincs akadálya annak, hogy amennyiben a szükség úgy kívánja, visszatérjünk a fogalomalkotás e történetileg kezdeti fázisához; amint itt is tesszük. Sőt megvan annak lehetősége is, hogy a fogalom, de az ítélet, a következtetés stb. egyre teljesebb típusait önmagukban ugyancsak elszakítsuk érzéki anyaguktól, objektumuktól. Következésképpen megvan az a lehetőségünk, hogy minden gondolatot, fogalmat, ítéletet, következtetést stb. üres absztrakciónak tekintsünk, miként az értelemszerű gondolkodás

<sup>14</sup> A valóságos követelményt s egyben a magára reflektálás tényét (!) már Diderot teljesen világosan ábrázolta: „Minden absztrakció olyan jel — mondta —, amely mögött nincs képszerű tartalom. A képszerű tartalom akkor maradt ki belőle, amikor az egyezményes jelet elválasztottuk a fizikai tárgytól, s a tudomány csak akkor válik konkrét tudománnyá, ha a jeleket újra összekapcsoljuk a fizikai tárggyal.” — *D'Alembert álma*; D. Diderot *válogatott filozófiai művei* Bp. 1951. 279. o.

és formális logikája teszi. De látnunk kell, hogy amennyiben így járunk el, eltekintve egy hozzávetőleges megközelítéstől, amely általa kifejezhető, végső soron *erőszakot teszünk* a fogalmon, ezáltal az ítéleten, a következtetésen stb. Az ember számára *az érzéki anyag a fogalom szerves részét alkotja; és megfordítva.*

*A fogalom tartalma ily módon két ellentétes természetű anyag egysége.* (Ez volt kezdettől fogva, tehát akkor is, amikor az érzéki anyag csak eltűnt volt jelen benne; most azonban nyilvánvalóan az!) — Az érzéki anyag alapján megalkotott absztrakt-általános fogalom alkotja a fogalom *közvetlenné tett, tételezett oldalát.* Ez a gondolati anyag a fogalomban. Az érzéki anyag viszont a másik oldal, az előbbiben immár *bennerejlő* tartalom. — *A fogalom természete ezáltal ellentmond önmagának:  $\bar{o} n m a g a \text{ is, } \bar{o} n m a g a m á s a \text{ is.}$*  Nem egyszerűen *A* (azaz gondolati-elméleti, tudati valami), ez csak közvetlenül tételezett oldala; hanem olyan *A*, amely a *nem-A*-t (az érzéki-gyakorlatit, az anyagit) eleve önmagában rögzíti; amely az *A* és a *nem-A* egységeként „*A*”. — Aki azt akarná mondani róla: „pusztán önmagával azonos” — annak válaszképpen elmondhatjuk, hogy csak értelemszerűen, csak formális logikailag az, amikor ti. közvetlenül tételezett oldalát, a gondolatit hibásan a fogalom *egészének* feltételezik. Közelebről viszont, szóval *valóságos* természete szerint, éppen ellenkezőleg: *az önmagával teljes-tökéletesen nem-azonos (a nemcsak gondolati, hanem érzéki) is.* (E két oldal közül természetét a gondolati anyag határozza meg; a fogalom a tárgy *gondolati*, nem pedig pusztán érzéki képe, nem is e kettő relatív egysége.) A fogalom ennél fogva az *azonosság és a nem-azonosság azonossága.* Fogalomnak *kellene* lennie, és persze az is. Ugyanakkor *nem felel meg fogalmának*, mert csak közvetlenné tett, közvetlenül tételezett oldala szerint gondolati; mert benne rejlő tartalma szerint még a *nem-gondolati.* A fogalom ebben is ellentmond önmagának, s a gondolkodás egész további dialektikus logikája annak a folyamatnak a leírása, amelynek során ezt *az immár kibontakozásnak induló alap-ellentmondást* lépésről lépésre megoldjuk; amelynek során a kezdetben csak eltűntként jelenlevő érzéki tartalmat teljes-tökéletesen napfényre hozzuk, elgondoljuk.

4. Az érzéki és a gondolati e valóságos viszonyát azonban — többször utaltunk rá — általánosabb alakjában is megfogalmazhatjuk. Ti. a gyakorlat és az elmélet viszonyaként. Az érzéki végtére érzéki *gyakorlat.* Ugyanakkor anyagi tevékenység mivolta mellett éppúgy tudati tevékenység, ahogyan a gondolkodás tudati tevékenység mivolta ellenére végső soron az anyag tevékenysége, anyagi tevékenység.

A nem-dialektikus elképzelés szerint van az elmélet, amely *önmagában* teljes-tökéletesen következetes, ellentmondásmentes stb. lehet. Hogy azonban mint ilyen igaz-e vagy hamis, azt csak akkor dönthetjük el, ha egybevetjük a gyakorlattal; mert az egybevetés, ha jól csináljuk, kiszűri számunkra a téves elméletek közül az igazat; és megfordítva. (Természetesen mindig az *emberi* gyakorlatról van szó!) — Ez az elképzelés mármost látszólag reális és helyes, holott általában az *ösztönös, azaz az értelemszerű, a formális logikai* gondolkodás-mód megnyilatkozása, amelynek absztrakt egyoldalúságát ezért szükségszerűen megtaláljuk benne. (Megfordítva: az *ösztönös dialektikus* is megfogalmazhatja eme formában tudatos véleményét a dialektikáról, csak hogy akkor *éppen azt* nem fogalmazza meg, *éppen az* marad nem-tudatos, ami maga a dialektika!)

Ez az elképzelés ugyanis, minthogy elmélet, illetve gyakorlat *önállóan* egzisztáló valamik, lényegében *elszakítja* egyiket a másiktól.<sup>15</sup> Mert világos: amennyiben *magához* a gyakorlathoz kell fordulni, hogy az elmélet igaz voltát *egyáltalában* eldönthessük, úgy elmélet és gyakorlat egymással szemben *pusztán külsők*, s így viszonyuk is két egymástól mesterségesen elválasztott dolog *pusztán külsőséges* viszonya. (Még akkor is, ha emellett reggeltől estig összetartozásukról *beszélünk*.)

Valójában elmélet és gyakorlat, mindegyik a másikat *tulajdon belső természeteként* magában bírja; *mindegyik önmagában a teljes egész*. Ennélfogva viszonyuk is ilyen: az elméletnek csak a gyakorlatra, a gyakorlatnak csak az elméletre *reflektáltan* van egyáltalában értelme; e nélkül mindegyik üres, formális absztrakció. Következésképpen a valóban dialektikus gondolkodásban nincs szó *vagy* az elméletről, *vagy* a gyakorlatról, hanem mindig és mindenkor *ketten* a kölcsönhatásról, *dialektikus egységről*. Ez pedig *belső, szükségszerű* összefüggés, amelynek *megvannak a maga egymást törvényszerűen követő típusai, lépcsőfokai*; *valami elvben előre meghatározható és eldönthető*.

Az értelemszerű gondolkodás és formális logikája szerint a gyakorlat csak *puszta* gyakorlat az elmélettel *szemben*, az elmélet csak *puszta* elmélet a gyakorlattal *szemben*. A gyakorlat ily módon afféle *külső* kényszerűség, mindig csak *ad hoc* előkerült, *kívülről* hozott „választóvíz”, amelyen a szintén csak *külsőségesen* reá visszavitt elméletet leméricskélik. A tudat így mindenféle absztrakt elméleteket gyárt, amelyek állítólag egyes-egyedül a fejünkben jöhetnek létre, s amelyek csak tisztán teoretikus *lehetőségek, valószínűségek*; s hogy melyik közülük a ténylegesen igaz, azt csak és csupán *post festa* dönthetjük el. — A dialektikus gondolkodás és logikája ezzel szemben annak feltárása, hogy az egymásra mint magukra reflektált elmélet és gyakorlat a fejlődés miféle *szükségszerű fokozatain* megy át, miféle *szükségszerű típusai* vannak, s hogy ezek miféle *belső szükségszerűséggel* bontakoznak ki. Ezzel előre meghatározza az igaznak magának elvét, vagyis *annak elméleti megfogalmazása: miféle igaz gyakorlatok, illetve elméletek lehetnek egyáltalában*.

Minerről akár külön könyvet lehetne írni. A lényeges azonban annak megértése, hogy dialektikusan nem egyszerűen összemérünk egy elméletet egy gyakorlattal, hanem az *összemérhetőség belső-szükségszerű menetét* adjuk meg, feltárva ezzel az *igaz elméletek, illetve gyakorlatok fajainak a konkrét totalitását: belső-szükségszerű összefüggésük törvényszerűségeit*. Vagyis a *tulajdonképpen igazságot*, mert az *igazság csak akkor teljes, ha a hozzávezető úttal azonos*.

A formális logika azt mondja meg, mi *lehet* igaz, s hogy e lehetségesek közül melyik a *valószínűbb*. Ezért sohasem juthat túl a logikai *helyesség* megfogalmazásán. A dialektikus logika annak kimondása: *minek kell igaznak lennie*. Ezt azonban nem azért tudja megmondani, mert valamiféle *abszolút elmélet, azaz dogma*, hanem mert *valóságos elmélet, azaz olyan emlelet, amely a gyakorlatot, reá reflektáltan, tulajdon szerves természeteként eleve tartalmazza s így belső menete azonos annak objektív-szükségszerű menetével*. Éppúgy megfordítva, a gyakorlattal.

<sup>15</sup> „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása. Ettől a pillanattól kezdve a tudat valóban azt *képzelheti*, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy *valóságosan* képzelhet [vorstellen] valamit anélkül, hogy valami valóságosat képviselne [vorstellen] . . . ” — K. Marx — F. Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 32. o.

5. Hasonló a helyzet a történeti és a logikai viszonyát illetően, amely szintén az érzéki és a gondolati fentebb feltárt viszonyának az egyik általánosult alakja.

Az értelemszerű gondolkodás számára a logikai a pusztán szubjektív. Ezzel máris valami olyan, amely *elkülönülten* áll szemben a történetivel. Lehet, hogy igaz, de az is lehet, hogy hamis; legyen bár önmagában a mégoly konzekvensen kiépített. S mert így nem több teoretikus *lehetőségnél*, amely másokkal szemben *valószínűbb* talán, de ennél több nem mondható el róla, látszólag egyesegyedül a történeti mutathatja — *post festa* — meg, hogy a logikai alapon felépíthető lehetséges sémák közül melyik fejezi ki tényleg az igazat. — Valójában itt is a kettő egységéről, dialektikus viszonyáról kell beszélnünk. Vagyis a történetiben érvényesülő belső szükségszerűség az, amely *dialektikus* logikaként visszatükröződik fejünkben, ahogyan megfordítva: a *dialektikus* logika csak a történeti, de a maga belső szükségszerűségében összegezve. Nem egyszerűen azt kell tehát egy valóságos, szóval dialektikus logikának felmutatnia, hogy mi lehetséges egyáltalában, s hogy e lehetőségek közül mi a legvalószínűbb; ez így még absztrakt, üres spekuláció. A valóságos vagy dialektikus logikának azt a belső törvényszerűséget kell összefoglalnia és feltárnia, amely a történeti belső szükségszerűségének vetülete fejünkben, s amelynek révén elvileg *előre* eldönthetjük, hogy valamely történeti folyamat tulajdon belső természete szerint szükségszerűen miféle „célok” megvalósítása felé halad.

Történeti és dialektikus logika e viszonyáról bővebbet nem kell mondanunk. Annál kevésbé, mert bizonyos fokig maga a formális logika is tanúbizonyossága a fentieknek. Az ember számára ugyanis a történeti mint *abszolúte pusztán* történeti nem létezik; a történetit tehát *mindig* logikailag rendezett formában ragadja meg. Következésképpen az értelemszerű gondolkodás, illetve formális logikája is egy *eleve meghatározott* logikai alapon közeledik a történetihez; *a formális logika maga is a történeti meghatározott módon való rögzítése*. Ennélfogva a különbség formális és dialektikus logika között nem abban van, mintha a formális logika a történetit pusztán mint történetit képes lenne egyáltalában megközelíteni és leírni. A különbség abban van, hogy a formális logika a történetit pusztán közvetlensége szerint veszi, azaz általában értelemszerűen jár el: a vizsgálat tárgyát mint pusztán a külső szükségszerűség által *determináltat*, ténylegesen tehát mint *véletlent*, sőt mint *indetermináltat* ragadja meg. A dialektikus logika viszont tovább megy, és *a történetit mint a szükségszerűség és a véletlen olyan egységét tételezi, amelyben a hangsúly a szükségszerűségre esik*.

Mellesleg szólva, mindazoknak a „bírálatoknak”, amelyek — bármely irányból jöttek is — történeti és logikai e valóban objektív és igaz viszonyának a természetét valamilyen módon kétségbevonták, további közös hibájuk, hogy nem akarják észrevenni: Engels a „logika” szó alatt nem egyszerűen a formális, hanem mindenekelőtt a *dialektikus* logikát érti.<sup>16</sup> Vagyis ha bíráló-

<sup>16</sup> Talán nem felesleges megemlíteni, hogy a történeti és logikai viszonya csak egyik oldala annak az objektív viszonynak, amelyet végső elvei szerint a dialektikus módszer tükröz vissza. Következésképpen nemcsak arról van szó, hogy amennyiben a történeti és a logikai dialektikus viszonyáról vallott engelsi — véleményem szerint *marxi-engelsi-lenini* — felfogás hamis, úgy csupán a marxista-leninista filozófia „egyik” tétele a hamis. És még csak arról sem, hogy akkor mindenesetre a gyakorlat és az elmélet éppen ilyen dialektikus viszonyát kimondó másik tétel is hamis. Hanem ha így lenne,

tuk történetesen igaz lenne a *formális* logikáról, a dialektikus logikát akkor sem érintené. Márpedig a marxista-leninista filozófián belül, Leninrel szólva, a marxizmus logikájáról: a dialektikus logikáról van szó.<sup>17</sup>

6. A magára reflektálás ily módon a legjelentősebb lépés a dialektikus logikában, általában a dialektikus gondolkodás, a dialektikus módszer vonatkozásában. Mert ha a fogalmakat stb. meghagyjuk absztrakt-általánosságukban, úgy gondolkodásunk *üres, formális* spekuláció; holott éppen ellenkezőleg: *tartalmas* spekuláció kell, hogy legyen. Következésképpen mindegyik fogalmat stb. magára kell reflektálnunk, s eme konkrét tartalma szerint, azaz totalitásában kell megragadnunk. Mert *csak és csupán azt a gondolkodást és logikát nevezhetjük dialektikusnak, amelyik magára reflektált fogalmakkal stb. operál.*

## 12.

A magára reflektálás az *emberi munka*, ezen keresztül az objektív valóság természetéről a klasszikus német idealista filozófia által alkotott elképzelés lényege. Ez az a *forradalmian új* felismerés, amelyet először Kant mondott ki az eredetileg Hume által felvetett döntő fontosságú problémák megválaszolásául, s amelynek Hegel által Fichte és Schelling közreműködésével történt kidolgozása, valamint dialektikus módszerre emelése még *idealista formájában is széttöbbantotta az egész régi filozófiát*. Az emberi munka, közelebbről tehát az érzéki és a gondolati, a gyakorlati és az elméleti, a történeti és a logikai tevékenység ilyen felfogása azonban Hegel halálával *veszendőbe ment*. Elegendő egy pillantást vetni az idevágó óriási irodalomra, hogy az ember belássa: a polgári filozófia és filozófiatörténet számos érték létrehozása ellenére a klasszikus német idealista filozófia igazi mondanivalóját nem értette meg, s mind az egyes lényeges kérdések vizsgálatában, mind kritikájában végső soron a problémán *innen* maradt. De *ma* nem jobb a helyzet a marxista-leninista filozófiában sem. Az emberi munkának ez az új felfogása Marxban és Engelsben még elevenen élt; Lenin ösztönösen visszatért hozzá. A polgári filozófiának az „ész trónfosztását”<sup>18</sup> célzó tendenciája azonban — a dogmatizmus nyújtotta lehetőségeket felhasználva — idővel a marxizmus-leninizmus terén is olyan pusztításokat végzett, amelyek következtében ez a filozófia számos alapvető vonatkozásban a szó szoros értelmében *tulajdon természetével került szembe*. Ennek pedig messzemenő kihatásai voltak a szocialista tudományra is. A tényleges helyzetet leginkább Lenin ismert aforizmája fejezi ki;<sup>19</sup> a magára reflektálást, ezáltal a valóban dialektikus gondolkodást vagy nem, vagy csak véletlen-ösztönös módon alkalmazzák. (Tekintet nélkül arra, hogy a „reflektálás” szót — amely ráadásul nem azonos a „reflexió” fogalmával — egy oldalon netán hányszor ismételtetik !)

úgy magát a dialektikus módszert, azaz végső soron magát a marxista—leninista filozófiát kellene hamisnak nyilvánítanunk, lévén a történeti és a logikai dialektikus egységet, azonosságát kimondó tétel a marxista—leninista filozófia egyik *alappillére*.

<sup>17</sup> Vö. *Mégegyszer a szakszervezetekről*. V. I. Lenin: *Művei* 32. köt. Bp. 1953. 85. o.

<sup>18</sup> A polgári filozófia tekintetében vö. Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Bp. 1965.

<sup>19</sup> „Marx 'Tőké'-jét és különösen a 'Tőke' I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját. Következésképpen egy marxista sem értette meg Marxot fél évszázad leforgása alatt!!!” — Lenin: *Filozófiai füzetek*. *Művei* 38. köt. Bp. 1961. 164. o.

Ma divat a marxista-leninista filozófia „reneszánszáról” beszélni. És e törekvés *elsődleges* kiváltója kétségtelenül itt is az ész szektás-dogmatikus trónfosztása. Véleményünk szerint mégsem reneszánszról van szó. Az a feladat, hogy a marxista—leninista filozófiát, egyúttal természetesen tovább is fejlesztve, megszabadítsuk azoktól a torzításoktól, amelyek önelidegenedéséhez vezettek.

Hogyan végezzük el a feladatot? — a marxista—leninista filozófiában ezzel kapcsolatban szemmel láthatóan legalábbis két törekvés alakult ki. Az egyik a polgári filozófia felé fordul; ennek vitathatatlanul létező eredményeit beépítve akarja a marxista—leninista filozófia vérkeringését „felfrissíteni”. Ez a „divatosabb”, többi között azért is, mert nem igényel eredeti felfedező munkát. (Amivel nem akarjuk azt mondani, mintha mások felfedezéseinek marxista—leninista kritikai elemzése valamiféle egyszerű munka lenne.) A másik törekvés a marxizmus—leninizmus filozófiai forrásaihoz tér vissza. Arra törekszik, hogy — szintén a kor tudományos eredményeire támaszkodva — *magán az objektív alapon* mérje le az eddigi eredményeket; hogy magának az objektív alapnak a vizsgálata során kapott új eredményekkel fejlessze tovább e filozófiát.

A két törekvés, úgy tűnik, kizárja egymást. S szélsőséges képviselőik között gyakran valóban kíméletlen harcok dúlnak. Pedig itt sem lehet *vagy-vagy*-ról beszélni. Mindkét munka elvégzése szükséges, egyik sem élvezhet a másikkal szemben kizárólagosságot. Sőt, jöllehet kezdetben szükségszerűen mindegyik a másiktól elkülönülten dolgozik, nem maradnak meg mindvégig ebben az elkülönültségben. Többi között éppen munkájuk által teremtdőnek meg azok a feltételek, amelyek majdani összekapcsolódásukat előidézik. A tény azonban, hogy bizonyos értelemben feltételezik egymást, nem változtat azon, hogy a *hangsúlyt az utóbbira kell helyeznünk*. A fő feladat ennyiben: újra helyreállítani a marxista—leninista filozófiában a dialektikus ész uralmát, az emberi munka természetének, gyakorlatának és elméletinek, történetinek és logikainak stb. az objektíve valóságos, azaz dialektikus felfogását. A dialektikus materializmuson belül tehát újra a *dialektikus módszernek* kell a marxista—leninista filozófiai figyelem középpontjába kerülnie! És azért is ez a hangsúlyosabbik oldal, mert feltárva előttünk a marxista—leninista filozófia igazi természetét, egyben ama *mércét* is rendelkezésünkre bocsájtja, amely a polgári filozófia valóban marxista—leninista kritikáját, a polgári filozófia létező értékeinek a helyes kiválogatását s a marxista—leninista filozófiába való helyes beépítését *egyedül* biztosíthatja. Megfordítva: háttérbe szorítani ezt a munkát, sőt lemondani róla azt jelentené, hogy a marxista—leninista filozófia megtisztítása és továbbfejlesztése helyett újra visszaszorítjuk e filozófiát a maga természetellenes állapotába. Csak éppen az ész *szektás-dogmatikus* trónfosztását az ész *revizionista-dogmatikus* trónfosztásával cserélnénk fel.

### 13.

1. Magára reflektáltuk a fogalmat, s ez most valamelyik egyedijének objektív közvetlenségévé, érzéki anyagává konkretizálódott. Történt pedig ez azért, hogy az érzéki anyag és a fogalom között fennálló egyenlőtlenség közelebből megragadható legyen. De még nincs teljesen megragadva; még csak rögzítve van. A továbbhaladás tehát a fogalom érzéki anyagának az *elgondolása*.

E cél azonban első pillantásra megoldhatatlan feladatnak látszik. Az érzéki anyag ugyanis önmagában véve változatlanul a konkrét sokféleség; valóban elgondolva tehát akkor lenne, ha mint *differenciált* totalitást gondolnánk el. Egy ilyen munka azonban *folymat*; hiszen előbb egyenként számba kellene vennünk a különösség mozzanatait, mindegyiket külön-külön megfogalmazva, hogy azután egységessé hozzuk őket össze. És ami a logikai folyamat teljességét illeti, az ítéletek, a következtetések stb. révén ezt a munkát a továbbiakban persze el is végezzük. A megismerés azonban nem várhat addig; amíg ez a munka lépésről lépésre végbemegy; a megismerő fennmaradni, élni kényszerül. Az egyediséget tehát *rögtön és azonnal* el kell gondolnia *átfogó* formában, tulajdon *természete* szerint.

Erre pedig minden további nélkül képes, hiszen ez az igény egybevág a gondolkodás természetével általában. Végére a gondolkodás, mint láttuk, éppen az a szerszám, amely a mindenkori közvetlenséget rögtön és azonnal átfogó formában, azaz tulajdon tartalma, tulajdon általános belső természete szerint tetelezi. A feladat megoldására tehát akkor is alkalmas lenne, ha nem lenne több, mint amennyinek eddig leírtuk.

Ennélfogva nincs elvi akadály a érzéki közvetlenség elgondolásának. Igaz, hogy az adott feltételek között a kitűzött célt szükségszerűen csupán *legelemibb* alakjában érjük el. De egyrészt, látni fogjuk, a legegyszerűbb alak nemcsak van, hanem a legmagasabban képzett gondolkodó tudat által is szüntelenül felhasznált munkaeszköz. Másrészt, mint munkánk kiindulópontjában előre rögzítettük, a fogalomalkotás folyamatának dialektikáját amúgy is legegyszerűbb formájában kell leírunk. Ezt tettük eddig is, következőképpen e harmadik fázisban sem járhatunk el másképpen.

2. Az, amit a gondolkodásnak most átfogó alakban meg kell ragadnia, az érzéki anyag minden mástól való különbsége, azaz az érzéki anyag, de különössége szerint. És ha jól meggondoljuk: e megragadás benne rejlően már megtörtént, amennyiben elvégeztük az absztrakt-általános fogalom magára reflektálását, s így a különben általános fogalmat *vonakoztattuk* az éppen feltételezett egyedire.

A vonatkozás mármost mint tudati tevékenység lépett eddig elénk; mint ama tevékenység, amelynek segítségével a megismerő figyelme az egyediek valamelyikére összpontosul. De amit e tevékenység ily módon kifejez, legegyszerűbb alakja szerint nem egyéb, mint a megfelelő egydire való *rámutatás*. Tulajdonképpen tehát a *gyakorlati* rámutatás elméleti-tudati tükröződése.

3. Az egyedit először gyakorlatilag *emeljük ki* a többi közül, gyakorlatilag *különítjük el*, gyakorlatilag *mutatjuk fel*. Ezzel mindazt, amiben az összes többi-től különbözik, megragadjuk — a szó szoros értelmében *megragadjuk* —; a problémát, amely az érzéki anyag elkülönбöződése, az eredetileg absztrakt-általános fogalom közvetlen konkrét általánosodása következtében előállt, legalább a fogalom dialektikájának megfelelő módon gyakorlatilag megoldjuk. Azt gondoljuk: „ember”. Ha pedig ezalatt, mondjuk, éppen ezt a „János”-t értjük, úgy nem kell egyebet tennünk, mint gyakorlatilag rámutatnunk erre a Jánosra. Ezzel már jeleztük is: „ember”, de nem általában, hanem az összes lehetséges közül *ez a bizonyos*.

Amde amikor elgondolva a fogalmat, gyakorlatilag valamelyik megfelelő egyedire mutatunk rá, nem végzünk *pusztá* gyakorlati tevékenységet,

mint azt a vulgáris gondolkodás hiszi. Mert már abban az elvileg legelső pillanatban is, amikor csupán gyakorlatilag mutatunk rá az egyedire, *tudatunk mechanikusan-szükségszerűen követi, tükrözi* ezt a gyakorlati tevékenységet. Azaz végbemegy fejünkben az előbbieken feltárt tudati tevékenység: a fogalom vonatkoztatása, magára reflektálása.

Az érzéki anyag eredetileg csupán az objektum érzéki anyaga, s hogy rajta kezdettől fogva adva van egy további mozzanat, ti. az alapul vétel, a reá való vonatkozás ténye, az differenciátlanul eltűnik ebben a kezdeti érzéki anyagban. Az előrehaladás során azonban a megismerő arra kényszerül, hogy a kiindulópontban megalkotott absztrakt-általános fogalom alá rendelhető valamelyik egyedit gyakorlatilag megragadja, elkülönítse környezetében; legalább a rámutatás gyakorlati tevékenysége által. Így azonban az eredeti érzéki anyag egy további „réteggel” mintegy kiegészül, ti. magának a gyakorlati rámutatásnak az érzéki-szemléleti felfogásából eredő érzéki anyaggal. Ez a kiegészülés pedig *szükségszerű*, minthogy a megismerő minden gyakorlati ténykedése elkerülhetetlenül együtt jár e ténykedések érzéki-tudati rögzülésével. — Ezáltal még inkább maga az eredeti érzéki anyag, az objektum különösségét megtestesítő érzéki anyag rögzül a tudatban. Az eredmény az absztrakt-általános fogalom magára reflektálása, ezzel az érzéki anyagnak mint különösnek a fogalom benne rejlő tartalmává tévése. A gyakorlati tevékenység ily módon azon nyomban áttevődik a tudatba, jóllehet mint önmagában vett magára reflektálás még csak bennerejlően a tudati, *tételezeten* tehát csupán gyakorlati.

4. Az anyagi-gyakorlati ezáltal a tudati-elméleti bennerejlő tartalmának bizonyul; a magára reflektálás a gyakorlat fellépte a logikai tudatban.

A gyakorlat persze, amelyről itt szó van, még nem a végcél, azaz nem ama gyakorlat, amelynek segítségével a világot, illetve ennek valamely mozzanatát *megváltoztatjuk*. A gyakorlat egyelőre mint a megismerés folyamatát és logikáját minden ponton átható, tehát mint az objektív valóságot a megismerés számára *közvetítő, megalapozó* gyakorlat áll előttünk. A *gondolkodás* objektumaként: érzéki gyakorlatként.

„Kezdetben volt a tett!” — ez nagy tétele a marxista filozófiának. A vulgáris gondolkodás azonban ezzel kapcsolatban két hibát is elkövet. Egyrészt úgy képzel, hogy a tétel azt jelenti: az *ember* cselekedhet emberi tudati tevékenység nélkül, ezt megelőzően. Valójában az ember, amint *van*, már tudati tevékenységet folytat, hiszen a gyakorlat *érzéki* gyakorlat. Megfordítva: amint tudati tevékenységet folytat, már gyakorlati tevékenységet folytat, hiszen az érzékelés érzéki *gyakorlat*.

Anyagi és tudati tevékenység elkülönítése tehát, mint már beszéltünk róla, az értelem hibája, amely a gyakorlatot mint pusztá gyakorlatot, mint a gyakorlat absztrakcióját feltételezi. És éppen ezen alapul a másik, a bizonyítással kapcsolatos vulgarizálás is. Nevezetesen: amikor úgy képzelik, hogy a tudomány számára végső soron elegendő, ha a gyakorlat mint *gyakorlat* szolgál alapul. Valójában erről szó sem lehet! A gyakorlat mint *gyakorlat*: ösztönös cselekvés; a tudománynak ezzel szemben az a dolga, hogy a gyakorlatot *elgondolja, elméletileg* leírja, levezesse. Csak így, szóval *csak a gyakorlat e l m é l e t e k é n t* lehet a gyakorlat bármely tudomány alkatrésze egyáltalában; mert egyes-egyedül ezen keresztül léphet eléink az elmélet tudományosan megalapozott *g y a k o r l a t a k é n t*.

5. Az utóbbi gondolat egyben a továbbhaladás alapja itt.

Kétségtelen, hogy lévén a fogalom magára reflektált fogalom s így máris valamelyik konkrét egyedire vonatkoztatott, e vonatkozást először és a legegyszerűbben mint gyakorlati vonatkozást, azaz mint gyakorlati rámutatást stb. realizálhatjuk. De ennél semmiképpen sem állhatunk meg. Végére itt logikáról, közelebbről a gondolkodó tudat fogalomalkotó tevékenységéről, általában az emberről van szó. Ennélfogva a különösség egyediségét is *gondolati-fogalmi* alakban kell tételeznünk; a magára reflektálás ekkor tételeződik gondolatilag.

Az érzéki anyag különössége azonban az előbbieket szerint azonosult a gyakorlati rámutatással magával; így van csak róla egyáltalában érzéki gyakorlatunk itt. A különösség természete ily módon ugyanaz, mint a gyakorlati tevékenység természete: *rámutatás, azaz megmutatkozás*.

Mármost az érzéki anyag e legközvetlenebb meghatározottságát, a gyakorlat e természetét *legegyszerűbben* az „ez” mutatószó, illetve fogalom megalkotásával tételezzük. Azt gondoljuk: az objektum az „ez”, azaz az *ilyen* különösségű; általa fejezzük ki, hogy a közvetlenségben élénk lépő egyedi objektumok *melyikéről* van szó; s hogy ez az objektum egyben *a minden mástól különböző*. Ugyanakkor az érzékit mint *érzékit* szintén tulajdon természete szerint ragadjuk meg, azaz közelebbi, differenciált meghatározása helyett mint a különösség *egészét* kifejező, *átfogó* meghatározást; legyen bár ez a meghatározás mégannyira is külsőséges.

*Külsőséges*, mert ami által az objektum egy „ez”, az látható, hallható, tapintható stb. mozzanatai összességükben; szóval aminek a szemléletében ténylegesen mutatkozik. Az „ez” azonban mindebből *semmit sem fejez ki*. Az „ez” csupán legelemibb megfogalmazása ama *koordinátáknak* (!), amelyek által a kérdéses egyedi *térben és időben* elfoglalt helyét jelöljük. „Ez”, tehát az összes lehetséges egyedi közül az, amelyik *itt és most* (az idő eme pillanatában s a térnek ezen a pontján) egyáltalában jelen van. — Minthogy egyben szemléljük is az „ez”-t, vagyis az adott egyedi objektumot, megvan a maga konkrét érzéki-szemléleti tartalma. De ez nem változtat azon, hogy ő maga, önmagában ennek a konkrét tartalomnak csupán a helyét jelöli ki a mindenségben; csupán ezen keresztül különíti el az összes többitől; csupán ezen a teljesen külsőséges és közvetett módon fejezi ki azt, ami objektíve a konkrét sokféleség.

#### 14.

1. Tételeztük az érzéki anyag különösségét az „ez” fogalmával, s most ez számunkra a közvetlen eredmény. Az „ez” azonban átfogó meghatározás, egyáltalában: formális fogalom, s így önmagában máris az absztrakt-általános. Következésképpen elszakítható megalkotásának alapjától, attól az érzéki anyagtól és attól a gyakorlati rámutatástól, amelyre pedig eredetileg vonatkozott: absztrakcióvá alakítható. — „Ez”; ámde *abszolúte minden egy* „ez”. Az „ez” fogalma tehát, amennyiben semmiféle konkrét rámutatást nem tartalmaz, pusztában kiáltott szavá degradálódik.

Közelebből: az „ez” mint rámutatás nyilvánvalóan legalábbis három alakban egyszíttál. Az egyik a fentebb megvizsgált, amikor is a rámutatás csupán gyakorlatilag van tételezve, míg gondolati-tudati mozzanata a csak hennerejlő, az előbbi gyakorlatot mechanikusan-szükségszerűen és csupán érzéki-szem-

léleti alakjában rögzítő. Ez az egyik szélsőség. — A másik szélsőség az absztrakciót lefokozott „ez”. Ekkor a rámutatás ugyan gondolatilag már a tételezett. De mert gyakorlati alapjától elszakították, e gyakorlat s ezen keresztül a megfelelő érzéki-szemléleti anyag teljesen eltűnt benne; az „ez” nem vonatkozik semmire. — Valójában a gyakorlati mozzanat *alapja* volt a gondolatnak, a gyakorlati nélkül a gondolati sem lehetne. Következésképpen a gondolkodás, a logika akkor jár el helyesen, ha ebben az esetben is magára reflektált fogalommal operál. Ez mármint a harmadik alak, a tulajdonképpeni vagy konkrét totalitásában fellépő tevékenység. Mert ebben az alakjában nem csupán a rámutatás gondolati tételezése, hanem az így alkotott „ez”-nek arra a gyakorlati tevékenységre való reflektálása is, amelyről éppen szó van. Az eredmény ezáltal gyakorlati és elméleti *tételezett* egysége: a fogalom mint konkrét totalitás.

Egyszerűen szólva: az „ez” *önmagában* éppoly egyoldalú, éppoly formális fogalom, mint az absztrakt-általános fogalom volt, jóllehet ellentétes értelemben. Mindenekelőtt tehát össze kell kapcsolnunk azzal a fogalommal, amelynek reflektált különösségét fejezi ki. Esetünkben tehát az „ember” fogalmával. Mert számunkra az „ez” nem egyszerűen az égből hullott alá, hanem az eddigiekben leírt folyamat eredménye. Következésképpen nem absztrakció, hanem az „ez” olyan fogalma, amely esetünkben az „ember” és éppen az „ember” „ez”-sége.

*Konkrét* érzéki anyagból indultunk ki, tehát tételezhattük az „ember” fogalmát, amely ugyan absztrakt-általános fogalom, s ezért érzéki anyagát csak eltűntetn tartalmazza, de a konkrét érzéki alap szerint nem lehet más fogalom, csak az „ember” fogalma. Azután továbbmentünk, s magára reflektáltuk a fogalmat, majd elgondoltuk az eredményt mint „ez”-t. De akkor számunkra e fogalom a *teljes-tökéletes konkrétsággal magára reflektált* fogalom. Ennélfogva nem egyszerűen valamiféle üres „ez”, hanem *éppen* ama speciális, sajátos érzéki anyag, amely egyrészt egy *embernek*, másrészt *éppen ennek* az embernek érzéki anyaga, érzéki képe. Azt gondoljuk, hogy „ez”. De ezt a gondolatot egy teljes-tökéletesen konkrét összefüggésben tételeztük. Nem akármilyen kapcsolatban, hanem az egyedi *emberek* valamelyikére reflektáltan. Ezért az „ez” számunkra máris magában rejtí ama viszonyt, amelyben éppen az „ember” és éppen az emberi „ez” objektív összetartó ereje jut kifejezésre; az „ez” nem egyszerűen az „ez” általában, hanem *éppen* „ez”: egy „ember”, és „*éppen ez*” az ember.

2. A magára reflektáltságában megragadott objektum először meghatározott tartalommal, belső természettel, szóval *általánossággal* rendelkező objektumnak bizonyult. A továbbiakban azonban ugyanez az objektum meghatározott *különösségű* objektumként lépett elénk. Az objektum tehát objektíve a különös és az általános egysége, viszonya; a két ellentétes oldal egymásra való vonatkozása, kölcsönhatása: *egyedi* objektum. A továbbhaladás ennél fogva ennek az egységnek a tételezése — esetünkben a magára reflektált „ez”, szóval a konkrét „ez” és az „ember” fogalmának az „összeadása”, összekapcsolása kell hogy legyen. Többé nem azt gondoljuk tehát: „ember”; azt sem, hogy „ez”. Hanem azt gondoljuk: „Ez az ember”; s egyben magára reflektáljuk: „Ez az ember”. — Az eredmény ily módon a konkrét egyedit kifejező, következtetésképpen az *egyedi fogalom*.

### 3. A fogalom mint konkrét totalitás

15.

1. Az absztrakt-általános fogalommal a tartalmat tételezzük, tulajdon negativitása szerint. De mert e tulajdon negativitás egyben a külső forma negatív lenyomata rajta, azért a továbbhaladás az átmenés a külső formára, az objektum különösségére. Ezt azonban ugyancsak absztrakt-általános fogalma szerint tételezzük, vagyis amire voltaképpen átmegyünk, az megint csak egy tulajdon negativitás, habár most a külső forma tulajdon negativitása. Tehát a tartalom negatív lenyomata rajta. Ennyiben egyfelől az *ellentétesbe* mentünk át, amennyiben az absztrakt-általános fogalom a *tartalom*, az „ez” fogalma viszont a *forma* tulajdon negativitása; a tartalomból tehát a formába mentünk át. Egészében azonban megmaradtunk *ugyanazon* a szférán belül, ti. *a forma és a tartalom közös határában*: az *ellentmondás* immár két tisztán negatív mozzanatból összetett nullapontjában.

Másszóval: amikor az érzéki anyagot az „ez” által elgondoljuk, akkor épphogy az egyedi objektum különösségének és általánosságának, illetve ezek tulajdon negativitásainak az *egységét*, *viszonyát* tételezzük, bár a forma oldaláról. Ennélfogva a konkrét „ez” fogalmának a megalkotása szükségszerűen feltételezi ennek a fogalomnak a tartalom fogalmával való összekapcsolását, illetve megfordítva: az „ez” méginkább „Ez az általános”.

Következésképpen fogalmunk — esetünkben az „Ez az ember” — az egyedi objektumot fejezi ki, *egyedi fogalom*. Még inkább azonban a *valóságos*, bár *kezdeti fogalom egyáltalában*, amennyiben a fogalom most nem egyszerűen tiszta negativitás, hanem a *mozzanatainak totalitásaként tételezett tiszta negativitás*. A fogalom ezáltal most először a *teljes*. (Persze: *először!*)

2. Az ítéles objektumáról alkotott teljes fogalom ennyiben két fogalom egységeként egy fogalom. De *egy* fogalom; az általános és a különös most akként vannak, ami *egységük*, *viszonyuk*. Következésképpen nem pusztán egymás mellett, hanem *vonatkoznak egymásra, meghatározzák egymást*. Pl. éppen „Ez az ember”; tehát az „ez”, de ahogyan az *ember* lehet egyáltalában „ez”, és „ember”, de nem az ember a maga pusztá általánossága szerint, hanem ahogyan éppen „ez” az ember egyáltalában „ember” lehet. Röviden: az általános fogalom, de az egyedire alkalmazva, konkretizálva.

Az általános és a különös viszonya azonban nem relativizálható. Az általános a tulajdonképpeni *fogalom*, amennyiben az objektum tartalmát, általános belső természetét fejezi ki. Vele szemben az „ez” fogalma inkább csak mozzanatot az általánoson mint tartalom: a fogalom mint tartalom *forma-meghatározása*. — Vagy egyszerűen: az általános mint a *tartalom*, az „ez” viszont mint e tartalom *külső formája* lép elénk.

Minthogy az egyediség formameghatározás, s az objektumnak más formái is lehetnek, továbbá mert az objektum igazi természetét az általános fogalom fejezi ki, tartalom és forma egységében a hangsúly nyilvánvalóan a tartalomra esik. Ez az, ami eldönti, miféle objektum van éppen előttünk; a formameghatározások változásában tehát csak az adott tartalom változásairól, s nem magáról a szigorú értelemben vett tartalomról van szó. Mindamellett a fogalom most mégsem annak kifejeződése, hogy „Ez az ember”, hanem annak, hogy „Ez az ember”; a fogalom nem egyszerűen egyedi fogalommá lett, hanem azért lett ilyené, mert *magának az objektív egyediségnek* a kifejezője.

A fogalom az általános; ez igazi természete, lényege, amelynek révén az egyediség és a különösség fölé emelkedik. De a kezdeti általánosság az absztrakt. Amennyiben tehát ez az üres általánosság a mondott úton egyediséggé konkretizálódik, nem az általános degradálásáról, hanem ellenkezőleg: *magasabb szintre való emeléséről* van szó. Mert az egyedi fogalom a konkrétumot, a gyakorlatot is magában foglalja, s így *az egyáltalában továbbfejleszthető fogalom*; bizonyos értelemben az egyáltalában elérhető végcél.

Az egyediség tehát mint a fogalom alakításának, fejlesztésének *szükségszerű* lépcsőfoka jelenik meg. Az egyediség azonban nem valamiféle pusztán terjedelmi jellegű egyediség. Igaz, az „ez”-ben terjedelem is rejlik, amennyiben az egyedi mindenestre mennyiségének minősége szerint a sok mint *egy*. De az „ez” ennek ellenére itt elsősorban mint minőségi meghatározás, azaz mint a *minőség* külsőséges meghatározása van. „Ez az ember”, mondjuk, szóval az objektum, de mint *éppen ilyen és ilyen* konkrét érzéki anyaggal rendelkező egyediség; „Ez az ember”, de általa az objektumnak nem a terjedelmére, hanem ama minőségére, minőségi meghatározására mutatunk rá, amelynek a következtében *bizonyos* objektum, egy *éppen* „ez”.<sup>20</sup> — Az „Ez az ember” fogalma az „ez” révén magában hordja annak lehetőségét, hogy terjedelem kifejezésének tekintsék és ennek megfelelően menjenek tovább belőle. De a dialektikus logikában mindenekelőtt *azokat az individuális vonásokat foglalja magában, azokra az individuális sajátosságokra mutat rá, amelyek következtében a különben tartalommal, általános belső természettel rendelkező objektum éppen ilyen különösségű objektum.*

## 16.

Mindezek alapján módunkban áll a fogalomalkotás *alaptendenciáját* tisztázni.

a) A feladat az objektum elgondolása, itt szükségszerűen fogalmi alakban. — A kiindulópont mármost az érzéki közvetlenség, az érzéki gyakorlat, az érzéki anyag. De mert a gondolkodás éppen az a képesség, hogy rögtön és azonnal az érzéki anyag tartalmát, általános belső természetét tételezze, azért az első eredmény az objektum absztrakt-általános fogalmának a megalkotása.

b) De a fogalom ezáltal el is válik alapjától, aminek a következtében az érzéki anyag csak eltűnten van jelen benne. A fogalmat ezért vissza kell vinnünk a közvetlenségbe, a létező egyedi objektumok valamelyikére, miáltal magára reflektálódik, felvéve magába az egyedi objektumra, a megfelelő érzéki anyagra való vonatkozást. A fogalom így specifikus különösséggel, benne rejlő, illetve az „ez” formájában elgondolt érzéki anyaggal rendelkezik; megmutatkozik, hogy kezdettől fogva *tartalmas* forma.

c) Az előrehaladásért azonban súlyos árat fizettünk: fel kellett adnunk a kezdetben nyomban a legmagasabb szinten megalkotott eredményt, az általánost, ennek minden velejáró erényével. Az így megragadott objektum ezáltal a pusztán csak érzéki, a pusztán csak közvetlen stb., tehát valami *alapvetően fogyatékos*. Ezért a különöst egyesítenünk kell általánosságával. Így ugyan az

<sup>20</sup> „Mindkét környezetben megtalálom a jellemek Öntől megszokott éles egyéniségét is; minden ember típus, egyszersmind azonban meghatározott egyén is, egy 'ez', mint az öreg Hegel mondja, s ennek így is kell lennie.” — *F. Engels levele M. Kautskynak*, 1885. nov. 26.; Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Bp. 1963. 468. o.

egyediség kifejezésévé válik, aminek szintén megvannak a maga fogyatékoságai. De mint egyedi fogalom olyan különösséget fejez ki, amelyben *az általánost s vele ennek minden erejét újra tételezzük.*

Vagyis különös és általános egységének a tételezését nem szabad mechanikusan értelmezni. — Kezdetben rögtön és azonnal a végeredmény állt rendelkezésünkre: az objektum tartalmának, általános belső természetének a *fogalma*. De azután visszaestünk a kiindulópontba, az érzéki-szemléleti anyaghoz, s így akarva, nem akarva le kellett mondanunk az előbbieken elért végeredményről; a gondolati az *érzéki* gondolata volt. Magyarán szólva: szükség-szerűen átestünk az ellentétes szélsőségbe. Mert adva van számunkra a konkrét-különös objektum; de a gondolati helyett a csak érzéki; az elméleti helyett a csak gyakorlati; a tudati helyett a csak anyagi. A továbbhaladás ezért ennek a fogyatékoságnak a kiküszöbölése, azon az egyszerű módon, ahogyan az a tárgyalt összefüggésben önként adódott. Vagyis az érzékinek, a gyakorlatinak, az anyaginak *nem kiküszöbölése* a gondolatiból, az elméletiből, a tudatiból, hanem *elgondolásának a felvétele* ebbe; különös és általános *szembeállítás* helyett dialektikus *egységük* tételezése.

A konkrét tartalom elgondolása az absztrakt-általános fogalommal összefüggésben ily módon a maga módján kiküszöböli a közben fellépett fogyatékos-ságot. Ahogyan ugyanis a közvetlenségbe való visszaesés a lemondás volt a legfejtettebb szintről, úgy most az egyedi fogalom éppen ellenkezőleg: *a legfejtettebb szint*, jöllehet kezdeti alakjában csupán. A fogalom ti. mint a különös és az általános dialektikus egysége, kölcsönhatása lép elénk; mint *olyan individuálisan konkrét, amelyben a tartalom a maga teljességében, mindenoldalúságában, konkrétságában bennerejlík.*

Igaz, a tartalom itt még csak a kezdeti, ennyiben a legüresebb, a legszegényebb, a legszínvonalatlanabb. Összekapcsolása az üres fogalommal tehát a legabsztraktabb: az érzéki konkrétság tételezése rajta. Viszont amennyiben a tartalom, amelyről szó van, valami egészen magasrendű objektum kifejeződése, úgy az általános és a különös összekapcsolásának a *konkretizáló* és a kezdetihez képest magasabb színvonalú természete rögtön szemünkbe tűnik. Példaképpen vegyük magát a dialektikus módszert, amelyet a klasszikus német idealista filozófia, mindenekelőtt Hegel dolgozott ki.

Hegel először fejtette ki a dialektikus módszert rendszeres formában, teljességgént. A hegeli dialektikus módszer azonban — mint Marx megállapította — „minden dialektika alapformája”,<sup>21</sup> vagyis *A logika tudománya* c. művében Hegel a dialektika *absztrakt-általános* elméletét alkotta csupán meg. Ezért, úgyszintén Marx teljesen jogos megállapítása szerint, Hegel a tevékenységet, a munkát csak mint „szellemit”, azaz ebben az értelemben is csak mint „absztrakttat” ismerte és írta le;<sup>22</sup> ami különben egyik legfőbb objektív ismeretelméleti oka annak, hogy a hegeli dialektika, általában a dialektika a maga első kidolgozásában idealista dialektika kellett hogy legyen.

A filozófiának ezt a mind elméletében, mind módszerében absztrakt-általános formáját magára, azaz igazi alapjára először Feuerbach reflektálta. Ennek első következménye volt annak kimutatása, hogy a hegeli „abszolút tudat”,

<sup>21</sup> K. Marx levele L. Kugelmanhoz, 1868. márc. 6. — Marx—Engels: *Válogatott levelek*. Bp. 1950. 231. o.

<sup>22</sup> Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. 105. o.

„abszolút gondolkodás” stb., szóval „isten” igazi alapja az *ember*.<sup>23</sup> Vagyis az idealizmus abszolútumáról kimutatták, hogy a benne levő racionális tartalom, az *ember* tudata és logikája csak ettől az objektív anyagi alaptól elszakítva misztifikálható valamiféle abszolút tudattá és logikává. Egyúttal a magára reflektált hegeli filozófiáról — éppen a reflektálás által — kiderült, hogy eltűnt benne jelenlevő tartalma szerint *materializmus*; a filozófia tehát materialista filozófiává alakult át. — Csakhogy emlékezzünk rá: az alaphoz való visszatérést úgy jellemeztük, mint amely a legmagasabb szint feladása, a visszaesés a korábbi, a legfejletlenebb szinthez stb. stb. Vagyis amikor Feuerbach az ún. valóságos emberhez való visszatérés során az idealizmust — beleértve a dialektikus módszert — a maga egészében elvetve a mechanikus materializmus álláspontjára helyezkedett, ez a visszaesés a visszatérés *szükségszerű* velejárója volt.

Az így megragadott alap éppen ezért az *ellenkező véglet*, amely ugyanakkor a különösség, azaz a konkrétum, de csak *mint olyan*. Más szóval az is szükségszerű volt, hogy Feuerbach számára az ember, akihez visszatér, nem a valóságos hús-vér ember, nem a valóban konkrét ember, hanem csupán az „ember mint olyan”.<sup>24</sup> Ezért Marxra hárult az történelmi tett, hogy a reflektálást *végigvigye*, s a még mindig absztrakt „ember”-t valóban mint konkrét egyedit tételezze. Ez azonban éppen a Feuerbach által elvetett legmagasabb szintű eredmény, azaz a Hegel által kidolgozott „legáltalánosabb formájú” dialektika visszavitele volt az immár materialista alapra; jóllehet az egyedire korlátozva. Mert a feuerbach-i absztrakt ember a dialektikus módszer alapján tételezve nyomban mozgásában, fejlődésében stb., azaz *konkrét társadalmi-történelmi* emberként lép elénk. Nem „az” ember többé, hanem „Ez az ember”, szóval az ebben a korban élő, ilyen és ilyen társadalmi, gazdasági, történelmi, tudományos stb. feltételek között készen talált objektum, a maga teljében konkrét természete szerint.

A filozófia útja Hegeltől Marxig tehát megfelel a fogalom alakulása itt leírt útjának. Ez az út ugyan a „legegyszerűbb” elemmel — a kezdeti fogalommal — összefüggésben mutatja ki azt, aminek láthatóan legbonyolultabb, a legmagasabb színvonalú eredménnyel összefüggésben is végbe kell mennie, elemi alakja azonban nem változtat azon, hogy a *fogalom itt ábrázolt mozgása egy szükségszerű és általános érvényű dialektika tükröződése az emberi tudatban*.

Utóbbi tételünk megütözést kelthet. S annyiban jogosan, hogy az a néhány eset, amellyel a fogalom dialektikáját tanulmányunkban példáztuk, semmiképpen sem *teljes* alap egy ilyen általánosítás elvégzésére. Persze, ha valaki utánagondol, könnyen észreveszi: ez a dialektika valóban számtalan összefüggésben jelentkezik napjainkban. Mert pl. annak problémája, hogy a szocializmus általános törvényszerűségei és különös feltételei miféle viszonyban

<sup>23</sup> „Az isteni öntudat nem más, mint az (emberi) tudatnak mint abszolút vagy isteni lényegiségnek a tudata.” — Vagy másképpen: „Isten mint világonkívüli lény . . . semmi más, mint az embernek . . . lényege, amelyet valósággá tettek, s amelyet úgy tekintenek, mint tárgyi lényt . . .” — L. Feuerbach: *A kereszténység lényege*. Bp. 1961. 105—106. o.

<sup>24</sup> „Ugyanaz a Feuerbach, aki minden oldalon érzékiséget, a konkrétba, a valóságba való elmerülést hirdet, keresztül-kasul elvonttá lesz, mihelyt a pusztán nemi érintkezésnél tágabb emberi érintkezésről kezd beszélni.” és másutt: Feuerbach: „formájában realista, az emberből indul ki, de arról a világról, amelyben ez az ember él, egyetlen szó sem esik, és így ez az ember mindig ugyanaz az elvont ember marad, amelyik a vallásfilozófiában szerepelt.” — F. Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Marx—Engels: *Vál. Műv.* II. köt. 344—345. o.

legyenek egymással, amint ezt a kérdést az 1956-os magyarországi vagy az 1968-as csehszlovákiai események felvetették, ugyanez a dialektika. Ugyanígy annak kérdése: mennyiben tipikus vagy nem-tipikus a szocializmus szovjetunióbeli építése. Vagy egy „új gazdasági mechanizmus”, illetve az ezzel összefüggő kérdések stb. stb. Hogy mindezeket a problémákat itt mégsem tárgyaljuk részletesen, jóllehet ez sokak számára meggyőzőbb lenne talán, mint ugyanennek a dialektikának a fogalommal kapcsolatos „elvont” fejtegetése, annak az az oka, hogy mindegyik probléma önálló feldolgozást követel, amire itt nincs módunk.

## 17.

A fogalomalkotás folyamatáról, a fogalomról mondtak természetesen nem mérítik ki tárgyukat; még azt sem, amit egyébként mi magunk mondani tudnánk róla. De már a kiindulópontban jeleztük: munkánk nem a fogalom teljes dialektikus logikai elmélete, hanem a dialektikus logika problematikájának mintegy a gyökerében való megragadása, megoldása. És ez is csupán eszköz volt annak ábrázolására és bizonyítására, hogy szemben a formális logika más vonatkozásban különben rendkívül jelentős és eredményes absztraktségével, egyedül a dialektikus logika írja le a logikai struktúrát úgy, amint objektíve valóban van: mint konkrét totalitást.

Ha azután valaki elgondolkozik azon, hogy az ítélet, a következtetés stb. ugyancsak magára reflektálható, sőt reflektálandó, s hogy ez — miként a fogalom esetében — milyen nagy mértékben át fogja alakítani az ítéletről, a következtetésről stb., általában a logika egészéről alkotott eddigi ismereteinket, úgy megérti az itt feltártak igazi jelentőségét.

## К ДИАЛЕКТИКЕ ПОНЯТИЯ

Л. Эрдеи

1. Формирование понятия всегда происходит на основе найденного готовым чувственного материала объекта. Сама деятельность создания понятия — отвлечение от этого чувственного материала, фиксирование *содержания, внутренней природы* объекта, обобщение. Результат — *формальное, или абстрактнообщее* понятие; понятие, которым оперирует формальная логика и которое рассудок мнит понятием *в целом*, тогда как оно представляет собой лишь непосредственно положенную его сторону.

2. Абстрактно-общее понятие деградируется таким образом в *абстракцию*, тогда как оно вовсе не является ею, включая в себя как *исчезнувший* чувственный материал. Поэтому для преодоления этой односторонности понятия необходимо идти дальше: понятие необходимо *рефлектировать* к самому себе, то есть к чувственному материалу, служащему основой его создания. Понятие тем самым относится к отдельности объекта. Оно наполняется чувственным материалом, т. е. отражает объект как конкретное «это». Следовательно, представление о том, что понятие это чистая абстракция, становится окончательно неприемлемым. Понятие — *диалектическое единство, тождество двух материалов с противоречивой природой, чувственного и мыслительного*; оно само и копия самого себя.

3. Соотношение чувственного и мыслительного однако пока только скрыто в нем. Третий этап деятельности формирования понятия таким образом полагание этого *отношения*. Результат — понятие, выступающее перед нами в своей *конкретной тотальности*; понятие, *полностью* содержащее в себе объект, хотя и в простейшей форме. *Только теперь, только таким образом* понятие полно; *только мысля его таким образом* мы воспринимаем его так, как оно поистине существует в нашей голове, в действительности. Следовательно, в противоположность формальной логике, которая на место понятия

ставит лишь непосредственно положенную его сторону, в логических исследованиях мы также должны брать за основу *действительное понятие*, в котором формальная абстракция лишь *пограничный случай*, лишь *момент*.

Факт рефлексирования к самому себе первым увидел Кант; *основывая свою мысль на различении формального и действительного понятия, он установил факт существования новой логики, диалектической логики и необходимость ее разработки*. Основой его воззрения было в конечном счете революционно новое представление о природе человеческого труда, которое даже в идеалистическом формулировании взорвало всю прежнюю философию. Это открытие, разработанное при посредстве Фихте, Шеллинга и в особенности Гегеля, и использованное соответственно своему рациональному содержанию Марксом, Энгельсом, Лениным и позднее представителями марксистско-ленинской философии, было однако изгнано из буржуазной философии в процессе «разрушения разума»; и главным образом вследствие губительного влияния догматизма такова же стала его судьба и в марксистско-ленинской философии. *Но только тот метод, ту логику можно назвать действительно диалектической, которая оперирует рефлексированными к себе, то есть действительными понятиями*. Поэтому главная задача состоит в том, чтобы вновь вскрыть действительную природу человеческого труда, его ценностей, и через посредство этого поставить в по-новому осмысленный центр сам диалектический метод.

## ON THE DIALECTICS OF THE CONCEPT

*L. Erdei*

1. The construction of the concept takes always place on basis of the sensory material found as a finished product of the object. The concept-building activity itself is an abstraction from this sensory material, that is the apprehension, generalization of the contents and inherent nature of the object. The result is the formal or abstractly general concept; that concept with which the formal logic operates and which is considered by the intellect as the whole of the concept, although it is only a directly supposed side of the same.

2. So is the abstractly general concept degraded to an abstraction, although it is not that, because it conceals the sensory material as a vanished one. Therefore we must go further in order to put an end to this one-sidedness of the concept: we have to reflect the concept on the sensory material itself which formed the basis of its construction. The concept refers therewith to the singularity of the object. It was saturated by sensory material, that is it reflects the object as a concrete "this". Consequently the idea according to which the concept would be a mere abstraction is fully untenable. The concept is the dialectical unity, identity of two materials of contradicting nature: of the sensory and of the intellectual; it is both itself and the counterpart of itself.

3. The relation of the sensory and of the intellectual is still that which is only inherent. The third phase of the concept-building activity is therefore the supposition of this relation. The result is the concept arising in its concrete totality; that concept which contains the object in the simplest form, yet in its totality. The concept is only now, only so complete; we apprehend it only that way as it exists in our brain and in the reality. In contrast to the formal logic which substitutes the concept by its directly supposed side only, we have to consider also in the researches in logic the real concept, in which real concept the formal abstraction is but a boundary case, a passage.

Kant was the first to discover the fact of self-reflection; on the basis of the distinction between formal and real concept did he establish the existence of dialectical logic and the necessity of its elaboration. The basis of his way of thought was, in last analysis, a revolutionary new idea about the nature of human work which exploded, even in its idealistic composition, the whole philosophy developed till then. This discovery, elaborated by Fichte, Schelling, and especially by Hegel, and applied according to its rationalistic contents by Marx, Engels, Lenin and later Marxist—Leninist authors, had been, however, eventually exiled from the bourgeois philosophy in the course of the "dethronement of the mind". The same sort was reserved to it, as a devastating effect of dogmatism, in Marxist—Leninist philosophy. Yet only that method, that logic can be called dialectical which operates in self-reflected, that is in real concepts. In consequence, the chief task is the new disclosure of this real nature of human work, and through its values the renewed focussing on the dialectical method.

# Tudományos szocializmus vagy „humanista szocializmus”

RIPP GÉZA

## I.

A burzsoá ideológia a korunkban végbemenő objektív folyamatokat szükségképpen a maga társadalmi funkciójának megfelelően értelmezi. Ennek következménye az a sajátos ellentmondás, hogy amíg a jelenkor társadalmi *valóságát* az imperializmus és a demokrácia közti ellentét fokozódása jellemzi, addig a mai burzsoá *ideológia* egyik legfőbb feladatának azt tekinti, hogy a szocializmus és a demokrácia összeférhetetlenségét próbálja bizonyítani.

A burzsoá ideológiában egyáltalán nem új irányzat az, amely a szabadság és a demokrácia — burzsoá módon értelmezett, de általános érvényűnek feltüntetett — elveit állítja szembe a szocializmussal, de ez az irányzat néhány fontos új vonással is rendelkezik. Ezek közül kettőt érdemes itt külön kiemelni, amelyek közül az első a fejlett kapitalista országok társadalmi-gazdasági viszonyaiban végbement változásokat tükrözi vissza, a másik pedig a szocializmus elleni eszmei harc új feltételeivel és szükségleteivel függ össze.

Az állami monopolkapitalizmus rendszerének az uralkodóvá válása a fejlett kapitalista országokban olyan változásokkal járt, amelyek elkerülhetetlenné tették a szabadság és a demokrácia elveinek az átértékelését. Ezek az elvek korábban a burzsoá ideológiában olyan tételekkel kapcsolódtak össze elválaszthatatlanul, amelyek a mai kapitalizmus objektív adottságaival nem férnek meg. Ezek a tételek — tömören összefoglalva — azt hirdették, hogy csak a magánérdekek szabad érvényesülése biztosíthatja a társadalmi harmóniát; hogy a legjobb kormányzás a legkevesebb kormányzás és mindenfajta állami beavatkozás a szolgaság kezdete; hogy a „laissez-faire”, a „perfect competition” a racionális emberi tevékenység elengedhetetlen feltétele stb.

Mivel a változás szükségessége a gazdasági viszonyokban gyökerezett, ezért nem véletlen, hogy a szabadság és demokrácia elveinek az átértékelése a burzsoá politikai gazdaságtanban kezdődött és mindenekelőtt a gazdasági liberalizmus néhány alaptétele ellen irányult. Ez az általában a „keynesi forradalom” elnevezéssel jelölt fordulat nemcsak a fejlett tőkés országok gazdaságpolitikájában idézett elő lényegbevágó változásokat, hanem döntő befolyást gyakorolt a modern burzsoá ideológia egészére is. Keynes határozottan szembefordult a gazdasági liberalizmus addig jóformán ellenvetés nélkül elfogadott alapelvével, amely szerint a kapitalizmusban a gazdasági erők automatizmusának közvetlen eredményeként szükségszerűen megvalósul az összhang az egyéni és a társadalmi érdek között, és ez az automatizmus biztosítja a tőkés gazdaság lényegében harmonikus működését. „A világot *nem* kormányozzák úgy felülről” — írta —, „hogy az egyéni és a társadalmi érdek mindig egybeessenek. *Nem* irányítják úgy itt lenn, hogy a gyakorlatban egybeessenek. *Nincs* tökéletes következtetés a 'Közgazdaságtan Alapelvei'-ből, hogy a fel-

világosított magánérdek mindig a közérdeknek megfelelően működjék. Nem igaz az sem, hogy a magánérdek általában felvilágosított: az egyének nagyon gyakran elszigetelten cselekszenek, hogy saját céljaikat segítsék, és túlságosan tudatlanok, vagy túlságosan gyengék, hogy el is érjék őket.”<sup>1</sup>

Ez az irányváltás érthetően kihívta mindazok ellenállását, akik a gazdasági liberalizmus támadás alá vett tételeit úgy tekintették, mint a szabadság és a demokrácia egész burzsoá eszmerendszerének a nélkülözhetetlen tartóoszlopait. De ez az ellenállás mára már lényegében megtört, és az irányváltás befejeződött. A végbement változásokat jól jelzi az egyik legismertebb amerikai közgazdász, J. K. Galbraith *Az új ipari állam* c. 1967-ben megjelent könyve, amely minden kertelés nélkül és jó adag cinizmussal kijelenti: a gazdasági liberalizmus elvei ugyan némely ideológiai és propaganda funkció betöltésére ma is fölhasználhatók, de tudni kell, hogy ezeknek az elveknek már semmi alapjuk sincs a tőkés gazdaság valóságában. A gazdasági tevékenység központjában nem a szuverén fogyasztó áll, akinek preferenciái a szabad piaci ármechanizmus közvetítésével meghatározzák a termelés szerkezetét, hanem a nagy monopolvállalatoknak — az állam gazdasági tevékenységét is magában foglaló és meghatározó-szervezete az, amely uralja a piacot és eldönti, hogy a fogyasztó mit és milyen áron vásároljon. Bármennyire egyoldalú és torzító is Galbraithnek az az állásfoglalása, amely a piac, a konkurrencia megváltozott formáiból ezek megszüntetésére, valamint a kapitalista és a szocialista gazdaság működésének a lényegbeli azonosságára következtet, mégis jól jelzi a burzsoá ideológiában végbement átalakulást.

A szabadság és demokrácia elveinek ez az elválasztása a gazdasági liberalizmus régi tételeitől egyben elősegítette azt is, hogy a burzsoá ideológia új pozíciókat foglaljon el a szocialista országok elleni észmei küzdelemben. Az elmúlt évtized folyamán a vezető polgári politikusok és ideológusok előtt nyilvánvalóvá vált, hogy minden olyan propaganda tevékenység hatástalan, amely a szabadság és demokrácia általuk reklámozott elveinek az elfogadását a szocialista országokban fennálló társadalmi rendszer nyílt felszámolásával köti össze. Amint J. Lukaszewski a vezető amerikai külpolitikai folyóiratban leszögezte: „Az a hozzájárulás, amelyet a Nyugat Közép-Európa kívánatos fejlődéséhez tehet, az volna, hogy ismétlődően és tartózkodás nélkül kinyilvánítsa: nincs szándékában, hogy aláássa a közép-európai országok gazdaságának és társadalmának szocialista alapját.”<sup>2</sup> Majd magyarázatként hozzáfűzte: „A Nyugatnak mindenekelőtt e terület népeire való tekintettel kell elfogadnia a szocializmust Közép-Európában. A jelenlegi rendszerek elleni hazai ellenzék túlnyomó része nem a kapitalizmus helyreállításának vágyából jön létre, hanem a szabadságra és a jólétre való vágyból a szocializmuson belül.”<sup>3</sup>

Az ezen a helyzetmegítélésen alapuló stratégiai koncepció meglehetősen ellentmondásos feladatot állít a burzsoá ideológia elé: egyrészt a szabadság és a demokrácia általa képviselt eszméinek az összeegyeztethetlenségét kell hirdetnie a *ténylegesen létező* szocializmussal szemben; másrészt viszont azt kellene elhíttetnie, hogy ezeknek az eszméknek a valóráváltása, elvontan nézve, összefér egy *potenciális* szocializmussal, amely a szocialista gazdasági alapnak és a burzsoá demokrácia politikai rendszerének valamiféle különös keveréke volna.

<sup>1</sup> J. M. Keynes: *The End of Laissez-faire*. London 1927, 40–41 o.

<sup>2</sup> *Foreign Affairs* 1968. jan. 386. o.

<sup>3</sup> *Uo.*, 387. o.

Ez a koncepció a tulajdonképpeni lényege annak, amit az imperializmus fellazítási taktikájának, a „csendes ellenforradalom” ideológiai előkészítésének szoktunk nevezni. Ez a felfogás a kapitalizmus és a szocializmus közti nyílt választást úgy próbálja megkerülni, hogy a társadalmi rendszerek közti választás helyett a politikai rendszerek közti választásról beszél — a kommunista párt vezető szerepe, a proletárdiktatúra rendszere helyett a „politikai pluralizmus” bevezetését javasolja. Vagy, az újabban divatos lett kifejezést alkalmazva: a szocializmus lenini „modellje” helyett a „demokratikus” vagy „humanista” szocializmus „modelljét” propagálja. Ennek az irányzatnak az egyik legismertebb képviselője, Zbigniew Brzezinski azt a stratégiát javasolta az Egyesült Államok vezetőinek, amely „lehetővé tenne olyan politikai lépéseket, amelyek arra irányulnának, hogy a revizionista kommunizmust fokozatosan a nyugati világhoz vonzanák.”<sup>4</sup> Szerinte: „A változás kívánatosabb formája a kelet-európai országok belső liberalizálódásával kezdődne... Kelet-Európát történelmi kötelek fűzik a Nyugathoz, és mivel létfeltételei már a kommunista hatalomátvétel előtt fejlettebbek voltak, kétségtelenül gyorsabban valósíthatja meg a változást, mint Oroszország. Különösen áll ez Csehszlovákiára, és kisebb mértékben Magyarországra és Lengyelországra is.”<sup>5</sup> De ahhoz, hogy a liberalizációs folyamat igazán hatásos legyen, ki kellene terjednie a szocializmus fő erejét jelentő Szovjetunióra is. „Kelet-Európa a transzmissziós szíj szerepét tölthetné be, amelynek segítségével a szovjet társadalom egyre szélesebb körei, s ezen belül különösen az értelmiség, elérhetővé válnának.”<sup>6</sup>

A szocialista országok belső „liberalizációjának” ez a burzsoá politikusok és ideológusok által kidolgozott programja a nemzetközi kapcsolatokban a szocialista országok egymás közti — és különösen a Szovjetunióhoz fűződő — gazdasági és politikai kapcsolatainak lazítását, valamint a fejlett imperialista hatalmakkal szembeni gazdasági és politikai függőség fokozatos kifejlesztését tűzi ki célul. Amint Brzezinski megjegyezte: „A kelet-európai országokat bátorítani kell, hogy lépésről lépésre, először távolról és közvetve, majd mind szorosabban és közvetlenül társuljanak a Közös Piachoz.”<sup>7</sup> És mindezt kiegészíti a koegzisztencia elvének az ideológiára való kiterjesztése, ami — egyebek közt — arra irányul, hogy az imperialista hatalmak befolyást gyakorolhassanak a szocialista országokban végbemenő ideológiai-politikai és kulturális folyamatokra, valamint ezek megítélésére és minősítésére. Az ideológiai befolyás különösen fontos célpontja a marxizmus pluralizálása, az eltérő irányzatok jogosultságának elismertetése a marxizmuson belül, hiszen ennek a tendenciának az érvényesülése lehetővé tenné, hogy a burzsoá ideológia különböző formái marxista mezben jelenhessenek meg és ezzel relativizálódjék a marxizmus—leninizmus és a burzsoá ideológia különféle áramlatai közti különbség. Éppen ezért az ideológiai koegzisztencia számos képviselője azt hirdeti, hogy ők nem általában a marxizmussal, hanem csak „a marxizmus lenini interpretációjával” állnak szemben. Nem véletlen, hogy amikor 1968 júniusában — nem téve tanúságot túl nagy bölcsességről — Brzezinski Prágába sietett, s előadást tartott, ennek alaptételét így fogalmazta meg: a leninizmus

<sup>4</sup> Uo., 1963. ápr. 520. o.

<sup>5</sup> Z. Brzezinski: *Alternative zur Teilung*. Köln — Nyugat-Berlin 1966. 170. o.

<sup>6</sup> Foreign Affairs 1963. ápr. 522. o.

<sup>7</sup> Uo., 1964. ápr. 444. o.

nem alkalmazható a modern ipari társadalom viszonyai között. Brzezinski néhány hónappal előbbi cikke szerint „nem ésszerűtlen azt várni, hogy az elkövetkező évtizedben valószínűleg a marxizmus—leninizmus harciasabb vonatkozásainak az erőzőjét láthatjuk majd”.<sup>8</sup>

A fellazítási taktika egyik vezető teoretikusa, George Kennan, az imperialista ideológia befolyásának legfontosabb célpontjaként a szocialista országok értelmiségét és ifjúságát jelölte meg, és a „liberalizációs folyamat” eredményessége fő feltételének tekintette, hogy a burzsoá ideológia hatása kiterjedjen a pártban levő értelmiségiekre, s különösen azokra, akik a társadalomtudományok és a kultúra területén dolgoznak. Ehhez viszont olyan formát kell öltetnie, mintha nem általában a szocializmus, hanem csak ennek meghatározott formája, mintha nem általában a marxizmus, hanem csak ennek meghatározott értelmezése ellen irányulna. Ez a törekvés abban a burzsoá-reformista ideológusok által megkonstruált és a különféle revizionista irányzatok által átfogalmazott és közvetített hamis alternatívában öltött formát, amely a ténylegesen létező szocializmust egyfajta „demokratikus szocializmussal”, a marxizmus—leninizmust pedig egy állítólag újonnan fölfedezett „humanista marxizmussal” állítja szembe.

## II.

Ismeretes, hogy a „demokratikus szocializmus” koncepcióját mint a szocializmus felépítése lenini módszerének állítólagos alternatíváját a szociáldemokrata reformizmus dolgozta ki. De a mai helyzet egyik sajátossága, hogy a jelenkori szociáldemokrácia nagyon kevésbé alkalmas arra, hogy a „demokratikus szocializmus” eszméjét közvetlenül közvetítse a szocialista országokba. Ennek egyik legfontosabb oka az, hogy az elmúlt fél évszázad során a gyakorlatban bebizonyosodott: a „demokratikus szocializmus” nem valamilyen harmadik út a kapitalizmus és a szocializmus lenini útja között, hanem a szociáldemokrácia kapitalizmusba való beépülésének a programja. A „demokratikus szocializmus” végeredményben a szociális reformok meglehetősen szerény programjává változott, amely teljesen alkalmazkodott a burzsoá demokrácia rendszeréhez és a tőkés tulajdonviszonyok fennmaradásához.

A „demokratikus szocializmus” közvetlen szociáldemokrata értelmezése elégtelenségének a másik oka abban keresendő, hogy ez az irányzat az elmúlt évek során nyíltan antimarxista jelleget öltött. Míg a két világháború között jó néhány szociáldemokrata párt a „demokratikus szocializmus” programját mint marxista, de antileninista programot tüntette fel, vagyis a marxizmussal való tényleges szakítását a marxista terminológiához való ragaszkodással kísérte meg leplezni, addig a második világháború után, különösen az ötvenes évek folyamán, valamennyi európai szociáldemokrata párt elvetette még azokat a formális kapcsolatokat is, amelyek őket korábban a marxizmushoz fűzték. Amint a francia P. Bonnel megállapította: „El kell ismerni, hogy a marxizmusra való hivatkozás a szocialista pártban már sok évtizede nem egyéb, mint néhány leegyszerűsített jelszó, bizonyos számú marxista tézis, amelyeket elválasztottak alapjaiktól és elszigeteltek az őket szülő gondolatnak az általános tartalmától . . . Be kell vallani, hogy

<sup>8</sup> Uo. 1968. jan. 268. o.

ez a marxizmus híján van minden komolyságnak.”<sup>9</sup> Az Osztrák Szocialista Párt programtervezete azt állította, hogy „a jelenkor társadalma egészen másként fejlődött, amint azt Marx a *Kommunistá Kíáltványban* feltételezte”.<sup>10</sup> A Német Szociáldemokrata Párt úgynevezett godesbergi programjáról Ulrich Lohmer, a párt egyik teoretikusa kijelentette, hogy ezzel a programmal „a szociáldemokrácia a történelmének irattárába helyezte a marxizmust mint filozófiai, politikai és szociológiai tanítást”<sup>11</sup>

A marxizmussal való nyílt szakítás azzal is együttjárt, hogy a „demokratikus szocializmus” irányzata nemcsak a burzsoá demokrácia politikai rendszerét fogadta el, de nyíltan lemondott a termelési eszközök tulajdonformájának minden radikálisabb megváltoztatásáról is. A „demokratikus szocializmus” programja ezzel lényegében minden társadalmi-gazdasági tartalmát elvesztette, és az opportunizmus utolsó fügefaleveleként az ideológiában csak egyfajta „humanista szocializmus” vagy „etikai szocializmus” maradt számára, amely az ember megváltoztatását hirdeti a fennálló társadalmi viszonyok alapjainak a megváltoztatása nélkül. Amint az osztrák szocialista Czernetz megállapította: „A szocialista mozgalom döntő feladata a szocialista emberré nevelés, egy szocialista történelmi tudat ébresztése és kifejlesztése.”<sup>12</sup> A francia szocialista Pagosse pedig szinte epigrammatikus tömörséggel foglalta össze a modern opportunizmus hitvallását: „... azt mondhatjuk, hogy a szocializmus a XX. század erkölce”.<sup>13</sup>

Az elmondottakból korántsem az következik, hogy a szociáldemokrata reformizmus, mai formájában, már nem tekinthető a nemzetközi kommunista mozgalom szempontjából veszélyes ideológiai ellenfélnek. Éppen ellenkezőleg: az a körülmény, hogy a II. világháború után a fejlett európai kapitalista országokban a viszonylag gyors gazdasági fejlődés nyújtotta lehetőségeket kihasználva a munkásosztálynak sikerült néhány részeredményt kivívnia és ebben a polgári demokrácia által biztosított szabadságjogokat is fel tudta használni — mindez megkönnyítheti a reformizmus eszméinek térhódítását. Elősegítheti az olyan nézetek befolyását, amelyek abszolutizálják az elért részeredményeket, s a szocialista átalakulást reformok sorozatával azonosíthatják; illúziókat kelthet a polgári demokrácia természetéről, amelyek elhomályosíthatják ennek osztályjellegét, a rendkívül gyors átcsapás lehetőségét a hatalom gyakorlásának a viszonylag demokratikusabb formáiról a nyíltan reakciós és elnyomó formákra és a szocializmusra való átmenet békés útját egyedül lehetséges útnak tüntetik fel stb. Csupán arról van szó, hogy a szociáldemokrácia ideológiája, jelenlegi formájában, nem alkalmas sem a kapitalista országokban fellépő radikális — főként ifjúsági — mozgalmak eszmei befolyásolására, sem arra, hogy az európai szocialista országok kommunista pártjainak a burzsoá ideológia által célbavett elemeire megfelelő hatást gyakoroljon. Ehhez a reformizmus eszméinek az átfogalmazására, az új feladatokhoz való alkalmazására és kiegészítésére van szükség. Ezt a funkciót töltik be az utóbbi időben széles körben fellépő „marxizáló” irányzatok.

<sup>9</sup> *La Revue Socialiste* 1959. nov. 639. o.

<sup>10</sup> *Arbeiter Zeitung* 1957. nov. 23. Az elfogadott programból ez a mondat kimaradt, de a kihagyásnak kizárólag taktikai okai voltak.

<sup>11</sup> *Die neue Gesellschaft* 1959/6. sz. 416. o.

<sup>12</sup> *Die Zukunft* 1960. jan. 16. o.

<sup>13</sup> *La Revue Socialiste* 1959. máj. 196. o.

### III.

Lenin a *Marx Károly tanításának történelmi sorsa* c. írásában korunk ideológiai harcának egyik alapvető vonását ragadta meg, amikor kiemelte: „A történelem dialektikája olyan, hogy a marxizmus elméleti győzelme rákényszeríti a marxizmus ellenségeit, hogy marxista köntösbe öltözzenek.”<sup>14</sup> A marxizmus — és ezen belül különösen Marx életművének — az értelmezése jelenleg ismét az ideológiai harc középpontjába került. Lenin általános érvényű tanulsgul állapította meg, hogy az osztályharc konkrét feltételeitől függ, hogy a marxizmus és a marxista köntösben föllépő revizionista irányzatok közti ellentét általános filozófiai vagy politikai gazdaságtani, illetve közvetlen politikai-taktikai kérdésekben jelenik-e meg, de a megjelenési formák különbözőségeiben az azonos tartalom fejeződik ki. Lenin nagyon találóan jegyezte meg, hogy egészen szoros összefüggés van például Kautskynak 1908-ban a marxizmus és a machizmus közti alapvető filozófiai kérdéseket érintő vitában elfoglalt semleges magatartása és az első világháború alatt a munkásmozgalom közvetlen politikai-taktikai kérdéseiben képviselt opportunizmusa között. És ez a kapcsolat a jelenre vonatkozólag is fennáll: nagyfokú politikai naivitás volna azt képzelni, hogy a marxizmus átértelmezésére irányuló tendenciáknak nincs szerves kapcsolatuk a munkásmozgalom alapvető politikai-stratégiai problémáinak megítélésével, hogy létezhet a munkásmozgalom gyakorlata szempontjából „ártatlan” ideológia. Éppen ennek az összefüggésnek a mély megértése — s nem személyes tulajdonságaik — volt az oka annak, amit Franz Mehring úgy fogalmazott meg, hogy Marx és Engels „az elméleti vitákban nem ismerték a jó modor szabályait”.

A „hivatalos marxizmus” elleni közös jelszóval fellépő különféle „marxizálókat” nagyjából három fő csoportba sorolhatjuk. Az első csoportba tulajdonképpen régi polgári filozófusok, főként az ún. „frankfurti iskola” tagjai tartoznak. A legnevesebbek közülük T. W. Adorno, E. Fromm és H. Marcuse. A második csoportot főként az egykor a kommunista mozgalomhoz tartozó revizionista elemek alkotják, mint például H. Lefebvre, E. Bloch, E. Fischer, L. Kolakowski, valamint a *Praxis* c. zágrábi filozófiai folyóirat köré gyűlt ideológusok jórésze. A harmadik csoportba a munkásmozgalom periferiáján tevékenykedő különféle ultrabaloldali, álbaldali irányzatok sorolhatók. Ilyen jellegű például az amerikai *Monthly Review* c. folyóirat, amelynek szerkesztői P. Sweezy és L. Huberman, akik a trockizmus és a maoizmus valamilyen ideológiai keverékét kínálják orvosságnak, a munkásmozgalom aktuális problémáira. S ugyanebbe a csoportba sorolhatók az olyan, a régi anarchoszindikalista elképzelésekkel kacérkodó „egzisztencialista marxisták”, mint amilyenek a francia A. Gorz és L. Goldmann. Kézenfekvő, hogy ez a kategorizálás eléggé esetleges és relatív, hiszen egyrészt a különböző csoportokat nagyon sok közös szál fűzi egybe, másrészt az azonos csoportba sorolt szerzők között is vannak elég jelentős eltérések.

Nem lehet tagadni, hogy a fenti irányzatokhoz tartozó szerzők némelyikének írásaiban jó néhány a mai kapitalizmusra vonatkozó, önmagában helytálló kritikai észrevételt, érdekes probléma-fölvetést is találhatunk. Emellett figyelembe kell venni azt is, hogy ugyanaz az eszméáramlat eltérő történelmi körülmények között más és más szerepet tölthet be. Ha — például — a nacio-

<sup>14</sup> Lenin *Művei* 18. köt. Szikra, 1955. 597. o.

nalizmus a szocialista országokban egyértelműen reakciós ideológia, ez nem zárja ki, hogy a nemzeti felszabadulás útjára tért országokban ugyanennek az ideológiának ne lehetne bizonyos mértékig pozitív funkciója. Ugyanígy lehet valamely elméletnek pozitív jelentősége az Egyesült Államok viszonyai között, s negatív a szocialista országokban. Azt is hiba volna nem látni, hogy a nem-marxista ideológiák spektruma korunkban igen széles, s ennek megfelelően semmiképpen sem szabad egyenlőségjelet tenni — mondjuk — Erich Fromm és James Burnham, illetve André Gorz és Raymond Aron közé. (Bár az is igaz, hogy Burnhamet és Aront aligha fenyegeti az a „veszély”, hogy marxistának néznék őket, viszont Fromm-mal és Gorz-cal az időnként előfordul.) Egy teljesebb igényű áttekintéstől mindeme szempontokat számon lehetne kérni, ez az írás azonban csak nagyon korlátozottan veheti őket tekintetbe.

A fentiek mellett feltétlenül indokolt az a figyelmeztetés, hogy a „marxizálókat” nem szabad összekeverni a polgári társadalomtudományok olyan — számban növekvő — képviselőivel, akiket tudományos munkásságuk néhány területen a marxizmus közelébe vonz. Ugyanaz a Lenin, aki a legélesebb formában fordult szembe minden olyan kísérlettel, hogy a burzsoá ideológiát marxista köntösbe öltöztessék — nagy elismeréssel írt a nyíltan polgári közgazdász Hobsonnak „a marxizmushoz való önkéntelen közeledéséről”. Ugyanígy napjainkban egészen más megítélést igényel az a Joan Robinson, aki Marx számos közgazdasági tételét helyesnek ismeri el, de egészében nyíltan szemben áll a marxizmussal, mint az a Sweezy, aki magát következetes marxistának, sőt leninistának tartja, a valóságban azonban ezen a címen a trockizmus és a maoizmus nézeteit terjeszti.

#### IV.

A „marxizáló” irányzatok közös jellemzője, hogy valamennyien Marx újraértelmezésének igényével lépnek fel azzal a — szerintük — teljesen eltorzított interpretációval szemben, amely mindenekelőtt Engels, Plehanov és Lenin nevéhez fűződik és amely uralkodóvá vált a nemzetközi kommunista mozgalomban.<sup>15</sup> Amint ennek az irányzatnak egyik vezéralakja, a nyíltan antikommunista E. Fromm megfogalmazta: „Egyike a történelem különleges iróniáinak, hogy az elméletek félreértésének és eltorzításának nincsenek határai, még akkor sem, ha a forrásokhoz való hozzáférhetőség akadálytalan; erre nincs jobb példa, mint ami a legutóbbi néhány évtizedben Marx Károly elméletével történt.”<sup>16</sup> Hogy Fromm e megállapítása valóban teljesen helytálló, azt éppen az ő saját — és követőinek — a példája bizonyítja a legjobban.

G. Lichtheim szerint Marx újrafelfedezésének első feltétele, hogy gondo-

<sup>15</sup> A „marxizálókat” többségénél ez a szembeállítás teljesen nyílt, másoknál — akik a kommunista mozgalomhoz való tartozás néhány formális szálát még nem vágták el — burkoltabb. Itt lényegében ugyanarról a taktikai különbségről van szó, amelyre Lenin a nyíltan antimarxista Csernov és az ún. „machista marxisták” összehasonlításánál rámutatott: míg Csernov közvetlenül Engelst támadta, addig az utóbbiak — Lenin szavaival — Engels tanítványával kötekedtek, és gyáván kitértek az elől, hogy nyíltan bírálják a tanítómester nézeteit. A mai szemérmes „marxizálókat” is az jellemzi, hogy Plehanovot állítják előtérbe, s emellett utalnak Engels néhány szerintük „vulgármaterialista” nézetére, de általában kitérnek a Lenin állásfoglalásaival való nyílt polémia elől.

<sup>16</sup> E. Fromm: *Marx's Concept of Man*. New York 1961. 1. o.

latait kiszabadítsák abból a „rendszerkezésből”, amelyet „mindenekelőtt mások — főként Engels, Kautsky, Plehanov és Lenin végeztek”, mivel „Marxot nem lehet felelőssé tenni az előbbieknél az ő eredeti céljától való eltéréseiért”.<sup>17</sup> Az újrafelfedezett Marx: a „humanista Marx”; az újrafelfedezett marxizmus: „a humanizmus filozófiája”. Amint L. Senghor, aki filozófusi minősége mellett e sorok írásakor a szenegáli köztársaság elnök tisztét is betölti, megfogalmazta: „Inkább a humanizmus, a *humanizmus filozófiája*, mint a közgazdaságtan a marxi gondolat alapvető jellegzetessége és pozitív hozzájárulása . . . Marx nem fogalmazott meg törvényeket gazdasági tényekből.”<sup>18</sup> Vagy a csehszlovák revizionisták egyik legagresszívabb ideológusának, I. Svitaknak a szavaival, aki jelenleg az Egyesült Államokban képviseli a „humanista marxizmust”: „Marx a jövő társadalmát úgy tekintette, mint a múlt humanista eszméinek megvalósulását. . .”<sup>19</sup> V. Koracs szerint: „A szocializmus Marx felfogásában nem a végső cél, hanem csak megközelítése annak. Az ő végső célja az *emberi* társadalom.”<sup>20</sup>

Az idézetek sorát még sokáig folytatni lehetne, de talán az eddigiekből is kiolvasható a modern „marxizálók” legtöbbjének elméleti alapállása, amely röviden a következőképpen jellemezhető: a marxizmusnak mint egységes gondolati rendszernek a tagadása; a politikai gazdaságtan kioperálása Marx életművéből, s ezzel együtt nemcsak az 1844-es *Kéziratoknak*, de *A tőkének* is tisztán filozófiai megítélése; a marxizmus átalakítása egyfajta — erősen kantianus színezetű — idealista filozófiává, amelyben az absztrakt etikai normáknak domináns szerepük van.

Még a „marxizálók” nézeteinek a részletesebb elemzése előtt is valószínűleg szembevetünk, milyen sok rokonvonás fűzi ezt az irányzatot a filozófiai revizionizmus korábbi áramlataihoz: a bernsteinizmushoz, az ausztró-marxizmushoz, valamint az empíriokriticista „marxizmushoz”. Nagyon is aktuális fölidézni Lenin jellemzését, amelyet, kibontakozásuk virágkorában, ezekről az irányokról és a velük szembeni magatartásról, egy Gorkijhoz írt levelében adott: „A 'Neue Zeit', ez az elvileg még leginkább következetes és leginkább tudományos jellegű, de a filozófiával szemben közömbös lap, amely sohasem volt valami nagy barátja a filozófiai materializmusnak, az utóbbi időben minden fenntartás nélkül közli az empíriokritikusok cikkeit . . . Valamennyi kispolgári áramlat, amely a szociáldemokráciában felbukkant, leginkább a filozófiai materializmus ellen hadakozik, s Kanthoz, az újkantizmus-hoz, a kritikai filozófiához húz. Nem, az a filozófia, amelynek Engels az 'Anti-Dühring'-ben lefektette az alapjait, még csak közelébe sem engedi a kispolgáriasságot.”<sup>21</sup>

Leninnek ez a jellemzése a modern „marxizálókra” is nagyjából helytálló, legföljebb néhány kiegészítést igényel. A „marxizálóknak” a filozófiai materializmus, pontosabban a dialektikus materializmus elleni támadásában igen fontos szerep jut az egzisztencializmus ember- és szabadságfilozófiájának, s különösen az 1844-es *Kéziratok* egzisztencialista „átköltésének”, aminek segítségével például Fromm Marx felfogását az egzisztencializmus egyik

<sup>17</sup> *Marx and the Western World*. University of Notre Dame Press, Notre Dame — London 1967. 6. o.

<sup>18</sup> *Socialist Humanism*. Garden City New York 1966. 61. o.

<sup>19</sup> *Uo.*, 27. o.

<sup>20</sup> *Uo.*, 8. o.

<sup>21</sup> *A. M. Gorkijnak*. 1908. II. 13. Lenin *Művei* 34. köt. Szikra 1956. 390. o.

áramlatának próbálja feltüntetni: „Marx felfogása a szocializmusról, akárcsak valamennyi egzisztencialista filozófiáé, tiltakozás az ember elidegenedése ellen.”<sup>22</sup> A másik, még fontosabb kiegészítés: Lenin említett levelében arról írt, hogy az „empíriósok” általában nem támadják a *történelmi materializmust*. Ez a korlátozás a modern „marxizálókra” nem áll. Ők legalább annyira el-lenségei a történelmi, mint a dialektikus materializmusnak. Különösen a „praxis humanista filozófiája” névvel jelentkező áramlat lép fel a történelmi materializmus szemlélete és valamennyi alapvető kategóriája — így a társadalmi determinizmus elismerése, a termelőerők és a termelési viszonyok, az alap és felépítmény, a társadalmi lét és tudat közti mindenféle abszolút és relatív megkülönböztetés — ellen, és helyettesíti őket az emberi gyakorlat egy-fajta szélsőségesen szubjektivista nézőpontjával, valamint a Marx korai műveiben használt, a klasszikus német filozófia még teljesen le nem küzdött hatását tükröző és idealista módon interpretált fogalomrendszerével.

A filozófiai revizionizmus régi vonása, hogy közvetlen összefüggést igyekszik konstruálni Marx és a klasszikus német filozófia szubjektivista-moralizáló tendenciái — főként Kant és részben Fichte — között. Ismeretes, hogy Engels nagyon pozitíven értékelte Hegel Kant-kritikáját, s az ehhez a kritikához való viszony gyakran bizonyult választóvívnek a munkásmozgalmon belül fellépő ideológiai áramlatok között. E kritika döntő mozzanatát képezte az ismeretelméleti agnoszticizmus elvetése és az absztrakt moralizálás elutasítása. Ehhez járult még Hegelnél az általánosság, a szükségszerűség, az objektivitás elismerése a történelemben. A marxizmus klasszikusai ebben a kritikában fontos előrelépést láttak, s ezt fejlesztették tovább, a filozófiai revizionizmus képviselői pedig — a múltban éppúgy, mint a jelenben — éppen ezeken a pontokon próbálkoztak a marxizmus szubjektivista átértelmezésével.

## V.

Az előbbiek során vázolt célokkal összhangban a „marxizálók” egyik fontos törekvése, hogy ne az érett Marx művei szolgáljanak alapul a fiatal-kori írások megítéléséhez, hanem fordítva: ezeket az utóbbi — általuk gyakran alaposan eltorzított tartalmú — alkotásokat tekintik a marxizmus korszerű értelmezése egyedül elfogadható kritériumainak. N. Lobkowicz szerint csak e művek szolgáltak alapul Marx jelentős újraértelmezéséhez és átértékeléséhez, amelynek tendenciájára is rögtön rámutatott: „A kommunista szerzők csak az utóbbi időben kezdtek érdeklődni Marx a filozófus iránt, és figyeltek fel arra, hogy mély szakadék van Engels és Lenin állítólagos tudományos ideológiája és Marx korai 'humanizmusa' között.”<sup>23</sup>

A fiatal-kori művek ilyenféle félreértelmezésének és felhasználásának lehetőségére már a marxizmus megalapítói is fölfigyeltek. Nemcsak arról van szó itt, hogy Marx sohasem törekedett az 1844-es *Kéziratok* kiadására, vagy hogy Engels — az adott helyzetben — egyenesen tiltakozott *A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata* c. művének újrakiadása ellen, hanem arról is, hogy *A munkássztály helyzete Angliában* c. művéhez 1892-ben írt előszavában kifejezetten felhívta a figyelmet az ilyen torzítások lehetőségére. „Aligha szükséges megjegyezni” — írta —, „hogy ennek a könyvnek általános elméleti álláspontja

<sup>22</sup> E. Fromm: *id. mű* 63. o.

<sup>23</sup> *Marx and the Western World*. X. o.

— filozófiai, gazdaságtani és politikai tekintetben — nem fedi pontosan mai álláspontomat. 1844-ben még nem volt meg a modern nemzetközi szocializmus, amely azóta — mindenekelőtt és majdnem kizárólag Marx munkásságának eredményeként — tudománnyá fejlődött. Könyvem a modern szocializmus embrionális fejlődésének egyik fázisát képviseli csupán. És amint az emberi embrió legkorábbi fejlődési fokain még mindig reprodukálja őseink, a halak kopoltyúíveit, ugyanúgy ez a könyv is mindenütt elárulja a modern szocializmus leszármazásának nyomait, elárulja azt, hogy a modern szocializmus egyik őse a német klasszikus filozófia. Így például — különösen könyvem végén — erősen hangsúlyozom, hogy a kommunizmus nem csupán a munkásosztály pártdoktrínája, hanem olyan elmélet, amelynek végcélja az egész társadalmat, a tőkéseket is beleértve, kiszabadítani a jelenlegi gúzsbakötő viszonyokból. Ez az állítás absztrakt értelemben helyes, de a gyakorlatban többnyire hasznavehetetlen, sőt annál is rosszabb . . . Ma is vannak éppen elegenden, akik pártatlanságuk magasabb álláspontjáról olyan szocializmust prédikálnak a munkásoknak, amely minden osztályellentét és osztályharc fölött áll. Ezek azonban vagy újoncok, akiknek még igen sokat kell tanulniok, vagy pedig a munkások leggonoszabb ellenségei, báránybőrbe bújt farkasok.”<sup>24</sup>

Nem lehet eléggé hangsúlyozni Engels e megjegyzésének fontosságát a marxizmus megalapítóinak 1845 előtt írt munkái helyes megítélése szempontjából. E megjegyzés érvényes arra a műre is, amelyre a „marxizálók” különböző irányzatai elsősorban szoktak hivatkozni, amikor szembe akarják állítani a tudományos szocializmust egyfajta „humanista szocializmussal”, a dialektikus és a történelmi materializmust pedig a „praxis humanista filozófiájával” — vagyis az 1844-ben írt *Gazdaság-filozófiai kéziratokra* is. Marx különben egyáltalán nem titkolta, hogy e kézirat magán viseli a klasszikus német filozófia nyomait, hiszen az előszóban leszögezte: „. . . a nemzetgazdaságtan német pozitív kritikája. . . igazi megalapozását *Feuerbach* felfedezéseinek köszönheti. . . *Feuerbach*tól kelteződik csak a pozitív, humanista és naturalista kritika.”<sup>25</sup> Bár kétségtelen, hogy a *Kéziratokban* Marx mind a filozófia, mind a politikai gazdaságtan területén teljesen új utakat kezdett törni, de a *feuerbachi* antropológia hatása, az ezzel való alapos kritikai leszámolás hiánya az egész művön végigvonul. Ebből származnak az olyan, a „marxizálók” által annyira felkapott megfogalmazások, mint hogy „a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus . . .”<sup>26</sup> Az ilyen homályos, a mű igazi tartalmával már tulajdonképpen ellentmondásban levő, de a teljes ideológiai leszámolás szükségességét még fel nem ismerő megfogalmazásokkal kísérlik meg a marxizmus mai átértelmezői igazolni azt az állításukat, hogy Marx filozófiája nem a dialektikus materializmus, hanem egyfajta filozófiai antropológia, egy olyan humanista naturalizmus, amely túlhaladta a materializmus és az idealizmus „egyoldalúságait” — vagy, ahogy az egyik állásfoglalás megfogalmazta: „Marx humanizmus nem volt sem az idealizmus elvetése, sem a materializmus elfogadása, hanem mindkettőnek az igazsága, és ezért egy új egység.”<sup>27</sup>

A „marxizálók” torzító tükrében így válik Marx, minden eklekticizmus legengesztelhetetlenebb gyűlölője, maga is az eklekticizmus képviselőjévé.

<sup>24</sup> MEM 2. köt. Bp. 1958. 598–599. o.

<sup>25</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. 4. o.

<sup>26</sup> Uo., 68. o.

<sup>27</sup> *Socialist Humanism*. 78. o.

Mindenesetre magyarázatul szolgálhat, hogy a kötetet, amelyben ez a megállapítás megjelent, az a Fromm állította össze, aki megállapította: az elméletek eltorzításának nincsenek határai. Lehetséges, hogy Fromm ezzel a kötetrel is csak ezt a kétségbevonhatatlan igazságot akarta újólag igazolni?

V. Koracs szerint a marxi filozófia alapja a *Kéziratok* megírása után sem változott, legföljebb annyi terminológiai módosulás történt, hogy amit Marx a *Kéziratokban* „emberi lényeg”-nek nevezett, az később az emberi természet elnevezést kapta. A lényegében változatlanul tekintett emberi természet nélkülözhetetlen része a marxi filozófia frommi értelmezésének is: „Amint az egész emberfelfogásból következik” — írta —, „az ember *reális szükségletei* saját természetében gyökereznek; ez a megkülönböztetés a reális és hamis szükségletek között csak az emberi természet ábrázolásának az alapján válik lehetségessé, és az igazi emberi szükségletek az ember természetében gyökereznek. Az ember igazi szükségletei azok, amelyek teljesülése szükséges ahhoz, hogy mint emberi lény realizálhassa saját lényegét.”<sup>28</sup>

Ebből az állításból csak annyi igaz, hogy Marx valóban nem tagadta: az emberi természetnek vannak általános vonásai is, de a leghatározottabban szembenállt a lényegében változatlan emberi természet mindenfajta elképzelésével. Annak a Proudhonnak a megsemmisítő kritikájában, akit az 1844-es *Kéziratokban* és a *Szent családban* még oly nagyra értékelt — ami különben önmagában is jól mutatja azt a mély ideológiai átalakulást, amelyen Marx és Engels 1844 után átment — *A filozófia nyomorúságában* Marx kijelentette: „Proudhon úr nem tudja, hogy az egész történelem nem egyéb, mint az emberi természet állandó átváltozása.”<sup>29</sup>

Marx már *A filozófia nyomorúságában* kiemelte azt a döntő szemléleti különbséget, amely az ő felfogását a klasszikus politikai gazdaságtanétól elválasztotta, bár ekkor még Ricardo politikai gazdaságtanának alaptételeit — így érték-, pénz-, járadék-, munkabérelméletét, sőt a Mill-Say-féle „piactörvénynek” az eladás és vétel szükségszerű egybeeséséről szóló tételét is — lényegében helytállónak ismerte el. Ez a döntő szemléleti különbség abban állt, hogy míg a klasszikus politikai gazdaságtan a tőkés gazdaság természeti törvényeit az *emberi természet* törvényeinek tekintette, s a tőkés gazdaságra jellemző kategóriákban a változatlan emberi természet megnyilvánulásait látta, addig Marx e törvényekben és kategóriákban azoknak az objektív viszonyoknak a kifejeződését ismerte fel, amelyek a *kapitalizmusra* jellemző „emberi természetet” meghatározzák.

De ez a kritika egyben revíziója is volt azoknak a korai Marx- és Engels-művekben található kritikáknak, amelyek többé-kevésbé absztrakt módon felfogott etikai normák alapján a klasszikus politikai gazdaságtan képviselőinek — főként Ricardónak — az „antihumanizmusára” utaltak. (Ricardo levelezése — amelyet Marx nem ismerhetett — különösen meggyőzően bizonyítja, hogy Ricardo nem volt sem „antihumanista”, sem „cinikus”.) A későbbiek során — különösen *A tőkében* és az *Értéktöbbletelméletekben* — Marx még határozottabban szembefordult azokkal, akik — mint Sismondi, de főként mint a német történelmi iskola képviselői — az absztrakt moralizálás nézőpontjából Ricardo „antihumanizmusát” hangoztatták, és velük szemben Ricardo rendkívüli tudományos becsületességét emelte ki. Nem lehet véletlen,

<sup>28</sup> E. Fromm: *id. mű* 62. o.

<sup>29</sup> *MEM* 4. köt. Bp. 1959. 152. o.

hogy ez a lényegbevágó szemléleti változás következetesen elkerüli a „humanista marxizmus” képviselőinek figyelmét. Ebben a szemléleti változásban ugyanis a leghatározottabban jutott kifejezésre mindenfajta absztrakt humanizmusnak, a társadalmi fejlődés objektív tendenciáitól elválasztott etikai normáknak, „az emberi lényeg realizálása” követelményének az elutasítása, amelyek a „humanista marxizmus” képviselőinél az emberi haladás kritériumainak az igényével lépnek fel. S ez a szemléleti változás helyezte a humanizmust az egyetlen reális alapra, amennyiben elválaszthatatlanul összekapcsolta a társadalmi fejlődés objektív tendenciáival és az osztályharc gyakorlatával.

Ezek után feltehetően nincs szükség részletesebb érvelésre Fromm azon állításával szemben, hogy az ember igazi szükségletei az emberi természetben gyökereznek, és ezek teljesülése kell ahhoz, hogy az ember „mint emberi lény realizálhassa saját lényegét”.

Kétségtelen, hogy amint az emberi természetnek vannak általános érvényű vonásai, ugyanígy vannak általános emberi szükségletek is. De amint a mindenkori emberi természet *lényegét* az uralkodó — de állandóan változó — társadalmi viszonyok határozzák meg, ugyanígy az emberi szükségletek is elsősorban ezekben a — végső fokon a termelőerők fejlettsége által meghatározott — viszonyokban gyökereznek, és velük együtt változnak. Nem véletlen, hogy Fromm és követői meg sem kísérlik, hogy ezeket az „emberi természetnek megfelelő igazi szükségleteket” csak valamennyire is konkrétan meghatározzák. Marx valóságos állásfoglalása ebben a kérdésben is pontosan az ellenkezője annak, mint amit a „humanista marxizmus” képviselői neki tulajdonítanak: „Szükségleteink és élvezeteink — írta Marx a *Bérmunka és tőke* c. művében — a társadalomból fakadnak; ezért a társadalmon mérjük őket, nem kielégítésük tárgyain. Mivel társadalmi természetűek, viszonylagos természetűek.”<sup>30</sup> Lehetséges, hogy ez a megállapítás nem hangzik olyan fennköltlen, mint „az emberi lény saját lényege realizálásának” szóvirága, de legalább világos értelme van. (Itt figyelembe kell venni, hogy az ilyenféle kifejezések Marx korai műveiben az általa megkezdett és végigvitt tudományos forradalom roppant kezdeti nehézségeivel, a megfelelő fogalmi apparátus hiányával függtek össze. De Marx a fejlődésnek ezen a szakaszán már a *Német ideológiában* túljutott, s az „igazi szocializmus” bírálatánál az ilyen kifejezéseket kizárólag negatív, kritikai értelemben használta. A „humanista marxisták” Marx fejlődését visszafejlődésnek ábrázolják, és e visszafejlődés végpontja nem is a fiatal Marx, hanem a mai egzisztencializmus.)

A „marxizálók” törekvése — az eddig elmondottakkal összhangban — arra irányul, hogy bebizonyítsák: Marx életművében tulajdonképpen nem volt érdemi fejlődés, hogy lényegében mindig ugyanazzal a témával, „az emberrel” foglalkozott. Tucker szerint például az a törekvés, hogy Marx életművét *marxizmusnak*, a tudományos gondolkodás egyfajta — természetesen nem hegeli értelemben vett — rendszerének tüntessék fel, egy késői „skolasztikus periódus” eredménye. Szerinte *A tőke* egyszerűen az a forma, „amelyben befejezte azt a könyvet, amelyet az 1844-es kéziratokban kezdett írni”.<sup>31</sup> Fromm pedig szinte megszállott következetességgel ismételteti, hogy Marx minden művének középpontjában „az ember” állt, az 1844-es *Kéziratokban* éppúgy, mint *A tőkében*. „A tőke tanulmányozása Marxnál arra szolgált” — állította —,

<sup>30</sup> MEM 6. köt. Bp. 1962. 400. o.

<sup>31</sup> R. C. Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge 1961. 204. o.

„hogy egy kritikai eszközt kapjon az elnyomított ember helyzetének megértéséhez az ipari társadalomban.”<sup>32</sup>

A különféle „marxizálóknak” az a kísérlete, hogy Marxot az „igazi szocializmus” színvonalára süllyesszék, meglehetősen szánalmas ideológiai próbálkozás, amely aligha járhat eredménnyel. Marx egyik késői munkájában (*Kritikai megjegyzések Adolph Wagner „A politikai gazdaságtan tankönyve” c. művéhez*) arról írt, hogy „az én *analitikus* módszerem. . . nem az emberből, hanem a gazdaságilag adott társadalmi korszakból indul ki”<sup>33</sup>; *A tőke* előszavában pedig munkája célját így fogalmazta meg: „*e mű végső célja a modern társadalom gazdasági mozgástörvényeinek feltárása*” és nem sokkal utána hozzátette: „személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok *gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és -érdekek hordozói*”.<sup>34</sup> Vagyis Marx nem az elnyomított ember helyzetét vizsgálta egy a valóságban nem létező társadalmi rendszerben, amelyet Fromm, a burzsoá apológia egész sor képviselőjével együtt, a kapitalizmus és a szocializmus azonosítása céljából, ipari társadalomnak nevez, hanem *egy meghatározott társadalmi-gazdasági alakulat*, a kapitalizmus *mozgástörvényeit* és ezek hatását a tőkés társadalom *osztályaira*. Marx egyenesen kizárta *A tőke* kategóriáinak azt az antropológiai értelmezését, amellyel — Fromm szerint — ezek a kategóriák „telítve vannak.” Marxnak az itt idézett véleménye saját tudományos tevékenységének módszeréről teljesen összeegyeztethetetlen a „marxizálók” azon törekvésével, hogy a tudományos szocializmust valamilyen „humanista szocializmussal” helyettesítsék, amely nem a társadalmi fejlődés objektív tendenciáinak, a tőkés rend természeti törvényeinek a következménye, hanem „az embernek mint a történelem alakítójának” a szabad választása a történelem által kínált alternatívák között, amely választást legfőljebb a „humanista marxizmus” magasabbrendű etikai normái, értékfilozófiája befolyásolhatják.

## VI.

A tudományos szocializmus helyett „humanista szocializmus” kérdés-fölvetés nem a szocializmus fogalmának jobban megfelelő jelző kiválasztására irányul, hanem a marxizmus — leninizmus elméletének a szó szigorú értelmében vett tudományos voltát tagadja, s ezzel együtt azt is kétségbevonja, hogy a tudományosságnak egyáltalán lehet-e ugyanaz a jelentése a társadalomtudományok esetében, mint a természettudományoknál. Ez a kérdésfölvetés, valamint a tudományosság kritériumainak a kétfajta meghatározása a burzsoá ideológiában már meglehetősen hosszú múltra tekinthet vissza, és egész sor irányzatnak vált zászlajává. Ezért egyáltalán nem meglepő, hogy az említett célzattal föllépő „marxizálók” időnként olyan közel kerülnek a burzsoá ideológia előbb említett irányzataihoz, hogy köztük már semmiféle érdemleges különbséget sem lehet találni. A sok kínálkozó példa közül érdemes röviden áttekinteni L. Kolakowski *A történelmi megismerés és a történelem érthetősége* c. írásának néhány összegező megállapítását, mert ebben ez a tendencia különösen szembe-

<sup>32</sup> *Socialist Humanism*. 229. o.

<sup>33</sup> Marx — Engels: *A „Tőke” első kötetéről*. Szikra 1950. 178. o.

<sup>34</sup> *MEM* 23. köt. Bp. 1967. 9. o. Kiemelés — R. G.

tűnő, bár a stílus szándékolt homályossága, a gondolat eredetiségének hiányát leplezni akaró tudálékos fogalmazás nem könnyíti meg az olvasó dolgát.

Kolakowski alaptétele, hogy a történelem önmagában érthetetlen folyamat: „A historicizmus szempontjából, amely csak azt veszi figyelembe, ami a történelmi anyagban effektíve benne foglaltatik, a történelem könyörtelenül érthetetlen, teljesen homályos.” A történelem szerinte csak egy a történelmen kívül álló elem bekapcsolásával válik áttekinthetővé. „A filozófiai vagy a vallásos hit révén túl kell lépni a történelmen, ha jelentést akarunk neki tulajdonítani . . . Ám ha a történelemben csak akkor találunk immanens megérthetőséget, ha egy azt megelőző hitvallásra támaszkodunk, amely jelentőséggel ruhazza fel, akkor felmerül az a kérdés, hogy igazolható-e ez a hitvallás? Ezt a kérdést, amely meghaladja az itt tárgyalt téma körét, nem óhajtom bővebben tanulmányozni. Azt kell hangsúlyozni csupán, hogy az ember számára ez a hitvallás kétségtelenül nélkülözhetetlen, hogy a történelem leghatalmasabb eredményei (realizációi) feltételezzék ezt a hitvallást, hiszen ez volt szellemi előfeltételük. Ez a hit tehát alkotó és termékeny, bár nem kell azt az illúziót táplálnunk, hogy megmarad hitnek, különösen akkor, ha a történelmi anyagból már levonták a konklúziót. A felvilágosodás századai óta a filozófusok hitüket a tudomány méltóságára emelték; ideje annak, hogy az állítólagos tudományt a hit szintjére helyezzük . . .” A történelem eszerint csak egy ma kialakított és a múltba vetített tudatos terv révén válik megérthetővé. „De a terv értékek kiválasztására vonatkozó döntés, tehát nem tudományos eljárás. Nélküle a történelem örökké a homályba vész, segítségével jelentést nyer, e rákényszerített megértés révén, amelynek szerzői mi vagyunk, és ezt tudjuk is, és amelyet ennek ellenére reálisnak hiszünk.”<sup>35</sup>

Kolakowski ábrázolásában a történelem minden elmélete — a marxizmust is beleértve — a teológia egy formája. A történelem csupán utólag a különböző filozófiák révén kap jelentést, de ezeknek tudományos tartalmuk eleve nem lehet, és ezért a különböző történelemfelfogások a tudományosság kritériumaival nem közelíthetők meg — vagyis valamennyien egyformán tudománytalanok. A történelem-elméletekre szükség van az emberek cselekvése befolyásolása szempontjából, de a befolyásolásnak ez a módja analóg a vallásával. A marxizmusnak a tudományosságra való igénye csak az illúzió egy formája, amellyel a legfőbb ideje leszámolni. A marxizmus nem mint tudomány, hanem csak mint ettől teljesen független „humanizmus” formálhat igényt arra, hogy a történelemnek utólag „jelentést adjon”, s legföljebb annyiban részesíthető előnyben más ideológiákkal szemben, amennyiben magasabbrendű „értékeket” képes kiválasztani, mint a többi „történelmi teológia”.

Kolakowski módszere kétségkívül nagyon kényelmes: ugyanis ha a történelem tudományosan eleve fel nem fogható kaotikus folyamat, akkor nincs mód arra sem, hogy bármely történelemfelfogást összeveessenek a tényleges történelmi fejlődéssel és ennek alapján alkossanak véleményt róla. Ezért elegendő kijelenteni: a marxizmus is a teológia egyik formája, és egyáltalán nincs szükség arra, hogy tételeit összeveassék a történelmi fejlődés valóságos folyamatával, hiszen eleve bebizonyítotttnak kell tekinteni azt, amit tulajdonképpen be kellene bizonyítani. Ténylegesen azonban azt a kérdést, hogy valamely történelemfelfogás tudományos-e vagy csak a teológia egyik formája, nem absztraktt történelemfilozófiai eszmefuttatások döntenek el, hanem — mint minden

<sup>35</sup> *Praxis* 1966/1 — 2. sz. 31 — 32. o.

ismeretelméleti problémát — kizárólag a helyesen értelmezett praxis, az emberi történelem eddigi gyakorlata és a belőle levont következtetések igazolódása vagy megcáfolódása az emberek további társadalmi cselekvésében.

Kolakowski azonban ehelyett a kényelmesebb utat választja, amelyet különben már alaposan ki is tapostak előtte a burzsoá ideológiának azok a relativista-agnoszticista, szubjektivista irányzatai, amelyeknek legjellegzetesebb képviselői a politikai gazdaságtanban a német történelmi iskola, a filozófiában a neokantianizmus, a szociológiában pedig a Max Weber nevével jelzett áramlat. Ez a szembetűnő hasonlóság nem kerülte el a „marxizálók” körül szorgoskodó nyugatnémet Iring Fetscher figyelmét sem, aki Kolakovski említett tanulmányáról — egyebek között — az alábbiakat írta: „Kolakowski ily módon egy előzetes értéktételestől a történelemnek egy ember-központú értelmezését vezeti le. A tudomány és a marxista történetfilozófia az egymással ellentétes pólusokon helyezkednek el. Közeledünk a neokantiánusok vagy éppen az egzisztencialisták álláspontjához.”<sup>36</sup>

Ennek az „emberközpontú filozófiá”-nak a tendenciája teljesen világos: az embert leválasztja arról a természeti és társadalmi alapról, amelyen létrejött és kifejlődött, és végeredményben pusztá absztrakcióvá változtatja. Az emberi *individuum* valóságos megismételhetetlenségét és választási lehetőségét olymódon abszolutizálja ez a felfogás, hogy szerinte az ember abszolút értelemben „autonóm lény”, akinek képzelt autonómiája a természet és a társadalom objektív, az emberek akaratától és tudatától független törvényeinek tagadásán alapul. „A dialektika csak az ember világára érvényes” — fújja szünet nélkül a régi nótát Ernst Bloch. G. Petrovics pedig, a marxista filozófia kétféle értelmezésének lehetőségét hangoztatva, teljesen nyíltan szembeállítja az „emberközpontú filozófiát” a természet és a társadalom objektív törvényeit elismerő és feltáró dialektikus materializmussal: „Így állítható, a filozófiának az a feladata, hogy meghatározza a világ legáltalánosabb törvényeit (vagy a legáltalánosabb szerkezetét), hogy föltárja az elrejtett természetét vagy lényegét mindennek, ami létezik, hogy megértse a létező értelmét. A másik alapvető válasz az, hogy a filozófia tárgya az ember.”<sup>37</sup>

M. Markovics a legfontosabb feladatnak a marxizmusnak azzal a „pozitivistá értelmezésével” való leszámolást jelöli meg, amely Engels műveivel kezdődött és dialektikus materializmus néven vált általánossá. Ezzel állítja szembe az általa „történelmi humanizmusnak” nevezett emberközpontú filozófiát, amely tagadja minden emberen kívüli objektivitás létezését. Ez az alaposan elkésett machista természetesen szintén a materializmus és az idealizmus meghaladásával operál: „Ez a történelmi humanizmus tényleges dialektikus meghaladása mind a klasszikus materializmusnak, mind az idealizmusnak... Ez a történelmi, alapjában humanista megközelítés nyilvánvalóan összeférhetetlen a marxizmusnak azzal a (dogmatikus és) pozitivistá értelmezésével, amely még mindig uralkodik. Ennek az értelmezésnek lényegbevágó vonása egy tisztán ideológiai kísérlet, hogy a marxizmust a létező világról és fejlődésének objektív törvényeiről szóló kétségtelen tudományos ismeretre redukálja.”<sup>38</sup>

<sup>36</sup> *East Europe* 1967. máj. 10. o.

<sup>37</sup> *Praxis* 1967/4. sz. 546. o.

<sup>38</sup> *Uo.*, 1967/3. sz. 334–335. o.

A „humanista marxizmus”, a „praxis filozófiája” a marxizmus pozitívista értelmezéséért mindenekelőtt a marxizmus-leninizmus olyan klasszikus alkotásait teszi felelőssé, mint az *Anti-Dühring*, *A természet dialektikája*, valamint a *Materializmus és empiriokritizmus*, amelyekre — szerintük — jól nevelt filozófusi körökben már hivatkozni sem illik. Mérhetetlen agresszivitással hirdetik, hogy ezek a művek szemben állnak Marx igazi filozófiai tanításával, amelynek egyedüli jogos örököseinek magukat tüntetik fel. Csakhogy közismert, hogy a minden állítólagos eltévelyedés kiindulását, az *Anti-Dühring*-et, Engels Marx tudtával és teljes egyetértésével írta és adta ki. Amint Engels a mű előszavában megjegyezte: „Minthogy az itt kifejtett szemléletmódot túlnyomórészt Marx alapozta meg és fejtette ki és csak igen kis részben én magam, közöttünk magától értetődött, hogy ez a munkám nem az ő tudta nélkül jött létre. Nyomdába adás előtt felolvastam neki az egész kéziratot . . .”<sup>39</sup> Vagyis a „humanista marxizmus” logikája szerint Marx filozófiája egészen más volt, mint Engelsé és követőié, csak éppen Marx erről nem tudott semmit. Plehanov szerint a filozófusok között vannak gondolkodók és eklektikusok. Nos, ezt a logikát nem a gondolkodók számára találták ki.

A marxizmus következetesebb félreértelmezői már Marxot is felelőssé teszik a marxizmus pozitívista „elfajulásáért”. G. Lichtheim például „Marxnak és Engelsnek Comte-hoz és a marxizmusnak a pozitívizmushoz való kétértelmű viszonyáról”<sup>40</sup> értekezett. Szerinte a marxizmus és a pozitívizmus hatása egy irányú volt. „Megismertette a közönséget a világnak egy olyan szemléletével, amelyet ezek a kifejezések olyan írók számára jelentettek, akik hittek abban, hogy a történelemre és a társadalomra kiterjeszthetők a természettudományok módszerei.”<sup>41</sup>

A pozitívizmus — vagy ahogy újabban gyakran említik: a „szcientizmus” — vádjának megfogalmazása a „hivatalos marxizmus” ellen néhány teljesen formális hasonlóságra épül: így arra, hogy mindkettő hivatkozik az emberi fejlődés általános törvényeire és mindkettő használja a természeti törvény fogalmát. A valóságban azonban elképzelni sem lehetne nagyobb különbséget, mint amilyen a pozitívizmus és a marxizmus—leninizmus között fennáll. A különbség megvilágítására talán elég egyetlen példára hivatkozni. Elégge ismeretes, hogy a pozitívizmus megalapítója, Comte, a leghatározottabban szembefordult a klasszikus politikai gazdaságtannal, s elvetette mind a társadalmi élet jelenségeinek a gazdasági szerkezettel való összekapcsolása gondolatát, mind azt a módszert, amely a klasszikus gazdaságtan által feltárt természeti törvények fölismerésére vezetett. Comte — és követői — a társadalmi jelenségek értelmezésének alapját a természettudományokban keresték, vagyis nem a *társadalom* természettörvényeinek feltárására törekedtek, hanem a természettudományok — főként a biológia — törvényeit akarták közvetlenül alkalmazni a társadalom életére.

Marx a társadalom fejlődését „*természettörténeti folyamatnak*” tekintette, de e folyamat törvényeit nem a természetben, hanem magában a társadalomban kereste és tárta fel. Marx bírálta a klasszikus politikai gazdaságtant, mert nem ismerte fel az általa feltárt gazdasági törvényeknek a fennálló társadalmi-gazdasági alakulattal való kapcsolatát, tehát mert nem látta eléggé és világó-

<sup>39</sup> MEM 20. köt. Bp. 1965. 8. o.

<sup>40</sup> Marx and the Western World. 12. o.

<sup>41</sup> Uo., 13. o.

san e „természeti törvényeknek” a történelmi és *társadalmi* voltát. De magát a természeti törvény eszméjét a politikai gazdaságtanban nagy tudományos tettek tekintette.

A pozitivizmus vádja, a természeti törvény eszméje elleni támadás mindig Marxnak az ellen az alapgondolata ellen irányult, hogy a természet és a társadalomtudományok között nincs *elvi* különbség, abban az értelemben, hogy a tudományok mindkét ága képes objektív törvények föltárására és hogy az ilyen objektív törvények elismerése egyáltalán nem ellenkezik a tudatos emberi cselekvésekből összetevődő társadalmi folyamatok természetével. Amikor például jó fél évszázaddal ezelőtt az egykori legális marxista Sztruve föllépett „a természeti törvény eszméjén alapuló politikai gazdaságtan eszméjének teljes csődje” jelszavával, Lenin *A szocializmus újabb megsemmisítése* c. írásában a leghatározottabban megvédelmezte a marxizmusnak ezt az alapgondolatát. Amit erről írt, az teljes egészében érvényes a marxizmus modern átértelmezőire, a „humanista marxizmus” képviselőire is: „Égbe kiáltó valótlanág, hogy a természeti törvény eszméje a politikai gazdaságtanban csődöt mondott, hogy erről az eszméről »nem illik beszélni«. Éppen ellenkezőleg. Éppen »a természettudománytól a társadalomtudomány felé való áramlás« támasztotta alá, támasztja alá ma is, és teszi elkerülhetlenné ezt az eszmét. Éppen a »materialista historizmus« alapozta meg véglegesen ezt az eszmét, azzal hogy megtisztította a metafizikai (e terminus marxista értelemben, vagyis antidialektikus) ostobaságoktól és fogyatékosságoktól. Aki azt mondja, hogy a klasszikusok »természeti törvénye« mint burzsoá apologetika »etikailag hitelét veszítette«, az hajmeresztő badarságot állít, az a legszemérmetlenebbül meghamisítja mind a klasszikusokat, mind pedig a »materialista historizmust«. Mert a klasszikusok tapogatóztak, és ki is tapintották a kapitalizmus számos »természeti törvényét«, anélkül, hogy megértették volna a kapitalizmus mulandó jellegét...”<sup>42</sup>

A pozitivizmus, a „szcientizmus” vádjának igazi célja tehát a szocializmus és a tudomány *szétválasztása* és ezzel együtt a szocializmus átalakítása valamilyen erkölcsi követelménnyé. A „praxis filozófiája”, a „történelmi humanizmus” M. Markovics szerint tagadja minden emberen kívüli objektivitás elismerését, vagyis olyan filozófiát tüntet fel marxistának, amely elvileg elhatárolja magát a tudományok eredményeitől. Hiszen a természetnek az ember előtti létezését a természettudományok kétségbevonhatatlanul bebizonyították. A megelőző nemzedékek által sok tekintetben átalakított természet éppúgy objektív adottság a ma embere számára, mint ahogy objektív adottság volt az ember által még meg nem változtatott természet az emberi élet kezdetekor. A természeti törvények létezése teljesen független attól, hogy mikor fedezték fel és kezdték felhasználni őket. Az olyan filozófia, amely ettől eltekint, nem a világ megismerésének és megváltoztatásának eszköze, hanem üres spekuláció, öncélú fogalomköltészet, a szuverén voluntarizmus manifesztációja. Az emberen kívüli objektivitás tagadása — ez a szubjektív idealizmus álláspontja; a materializmuson és az idealizmuson való állítólagos túlemelkedésnek mindig is ez volt az igazi jelentése.

A szocializmus és a tudomány szétválasztásának legfőbb tendenciája azonban: az objektív törvény, a szükségszerűség kiszorítása a társadalomfelfogásból. A „humanista marxizmus” szerint a társadalmi determinizmus elve

<sup>42</sup> Lenin *Művei* 20. köt. Bp. 1955. 196. o.

összeegyeztethetetlen az „emberi praxissal”, amelynek legfőbb alkotóeleme a — teljesen egzisztencialista módon felfogott — szabadság. Ezzel az egzisztencialista szabadságfilozófiával azután teljesen összeegyeztethetetlen az a felfogás, amely — Engels nyomán — a szabadságot elválaszthatatlannak tekinti a szükségszerűség fölismerésétől.

A fentieknek megfelelően Karel Kosik — jellemző módon az egzisztencialista Sartre-ra hivatkozva — tagadja a szükségszerűség fölismerésén alapuló szabadság értelmét, és azt állítja, hogy: „A történelem determinista felfogása nem hagy helyet az egyén tevékenysége számára, és így nem magyarázhatja a konkrét történelmet.”<sup>43</sup> E. Fromm szerint a szabadság nem a szükségszerűség, hanem „az alternatívák és ezek következményeinek a felismerésén alapuló cselekvés”.<sup>44</sup> Fromm szerint Marx számára a szabadság „az ember nagy lehetősége, hogy a jót válassza a rossz ellenében”.<sup>45</sup>

Ha eltekintünk attól, hogy Fromm már végképp képtelen megkülönböztetni, mit olvasott Marxnál és mit Kierkegaard-nál (az egyén választása a „jó” és a „rossz” között Kierkegaard etikájának alaptétele; Marx számára az ilyen szubjektivista-moralizáló kérdésfeltevés eleve értelmetlen), akkor a „humanista marxizmus” álláspontja röviden a következőkben összegezhető: a történelemben nincs objektív szükségszerűség, hanem csak alternatívák vannak, és kizárólag az emberek cselekvésétől függ, hogy a kínálkozó lehetőségek közül melyik válik valóra.

A legelső baj ezzel a koncepcióval az, hogy eredeti marxista gondolatnak igyekszik feltüntetni azt, ami sem nem eredeti, sem nem marxista. A modern neoliberalizmus olyan vezéregyéniségei például, mint Eucken és Röpke — akik ugyancsak meglepődtek volna azon, ha bárki is a marxizmus iránti szimpátiával gyanúsította volna őket —, ugyanezzel az érveléssel léptek fel, amikor a monopolkapitalizmus kifejlődésének a szükségszerűségét próbálták tagadni. Mivel Röpke és Eucken szerint a társadalom életében nincs objektív szükségszerűség, teljesen az emberek döntésétől függ, hogy a két alternatíva — szabadverseny vagy a monopóliumok uralma — közül melyiket választják. A valóságban azonban bebizonyosodott, hogy a monopolkapitalizmusnak nem volt semmiféle más alternatívája, hogy a termelés és a tőke koncentrációjának és centralizációjának meghatározott foka *szükségszerűen*, az emberek akaratától és tudatától függetlenül vezetett el *minden* kapitalista országban a monopóliumok uralmához.

Azt jelenti-e ez, hogy az objektív szükségszerűségek érvényesülésének a mechanizmusa mindig egyforma, hogy a szubjektív tényezőnek mindig olyan kevés szerep jut, mint a fenti példa esetében? Fromm egyik lelelkesebb tanítványa, Ádám Schaff szerint a történelmi determinizmus elvének elfogadása erre a következtetésre vezet: „A történelem alkotójából, saját választásának urából az ember *puszt*a termék, statisztikai átlag lesz, olyan történelmi törvények végrehajtója, amelyek függetlenek az ő akaratától.”<sup>46</sup>

Schaffnak mint tapasztalt filozófusnak nagyon jól kellene tudnia, hogy hamis kérdésfeltevésből csak hamis feleletre lehet jutni. Schaff szerint vagy elismerjük, hogy a történelem törvényei függetlenek az emberek akaratától, s ebben az esetben a szabad emberi cselekvés minden lehetősége megszűnik,

<sup>43</sup> *Marx and the Western World*. 195. o.

<sup>44</sup> E. Fromm: *The Heart of Man*. New York 1964. 143. o.

<sup>45</sup> *Uo.*, 147. o.

<sup>46</sup> *Socialist Humanism*. 143. o.

vagy azt tartjuk, hogy az ember a történelem alkotója, s ez esetben nincs hely az objektív törvények számára. Schaff itt csak megismétli azt a hamis alternatívát, amelyet csaknem negyed századdal azelőtt az egzisztencializmus ember- és szabadságfilozófiájának olyan képviselői fogalmaztak meg, mint Sartre és Merleau-Ponty. Schaff összekeveri a determinizmus dialektikus értelmezését a mechanikus értelmezéssel, s ez utóbbinak az emberi cselekvés aktív szerepét tagadó felfogásából általában a determinizmus elvetésére következtet.

Lenin mondta, hogy a dialektikát a szofisztikától gyakran csak egy lépés választja el. A „praxis filozófusainak”, a „humanista marxizmus” képviselőinek az egész tevékenysége abban áll, hogy állandóan ezt a lépést gyakorolják. Így válik a szubjektivitás jelentőségének — önmagában kétségtelenül jogos és szükséges — kiemeléséből a determinizmus elvetésével *szubjektivizmus*, amely egyfajta teljesen absztrakt-idealista módon felfogott szabadságesszmét állít szembe egy ugyancsak teljesen mechanikusan értelmezett, a szubjektivitás mozzanatától eltekintő szükségyszerűséggel.

Nem az a kérdés, hogy a — természetesen nem az absztrakt módon értelmezett „autonóm lény”, hanem a társadalmilag meghatározott, adott történelmi korszakhoz, osztályhoz tartozó — ember-e a történelem alkotója, hanem az, hogy az *eddig*i történelemben, tehát az emberiség „előtörténetében”, az emberek tényleg szabadon alakították-e a történelmüket? Az ember akkor válhat a történelem szabad alkotójává, ha társadalmi cselekvésének céljai és eredményei — nagyjában-egészében — egybeesnek. De ez mindenké előtt a magántulajdonon alapuló osztálytársadalmak megszüntetését igényli, hiszen amíg ellentétes érdekű osztályok vannak, addig az emberek cselekvései szükségképpen keresztezik egymást, és az egyik ember (osztály) „szabad cselekvése” csak úgy realizálódhat, ha a másik ember (osztály) „szabad cselekvése” nem realizálódik. Amint ezt Engels 1890 szeptember 21—22-én J. Blochhoz írt levelében megfogalmazta: „Mert azt, amit minden egyes ember akar, mindenki más megakadályozza, és ami kialakul, az valami, amit senki sem akart. Így az eddigi történelem természeti folyamat módjára játszódik le és lényegében ugyanazoknak a mozgási törvényeknek van alávetve, mint az. De abból, hogy az egyes akaratok . . . nem azt érik el, amit akarnak, hanem összesítő átlagban, közös eredőben olvadnak egybe, ebből még nem szabad arra következtetni, hogy értékük nullával egyenlő. Ellenkezőleg, mindegyikük hozzájárul az eredőhöz, és ennyiben bennfoglaltatik az eredőben.”<sup>47</sup>

Ha nem a „praxis filozófiájának” a történelmi mitológiáját, hanem a valóságos történelmet nézzük, akkor Engels egyedül tudományos felfogása bizonyul helytállónak a modern mítoszgyártók történelemfelfogásával szemben. Vajon például az 1929—33-as világgazdasági válság vagy akár a tőkés világgazdaság jelenlegi pénzügyi válsága hogyan magyarázható „az ember mint a történelem szabad alkotója” koncepció alapján? Hiszen ezeket a válságokat senki sem akarta és mégis létrejöttek. Az emberről, a szabadságról, a praxistról való elvont és üres szaválás nem helyettesítheti azoknak a viszonyoknak — objektív viszonyoknak! — a konkrét tudományos elemzését, amelyekben ez az ember, szabadság és praxis ténylegesen létezhet és tartalmat kaphat.

<sup>47</sup> Marx — Engels: *Válogatott művek*. II. köt. Kossuth, 1963. 478. o.

A természeti és társadalmi folyamatok jellege elvi azonosságának és a köztük levő különbségnek az általános jellemzése azonban nem elegendő. Az objektív szükségszerűség érvényesülési mechanizmusa ugyanis a társadalmi fejlődés különböző korszakaiban és a társadalmi élet különböző szféráiban jelentősen különbözhet. Amíg például a monopolkapitalizmus kialakulása lényegében teljesen spontán folyamat volt, addig az imperializmus korszakára jellemző tőke kivétel konkrét formáira már nagyon tudatos politikai — és egyéb — megmondolások is rányomták bélyegüket. Az állami monopolkapitalizmus rendszerének a kialakulása is objektív szükségszerűség volt a fejlett kapitalista országokban, de e szükségszerűség megvalósulásában már általában is jóval nagyobb volt a tudatos szubjektív tényezők szerepe — a folyamat alapján spontán jellege ellenére is. A szocializmus megvalósulása is objektív szükségszerűség — és nemcsak a fejlődés egyik alternatívája, mint a „humanista marxizmus” képviselői állítják —, de csak mint alapján tudatos folyamat mehet végbe.

A szocializmusba való átmenet objektív szükségszerűsége természetesen egy *történelmi korszakra* vonatkozik, s nem egy adott történelmi szituációra. Amint az egész történelmi korszakra vonatkozóan a szocializmusnak nincs más alternatívája a társadalom fejlődésében, úgy nincs egyetlen olyan konkrét történelmi helyzet sem, amelyben a szocializmusra való áttérésnek ne volna alternatívája. Ebben a megkülönböztetésben jut kifejezésre a társadalmi determinizmus dialektikus, a szubjektivitás mozzanatát is elismerő és magában foglaló felfogása. Éppen Lenin, mindenféle szubjektivizmus és relativizmus kérlelhetetlen ellensége volt az, aki hangoztatta: abszolút értelemben nincs kiút nélküli helyzet a burzsoázia számára, vagyis nincs olyan helyzet, amely pusztán az objektív körülmények spontán hatására elvezetne a kapitalizmusból a szocializmusba. De Lenint — a „praxis humanista filozófusai-val” ellentétben — ez az alapvető fontosságú fölismerés sohasem vezette a szocializmus objektív szükségszerűségének tagadásához és a szocializmusért való harcot sohasem rendelte alá — vagy vezette le — absztrakt „értékeknek”, vagy etikai normáknak, amelyek az „alternatívák közti választásnál” iránymutatóul szolgálhatnak „az ember” számára.

A társadalom életében nincs szubjektivitás determinizmus nélkül és nincs determinizmus szubjektivitás nélkül. A materialista társadalomfelfogásban ezek ugyanúgy elválaszthatatlanok egymástól, mint a szükségszerűség és a véletlen, az egyes és az általános, a jelenség és a lényeg stb. A szocializmus győzelme, az átmenet a „szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába” korántsem a szubjektivista indeterminizmus állapotának a bekövetkezését jelenti. A szabadság a szocializmusban is elválaszthatatlan a felismert szükségszerűségtől, s a *szubjektivitás* szerepének megnövekedése még inkább megköveteli a *szubjektivizmus* elleni harcot. A szocialista építőmunka gyakorlata minden elméleti érvelésnél meggyőzőbben bizonyítja, hogy az emberek választási lehetősége a szocializmusban nagyon is determinált, és a fejlődés minden *reális* alternatívájában — többé vagy kevésbé adekvát formában — nagyon is objektív szükségszerűségek fejeződnek ki.

## VII.

A szocializmus és a tudomány szétválasztásának tendenciája mindig együttjárt és ma is együttjár azzal a törekvéssel, amely a szocializmust nem

objektív szükségszerűségnek, hanem erkölcsi követelménynek tekinti és a marxizmust egyfajta absztrakt morálfilozófiává próbálja átalakítani. A „humanista szocializmus” egyik őse, a később a fasizmussal együttműködő belga de Man már a két világháború között azt hirdette, hogy a szükségszerűségeken alapuló szocializmus erkölcstelen szocializmus. Ugyanezt hirdetik a „humanista szocializmus” olyan képviselői is, mint Lefebvre, Fromm, Kosik, Markovics és — talán a leghatározottabban — Sztójanovics. Valamennyiük közös elve, hogy az „igazi normatív etika” és a társadalmi determinizmus elve összeférhetetlenek egymással, hogy az erkölcsnek csak úgy lehet helyet biztosítani a marxizmusban, ha a történelmi materializmust egyfajta, a Max Weber—Karl Mannheim-féle szociológia felfogással rokon történelmi relativizmussal helyettesítjük, amely az objektív szükségszerűséget a történelem által létrehozott lehetőségek közti választással cseréli fel. Ezzel természetszerűleg együttjár az, hogy „vulgármaterialistának” nevezik Engelsnek és Leninnek azokat a megállapításait, amelyek az erkölcsi magatartás kritériumait elválaszthatatlannak tekintik az osztályharc aktuális problémáiban elfoglalt állásponttól, s hogy az erkölcsi magatartás mércéit erről az egyedül reális bázisról a ködös filozófiai spekulációk „magasabb régióiba” helyezik.

A francia M. Rubel, aki mintegy az összekötő szerepét tölti be a nyíltan burzsoá ideológiák és a „marxizálók” között, Marx „kétértelmű” magatartásáról írt, amely szerinte a proletariátus önfelszabadítása etikai követelményének és a burzsoá társadalom gazdasági mozgástörvényei feltárásának — Rubel szerint összeférhetetlen — tudományos igénye egyidejű hangoztatásában mutatkozott meg. Sz. Sztójanovics ezt az „ellentmondást” azzal próbálta magyarázni, hogy Marx sok tekintetben még a XIX. század természettudományos gondolkodásának foglya maradt és nem ismerhette a modern „értékfilozófiákat”. Ennek volt a következménye — Sztójanovics szerint — az az ellentmondás, amely Marx „merev” és „mérésékelt” determinizmusa között állt fenn. Szerinte Marx írásai „egy belső konfliktust és feszültséget tárnak fel a mérsékelt és szélsőségesen determinista hajlamai között”.<sup>48</sup> Így a mérsékelt determinizmus mutatkozott meg az olyan megfogalmazásokban, amelyek a törvényekről mint tendenciákról írtak, és a szélsőséges determinizmus kapott hangot az olyan nézetekben, amelyek azt állítják, hogy a társadalmi törvények *vas szükségszerűséggel* hatnak. A szabadság és az erkölcs kritériumai Sztójanovics állításában csak Marx „mésékelt determinista” nézeteivel férnek össze, amelyek az objektív szükségszerűség helyett csak a történelmi lehetőségek elismerését tartalmazzák. Ez vonatkozik a szocializmus megvalósításának céljára is: „A marxista normatív etikának fel kell szólítania és erkölcsileg köteleznie kell az embereket, hogy valamennyi erőfeszítésükkel a szocializmus megvalósítását szolgálják. Ahhoz azonban, hogy ezt tehesse, el kell vetnie Marx szélsőségesen determinista megfogalmazásait. Sőt, a szocializmus elkerülhetetlenségének hangoztatása helyett, véleményem szerint, sokkal elfogadhatóbb a szocializmust úgy tekinteni, mint egy *reális történelmi lehetőséget* . . .”<sup>49</sup>

Az „igazi normatív etika” kialakításának követelménye itt szervesen összekapcsolódik a társadalmi determinizmus elvének elutasításával, a morális problémák szélsőségesen szubjektivista megítélésével, a tudományos szocia-

<sup>48</sup> *Marx and the Western World*. 167. o.

<sup>49</sup> *Uo.*, 171. o.

lizmus egyfajta „etikai szocializmussá” való átalakításával, ami különben a szocialista munkásmozgalomban fellépő opportunistai irányzatoknak már régóta végső állomása.

Sztojanovics a maga szubjektivista-idealista álláspontját úgy próbálja a marxizmussal kapcsolatba hozni, hogy Marxnak a társadalmi törvények objektív jellegét és érvényesülésük tendencia voltát hangoztató, szerves egységet alkotó tételeit szembeállítja egymással, úgy tünteti fel mintha *A tőkét* nem is egy, hanem két Marx írta volna — egy „mereven” és egy „mérsékelt” determinista Marx. Azonban ez a skizofrénia nem Marxot, hanem Marx modern átértelmezőit jellemzi. A marxizmus klasszikusainak egész életművén végigvonul a társadalmi determinizmus dialektikus értelmezésének megvédése mind a mechanisztikus, mind a szubjektivista torzításokkal szemben.

M. Markovics *A marxista humanizmus és etika* című írásában megkísérelte, hogy meghatározza azokat az „értékeket”, morális kritériumokat, amelyeknek irányjezőként kellene szolgálniuk az emberek cselekvéséhez. Mutatóul érdemes ezek közül idézni néhányat: egyébként azonos körülmények között a szabadság előnyösebb a szolgaságnál; az alkotás jobb, mint a rombolás; jobb, ha a cselekedetek egyszerre szolgálnak társadalmi és magáncélokat, mintha csak individuális szempontok vezérlik őket; jobb, ha az emberek egyenlő jogokkal rendelkeznek, mintha némelyeknek közülük előjogaik vannak stb. Nincs a világon olyan hétpróbás reakciós liberális, aki ezeket a Bentham szellemi színvonalát megközelítő közhelyeket — egy unott ásitással — alá ne írná. Hogy Marxnak mi volt a véleménye az ilyen „értékekről”, „etikai normákról”, arról híven tanúskodik az F. A. Sorgéhoz 1877 október 19-én írt levele: „A lassaleánusokkal kötött kompromisszum további kompromisszumhoz vezetett egyéb felemás elemekkel. Berlinben (lásd *Most*) Dühringgel és »csodálóiival«, de azon kívül is a félig érett diákok és bölcsnél bölcsőbb doktorok egész bandájával, akik a szocializmusnak »magasabb ideális« színezetet akarnak adni, más szóval a materialista alapot (amely komoly tárgyi tanulmányt követel, ha azon akar valaki dolgozni) modern mitológiával akarják helyettesíteni, az igazság, szabadság, egyenlőség és testvériség istennőivel.”<sup>50</sup>

Nem igaz, hogy a társadalmi determinizmus marxista elve nem hagy helyet az erkölcsnek — elismeri az erkölcs viszonylagos önállóságát, de a meghatározottabban tagadja azt, hogy a szocializmusért való harcot absztrakt erkölcsi normáknak vessék alá. Ellenkezőleg: magukat az erkölcsi normákat vezeti le az osztályharc objektív szükségleteiből — bármennyire is fintoznak az ilyen „vulgármaterialista” megállapításoktól a „praxis filozófusainak” a burzsoá-liberális frázisoktól elbódult reprezentánsai. S hogy Sztojanovics és társai állásfoglalásának nincs semmi köze a marxizmushoz, azt az olyan nyíltan burzsoá ideológusok is megállapították, mint például A. J. Gregor, aki — miután kifejezte csodálatát Sztojanovics „bámulatos intellektuális függetlensége” iránt, amellyel azonosította magát a nem-marxisták nézeteivel — Sztojanovics idézett cikkéhez a következő kommentárt fűzte: „Mint-hogy Sztojanovics professzor kész arra, hogy feladja a klasszikus marxizmusnak mindazokat a fontos elveit, amelyek a múltban kiváltották a filozófusok ellenvetéseit . . . azt ajánlom, hagyjuk el a »marxista« jelző használatát, amikor az etika vitatására vállalkozunk. Ennek használata zűrzavart fejleszt és gyű-

<sup>50</sup> Marx — Engels: *Válogatott levelek*. Szikra, 1950. 368. o.

lőletet idéz elő. Az, ami valamennyiünket foglalkoztat, az tisztán és egyszerűen az etika és annak elemzése. Szívből üdvözlöm Sztojanovics professzor tanulmányát, mint nyilvánvaló bizonyítékát annak, hogy a mai marxisták milyen messzire készek elmenni, hogy csatlakozzanak közös vállalkozásunkhoz.”<sup>51</sup>

A tudományos szocializmusnak „humanista” vagy „etikai szocializmussá” való átalakításának lényegében ma is ugyanaz a funkciója, mint régen: a szocializmus szükségszerűségének tagadása és „eszmei célként” való elismerése; a szocializmus eszmei vállalása és azoknak az eszközöknek az erkölcsi elítélése, amelyekre létrehozásához szükség van. Ehhez járul még egy újabb funkció: a meglevő szocializmus elítélése a „humanista szocializmus” ún. „magasabbrendű etikai normái” alapján.

## VIII.

A tudományos szocializmus eszméi ma már nem pusztán mint eszmék léteznek, hanem megvalósultak, illetve megvalósulóban vannak azokban az országokban, amelyek létükkel és munkájuk eredményeivel bizonyítják a tőkés rend átmeneti, mulandó voltát, s a szocializmusnak mint az emberiség előtt álló mai feladatok megoldásának egyedül lehetséges „alternatíváját”. Éppen ezért a „humanista szocializmus” képviselőinek a tudományos szocializmus elleni támadása szükségképpen nem korlátozódhat a marxizmus—leninizmus eszméi elleni támadásra, hanem legfőbb feladatuknak azt tekintik, hogy ezeket az eszméket azokban a formájukban diszkreditálják, ahogyan a szocialista országokban megvalósultak.

A „humanista marxizmusnak”, a „praxis filozófiájának” az a már említett tendenciája, hogy a marxizmusból kioperálja a politikai gazdaságtant, abban is megmutatkozik, hogy a szocializmus fogalmát meg akarja „tisztítani” a gazdasági viszonyok prioritásától, a társadalmi rendszer minősége eldöntésében betöltött meghatározó szerepétől és általában mindenfajta gazdasági tartalomtól, s ezzel együtt csaknem kizárólag filozófiai — mégpedig absztrakt morálfilozófiai — kritériumok alapján akar dönteni a fennálló társadalmi viszonyok jellegéről. G. Petrovics ennek megfelelően kifejezi elégedetlenségét Marxnak és Leninnek a proletárdiktatúra funkciójáról és a kommunizmus két szakaszáról, valamint ezek megkülönböztető vonásairól szóló megállapításaival szemben, mivel ezek a megkülönböztetésnél a gazdaságot és az elosztást állítják előtérbe. Szerinte „*az a kritérium, amely megkülönbözteti a szocializmus szakaszait, nem lehet sem az elosztás, sem a gazdaság általában, hanem csak valamilyen általánosabb alapelv, amely az emberrel mint egésszel foglalkozik*”.<sup>52</sup> Az idealista filozófiai antropológia és axiológia alapján Petrovics aztán meg is adja a szocializmusnak „mint igazán emberi” társadalomnak a meghatározását: „*valamely társadalom olyan mértékben szocialista, amilyen mértékben lehetőségeket nyújt minden ember szabad alkotó fejlődése számára*.”<sup>53</sup> De a legszebben hangzó célokat is tartalmatlan frázisokká lehet változtatni, ha nem kapcsoljuk össze őket megvalósításuk reális társadalmi-gazdasági feltételeivel és nem látjuk ez utóbbiak meghatározó szerepét. Ennek hiányá-

<sup>51</sup> *Marx and the Western World*. 175. o.

<sup>52</sup> *Praxis* 1967/4. sz. 550. o.

<sup>53</sup> *Uo.*, 554. o.

ban ez a meghatározás ezért csupán arra példa, hogyan változtatják át a „praxis filozófusai” a szocializmust tudományból mitológiává.

V. Korace szintén azt hangoztatja, hogy a gazdasági szempontok elsődleges hangoztatása következtében a szocializmus fogalma a szocialista országokban egyfajta technokrata-ökonomista értelmezést kapott, és azt az állítást engedi meg magának, hogy ezeknek az országoknak társadalma „az embertelen bürokratikus despotizmus rendszerévé fajult”. Sztójanovics is hasonló húrokat penget, amikor egyenesen tagadja, hogy a Szovjetunióban és a „szovjet modell” követő országokban a fennálló társadalmi rendszer valóban szocialista volna. „Egy társadalmi rendszert” — írja —, „amely az állami tulajdonon és a termelés, valamint a társadalmi élet állami irányításán alapul, nem szocialistának, hanem etatistának kell minősíteni. Így a kapitalizmus mellett a világszintén egy modern *osztály*rendszerrel találkozunk — az etatista rendszerrel.”<sup>54</sup> Az „igazi normatív etika” kidolgozásának programja Sztójanovicsnál tehát nagyon is közvetlen politikai szempontokat szolgált; az egész ideológiai kódosítás csak ezt az így is teljesen világos politikai törekvést volt hivatva leplezni. Sztójanovics ezt az állásfoglalását még ki egészíti az imperialista tömegpropaganda egyik legócskább és legjobban elkoptatott rágalmával, amely szerint a proletárinternacionalizmus elve a nemzetközi kommunista mozgalomban csak a Szovjetunió nemzeti érdekeinek a leplezésére szolgált: „A szolidaritás és az internacionalizmus álarca alatt a nemzetközi kommunista mozgalmat átalakították és alávetették egy nemzet mozgalmának.”<sup>55</sup> S ha az előbbieket során egy nyíltan burzsoá ideológus állapította meg, hogy az erkölcs kérdéseiben a „marxista” jelzón kívül semmi sem választja el őt Sztójanovicstól, akkor ugyanezt megállapíthatjuk a „praxis filozófusai”-nak legtöbbjéről, ha „érték-elkötelezettségű” politikájukat összehasonlítjuk az imperialista tömegpropaganda szokványos állításaival.

Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy amikor a szocializmus és az imperializmus közti harc különösen kiéleződik, s az egyes szocialista országokon belül a revizionista-ellenforradalmi erők, imperialista támogatással, megkísérlik a munkáshatalom megdöntését, a „humanista marxizmus” képviselői következetesen az imperializmus oldalán találják magukat, és még a józanabb imperialista politikusoknak kell arra ügyelniük, hogy — jól érthető okokból — a különbségnek legalább a látszatát megőrizze. Ez volt a helyzet az 1956-os magyarországi ellenforradalomnál is, amelyet a „humanista marxista” R. Dunayevskaja egyenesen próbakőnek tekintett: „Az 1956-os magyar forradalom Marx humanizmusát akadémikus vitából élet és halál kérdésévé tette.”<sup>56</sup> E „humanista marxista” szerint a magyarországi ellenforradalom kísérelte meg, hogy Marx filozófiáját valósággá változtassa. Nem véletlen, hogy ugyanez a szerző a „humanista marxizmus” legfőbb alkotásának azt a nyugati országokban kiadott könyvet tekintette, amelyben a magyar revizionista-ellenforradalmi erők vezére, Nagy Imre fejtette ki elgondolásait a „nemzeti kommunizmusról”. (Az sem véletlen, hogy a csehszlovák revizionisták egyik fő orgánuma, a *Literární Listy* 1968. jún. 13-i számában dicsőítő cikket közölt Nagy Imréről, akinek eszméit teljes joggal tekintette a lap saját nézetei szellemi előfutárának.)

<sup>54</sup> *Praxis* 1968/1—2. sz. 104. o.

<sup>55</sup> *Uo.*, 1966/1—2. sz. 161. o.

<sup>56</sup> *Socialist Humanism*. 70. o.

A „humanista szocializmus” áramlatán belül külön szint képviselnek azok az irányzatok, amelyek a munkásmozgalom történetének már régen levitézlett ultraradikális, álforradalmi nézeteit, jelszavait élesztgetik újjá. Így a francia A. Gorz a már rég eltemetettnek hitt anarcho-szindikalista elképzeléseknek igyekszik új tartalmat adni; az utóbbi időben az *Egydimenziójú ember* c. — rendkívül homályos és konfúzus — könyve révén nagy publicitásra szert tett H. Marcuse egyenesen az anarchizmus kísérteteit idézi meg; P. Sweezy pedig a maga trockista nézeteit a kínai „kulturális forradalom” vívmányaival próbálja új életre keltetni.

S hogy a marxizmustól való „baloldali” elhajlás, az eltérő kiindulás ellenére, a nemzetközi osztályharc alapvető kérdéseinek a megítélésében a már ismertetett álláspontokhoz nagyon hasonló következtetésekre vezet, azt jól bizonyítja például az amerikai *Monthly Review* című folyóirat reagálása az 1968. évi csehszlovákiai eseményekre. A folyóirat főszerkesztője, az előbb említett, a nyugati közgazdasági körökben igen jól ismert P. M. Sweezy, egész sajtóságos logikával próbálta megindokolni ellenzését az öt szocialista ország 1968. augusztusi fellépésével szemben, amely a csehszlovák szocializmus megvédésére irányult. Sweezy ugyanis egyáltalán nem tagadta, hogy az események alakulása Csehszlovákiában magában rejtette az ellenforradalmi fordulat veszélyét, de az öt szocialista ország fellépését mégis elítélte azzal az indoklással, hogy az ő gazdasági rendszerük is elkerülhetetlenül a kapitalizmus irányába halad. Sweezy szerint: „A kapitalizmus felé való irányzat a jelenlegi rendszerbe bele van építve: a vállalatoknak maguknak a vállalatok általi ellenőrzése, a piacon keresztül való koordináció és az anyagi ösztönzésre való támaszkodás — ez a három tényező együttesen elkerülhetetlenné tesz egy erőteljes tendenciát egy olyan gazdasági rendszer felé, amely, bármilyen elnevezést is választunk számára, egyre inkább úgy működik, mint a kapitalizmus.”<sup>57</sup>

Sweezy ugyan elvetette az 1968. augusztusa előtti csehszlovákiai fejlemények olyan értékelését, mintha ezek a szocializmus valamilyen új „humanista modell”-jének kialakítására irányultak volna, de az európai szocialista országok társadalmi-gazdasági fejlődésének tendenciáiról formált véleménye — a lényegét tekintve — egybevág mind a konvergenciaelmélet burzsoá képviselőinek, mind a maoizmusnak, mind a „fogyasztói társadalom” rémképével küszködő E. Fromm-nak az álláspontjával.

Sweezy, aki pedig nem filozófus, hanem elméletileg igen jól felkészült közgazdász, egészen a „humanista szocializmus” szellemében jár el, amikor teljesen mellőzi a KGST-hez tartozó szocialista országok gazdasági életének a konkrét elemzését, s ehelyett néhány önkényesen kiragadott, abszolutizált és eltorzított jelenséget választ ki, és ily módon alkot véleményt ez országok gazdasági fejlődésének tendenciájáról. A vállalatok önállóságának növelése ezekben az országokban a valóságban egyáltalán nem azonos annak az anarcho-szindikalista elképzelésnek a realizálásával, amely szerint a vállalatok minden központi irányítás nélkül rendelkezhetnek a rájuk bízott eszközökkel; a piaci viszonyok aktívabb felhasználása semmiként sem jelenti, hogy a vállalati tevékenységek összehangolását, a gazdasági fejlődés irányítását a spontán piaci mechanizmusokra bíznák; az anyagi ösztönzők felhasználása pedig egyáltalán nem jár azzal, hogy az erkölcsi-politikai tényezők szerepét háttérbe

<sup>57</sup> *Monthly Review* 1968. okt. 6. o.

szorítanak, hogy a kapitalizmushoz hasonló nagy jövedelmi különbségek kialakulását segítenék elő és lemondanak a dolgozók alapvető szociális problémáinak megoldásáról. A szóban forgó szocialista országok gazdasági életében lehetnek és vannak is egyes részterületeken káros jelenségek, de azok a „veszélyek”, amelyekről Sweezy mint már megvalósuló, sőt uralkodó irányzatokról beszél, az általa használt értelemben egyszerűen nem léteznek.

Igaz, hogy különösen a „humanista szocializmus” ultraradikális irányzatainak ideológusainál gyakran nagyon éles — és sok tekintetben helytálló — bírálatot találunk a mai fejlett tőkés országok gazdasági, társadalmi és kulturális életének számos vonásáról, de ezeknek a kritikáknak az az alapvető gyengéjük, hogy legtöbbjük a kapitalizmus bajait leválasztja arról a társadalmi-gazdasági alapról, amelyen létrejöttek, és általában az ipari-technikai fejlődés következményeivel kapcsolja össze őket. Ez a nézőpont viszont lehetőséget nyújt arra, hogy a kapitalizmusra vonatkozó kritikájukat automatikusan kiterjesszék a szocialista országokra is, hogy a technikai fejlődés, a termelési és fogyasztási szerkezet alakulásának néhány hasonlóságára hivatkozva a két minőségileg különböző társadalmi rendszer lényegbeli azonosságát hirdessék. Ennek megfelelően állítja Fromm, hogy a társadalmi célok fontosságának megállapításában a szocialista országok is átvették a „homo consumens”, a „fogyasztói társadalom” értékeit, Marcuse pedig az imperialista és a szocialista világrendszert egyszerűen két azonos „ipari blokk”-nak tekinti, amelyek egyformán ellenségesen állnak szemben a nemzeti felszabadulás útjára lépett országokkal. Marcuse szerint ezekben az országokban „a belső haladásnak az volna az előfeltétele, hogy változás történjék a két nagy ipari blokk politikájában, amelyek ma formálják a világot — hogy felhagyjanak a neokolonializmus valamennyi formájával. Jelenleg nincs jele az ilyen változásnak.”<sup>58</sup> Marcuse tehát a neokolonializmus politikáját elszakítja az imperialista világrendszertől, amely e politika társadalmi bázisa, s általában az „ipari rendszerrel” köti össze, amivel aztán — az imperializmus stratégiai érdekeivel teljes összhangban — egészen hamis megvilágításba helyezi a mai világ arculatát meghatározó társadalmi összefüggéseket. Marcusenak tehát egyáltalán nem kellene csodálkoznia azon — amint azt időnként teszi —, hogy az imperialista tömegpropaganda semmiként sem gátolja, hanem nagyon is segíti nézeteinek népszerűsítését.

A fentiekkel összhangban megállapítható, hogy a „humanista szocializmus” ideológiai funkciója nem merül ki a létező szocializmus diszkreditálási kísérletében, hanem arra is irányul, hogy dezorientálja a forradalmi erőket a kapitalista országokban. A két feladat különben szorosan összefügg. Ha ugyanis, mint Marcuse állítja, a tulajdonviszonyok változása nem idéz elő lényegbevágó átalakulásokat a társadalom életében, akkor a forradalmi mozgalmak célja sem lehet a termelési mód megváltoztatása, hanem a harc a „manipuláció”, a „technológiai terror”, az „apparátus” stb. ellen.

A harc céljának ez az átfogalmazása Marcusenál szervesen összekapcsolódik azzal a tétellel, hogy a munkásosztály — s vele együtt a kommunista mozgalom — „integrálódott” a fennálló rendszerbe, s többé nem tekinthető a szocialista átalakulás hordozójának. Állítása szerint: „A szocializmus és a humanizmus objektív azonossága megszűnt... Amíg a technikai haladás kialakult irányítása uralkodik... a változás a termelési eszközök tulajdo

<sup>58</sup> H. Marcuse: *One-Dimensional Man*. Boston 1964. 48. o.

nában és ellenőrzésében inkább mennyiségi, mint minőségi változás volna. A szocializmus humanista tartalma felszabadulásának előfeltétele az volna, hogy alapvető változás legyen a *technikai fejlődés irányításában*, hogy a technikai apparátust teljesen újjáalakítsák. Ez a humanizmus történelmi eszméje ma.”<sup>59</sup>

Marcuse a szocializmus céljainak ezt az átfogalmazását azzal indokolja, hogy Marx túl optimistán és tévútra vezető illúziókkal ítélte meg a technikai fejlődés következményeit. Marcuse szerint a technikai fejlődés a fejlett ipari társadalomban olyan eszközöket adott az uralkodó „apparátus” kezébe, amelyek lehetővé teszik, hogy — mindenekelőtt a közvéleményformáló eszközök felhasználásával — lényegében erőszak nélkül megőrizze hatalmukat a manipulált, öntudat nélküli tömeggel szemben. Ebből következik az az állítása, hogy „a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet történelmi szükségszerűsége el van zárva a fejlett ipari országokban... A belső történelmi összekötő lánc a kapitalizmus és a szocializmus között így úgy látszik, hogy megszűnt, nemcsak ideológiailag, hanem gyakorlatilag is, mint magában a rendszer alapjaiban bekövetkezett változások eredménye.”<sup>60</sup>

Marcuse azt állítja, hogy a „szocialista humanizmus” eszméinek a megőrzésére csak egy értelmiségi elit vállalkozhat, amely képes kivonni magát a „manipuláció” befolyása alól, de ez az értelmiség csak a katalizátor szerepét játszhatja, mert önmagában nem forradalmi erő. De ezt a szerepét is csak akkor töltheti be, „ha ki tudja magát vonni mind a burzsoá, mind a kommunista indoktrináció” hatása alól. Mivel a forradalomnak Marcuse koncepciójában nincs szubjektuma, vagyis mivel hiányzik az a társadalmi erő, amely a szükségesnek tartott átalakulást végrehajthatná, ezért a „szocialista humanizmus” képviselőinek egyedüli feladatuk a fennálló állapotok tagadása: „A társadalom kritikai elméletének nincsenek olyan fogalmai, amelyek betölthetnék a rést a jelen és a jövő között; mivel semmit sem ígér és nem mutatja meg a sikert, negatív marad.”<sup>61</sup> Marcuse a Nagy Tagadás álláspontjáról szembefordult az utóbbi időben gyakran emlegetett könyve bírálóival, és illúziók terjesztésével vádolta azokat, akik hisznek a fennálló helyzet radikális megváltoztatásának lehetőségében. „Az a mi felelősségünk” — írta —, „hogy illúziók nélkül értékeljük lehetőségeinket... A félelem attól, hogy túlságosan negatívak legyünk, az érthető vágy, hogy magunknak kissé több vigaszt merítsünk és forradalmi erőket találjunk — ezek a jó szándékok illúziókat keltenek, félrevezetik és meggyöngítik az ellenzéket és az Establishment kezére játszanak.”<sup>62</sup> Ez az állásfoglalás a totális pesszimizmus ideológiája, s egyben a kapitalizmus sajátos apológiája, amely a fennálló rendszer megdönthetetlenségét, az ellene való harc hiábavalóságát hirdeti. S ez a megállapítás akkor is helytálló, ha tudjuk, hogy Marcuse időnként — érezvén nézetei belső ellentmondásosságát — félreértéssel vádolja azokat, akik felfogását úgy értelmezik, amint ő azt kifejtette.

Marcuse és követőinek állásfoglalásában a sok részizagság végeredményben azt segíti elő, hogy a teljesen hamis következtetéseket elfogadhatóbbá tegye. A burzsoá demokráciának ez az absztrakt — mert nem konkrétan a

<sup>59</sup> *Socialist Humanism*. 111. o.

<sup>60</sup> *Marx and the Western World*. 411. o.

<sup>61</sup> H. Marcuse: *One-Dimensional Man*. 257. o.

<sup>62</sup> *Monthly Review* 1967. okt. 46. és 48. o.

monopolizáló uralma, hanem általában az „apparátus” ellen irányuló —, kispolgári anarchista tagadása nem ellenszere, hanem kiegészítője a burzsoá demokráciát idealizáló reformista-revizionista nézeteknek. Az, amit Marcuse és társai „manipulációnak”, „technológiai terrornak”, „konformizmusnak” neveznek, valóságos problémák a mai fejlett kapitalista országokban, de e problémák gyökerei nem általában a technikai fejlődésben, hanem a mai kapitalizmus társadalmi rendszerében vannak. Marcuse teljesen nyilvánvalóan összekeveri az okot az okozattal, s ez a magatartás szükségképpen a technikai fejlődés egyfajta radikálisan pesszimista megítéléséhez, romantikus bírálatához vezet. Éppen ezért az a jelszó, amely a tulajdonviszonyok megváltoztatása helyett a technikai fejlődés irányításának a megváltoztatását követeli, egyáltalán nem forradalmi célkitűzés, hanem ellenkezőleg: a forradalmi mozgalmak dezorientálására, valódi perspektíváik elhomályosítására szolgál.

A technikai fejlődés következményeinek ez a szélsőségesen pesszimista megítélése vezeti Marcusét az olyan állításokhoz, amelyek a dolgozó osztályoknak s elsősorban a munkásosztálynak a fennálló rendszerbe való „integrálódását” hirdetik. Itt is egy reális probléma teljesen egyoldalú megközelítéséről és következtetésről van szó. Kétségtelen, hogy az imperialista tömegpropaganda — felhasználva a modern technika által nyújtott lehetőségeket — mindent megtesz, és gyakran nem is eredmény nélkül, hogy egy „hamis tudatot” alakítson ki a dolgozók körében, amely az általuk kivívott részeredményeket úgy tünteti fel, mintha a munkások már nem a mai kapitalizmus valóságában, hanem a „fogyasztói társadalom” idilljében élnének. De egy dolog ennek elismerése, és egészen más dolog, ha a munkásosztályt és szervezeteit úgy ábrázolják mint amelyek csak passzívan visszautkrözik azt az ideológiai befolyást, amely őket a burzsoá tömegtájékoztatási eszközök által éri. Ez a vélemény logikusan folyik Marcusenak abból a kispolgári anarchista elképzeléséből, amely tagadja az osztályharcnak a dolgozók tudatára gyakorolt aktív befolyását, mivel ő csak az olyan harc jogosultságát ismeri el, amely *közvetlenül, azonnal* a fennálló rendszer megdöntésére irányul. Az ő beállításában minden olyan harc, amely részeredményekért, reformokért folyik, csak a munkásosztálynak a fennálló rendszerbe való „integrálódását” segíti elő. Marcusenak ezek az első pillantásra roppant forradalminak hangzó kijelentései — amelyek nem kevés politikailag tapasztalatlan fiataalt tévesztenek meg — valójában a forradalomról való lemondást tükrözik, hiszen a kapitalizmus megdöntése nem lehet egy egyszeri, előkészítés nélküli akció, hanem csak a munkásosztály gyakran sok évtizedes *szervezett* harcának az eredménye. Ha valaki a forradalomra való felkészülést azonosnak tekinti a fennálló rendszer elfogadásával és támogatásával, az valójában a forradalomról mond le — bármennyire is leplezi ezt a kétségtelen igazságot álforradalmi frázisokkal.

A kispolgári anarchizmus ideológiájának általános vonása, hogy lebecsüli a tömegek öntudatát, forradalmi harcát, és túlértékeli a kiemelkedő — vagy inkább kiemelkedőnek vélt — személyiségek szerepét. Ezért egyáltalán nem véletlen, hogy Marcuse anarchista vonásokkal erősen átszőtt „humanista szocializmusa” sok ponton nagyon közel jut a modern burzsoá ideológia olyan nyíltan reakciós képviselőinek a nézeteihez, mint Nietzsche, Spengler és Ortega — amint erre néhány kritikusa már találóan rámutatott. Ez a szellemi rokonosság különösen szembevetendő a technikai fejlődés következményeinek egyoldalú, pesszimista megítélésében, valamint az elit és a tömeg szembe-

állításában, még akkor is, ha a nagyjából hasonló megállapításokból eltérő következtetéseket vonnak is le. Míg Nietzsche, Spengler és Ortega a technika fejlődését a tömegek uralmának, a szocializmusnak a veszélyével kapcsolták össze, s az elit feladatául e folyamat feltartóztatását jelölték meg, addig Marcuse a technika fejlődését a tömegeknek a szocializmustól való elfordulásával köti egybe, és az elit feladata nála a szocializmus absztrakt *eszméjének* a megőrzésére szorítkozik. Nehezen vitatható, hogy a burzsoá apológia mai szükségleteit ez az utóbbi álláspont sokkal jobban elégíti ki, s ezért Marcuse csak saját magát okolhatja, ha — mint néha ő maga is elismeri — ideológiája egyre jobban „integrálódik” a fennálló rendszerbe, s válik a forradalmi erők dezorientálásának eszközévé.

Ha a technikai fejlődés következményei — mint Marcuse állítja — az „ipari társadalmakban”, tehát mind a kapitalista, mind a szocialista országokban lényegében azonosak, akkor a romantikus kispolgári anarchizmus a mai világban csak egyetlen forradalmi erőt találhat: a fejlődés ipari korszakát még el nem ért népek mozgalmát. De az általa leírt összefüggések keretében a nemzeti felszabadulás útjára lépett országoknak ez a kétségkívül meglevő forradalmi potenciálja is teljesen hamis megvilágítást kap, és nem képes áttörni a totális pesszimizmus világképét. Ha ugyanis e népek forradalmi harcát elválasztjuk a nemzetközi kommunista mozgalomtól és a szocialista országoktól (vagy egyenesen szembeállítjuk velük), akkor ez a harc semmiként sem járhat sikerrel. S ezt Marcuse nem is tagadja.

A „humanista szocializmus” Marcuse nevével jelölt kispolgári anarchista irányzatának legfőbb hibája, hogy alapjában tévesen ítéli meg a második világháború után kialakult erőviszonyokat. Az általa rajzolt képből az derül ki, hogy ezt az időszakot nem a kapitalizmus válságának elmélyülése, hanem ellenkezőleg, az imperializmus pozícióinak a rendkívüli megerősödése jellemezte. Kétségtelen, hogy a kapitalizmus válságának az elmélyülése bonyolult, ellentmondásos folyamat, amely korántsem jelenti a kapitalizmus helyzetére vonatkozó valamennyi mutató állandó romlását. Vitathatatlan az is, hogy a kapitalizmus helyzetére vonatkozó jó néhány mutató ma kedvezőbb képet nyújt, mint a két világháború közti időszakban. (Például: a technikai fejlődés eredményei, az ipari termelés üteme, a munkanélküliek száma stb.) De ugyanebben a periódusban az imperializmus világrendszere nagymértékben összeszűkülött, és ezzel együtt csökkent az a relatív befolyás, amelyet az imperializmus a korunkban végbemenő társadalmi átalakulásokra gyakorol. Az imperializmus legfőbb törekvése a második világháború után abban állt, hogy megakadályozza azt a folyamatot, amely az országok egész sorában a szocializmus győzelméhez vezetett; illetve hogy ezt a fejlődést — kihasználva a tapasztalatok égető hiányát, a szocialista építőmunka objektív és szubjektív nehézségeit — a visszájára fordítsa. Az imperializmus éppen ezen a legfőbb fronton teljes vereséget szenvedett. S ugyancsak nem volt képes a nemzetközi imperializmus arra sem, hogy elzárja a fejlődést a nemzeti felszabadulás útjára tért népek előtt, bár itt a harc még korántsem dőlt el véglegesen. És az imperializmus *relatív* erejének csökkenését mi sem bizonyítja jobban, mint a leghatalmasabb imperialista ország, az Egyesült Államok mérhetetlen katonai erőforrásokkal végrehajtott vietnami agressziójának kudarca, ami egy-két évtizeddel ezelőtt még teljesen elképzelhetetlennek tűnt volna.

A „humanista szocializmus” képviselőinek jórésze mindezekből a folyamatokból semmit sem lát, illetve egészen másnak látja őket, mint amik a

valóságban. Ők a világtörténelem eddigi legnagyobb — buktatókkal, ellentmondásokkal, egyéni megpróbáltatásokkal is teli — átalakulását az eseményekben felül- és kívülálló erkölcsbíró pózából ítélik meg, és a saját kiábrándultságukból fakadó morális válságukat úgy próbálják eltüntetni, hogy e roppant társadalmi változás legfőbb mozgatóerejére, a nemzetközi kommunista mozgalomra akarják átruházni. Ez a magatartás a világtörténelem e döntő fordulatainak tartalmát jelentő szocialista átalakulás objektív nehézségeitől, részben elkerülhető, részben elkerülhetetlen hibáitól megriadt kispolgár magatartása, aki saját „belső autonómiáját” és „erkölcsi fölényét” állítja szembe az igazi praxissal — a korunk döntő társadalmi változásait végrehajtó és közben saját magát is átalakító nemzetközi kommunista mozgalommal.

## НАУЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ ИЛИ «ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ»

*G. Punn*

Статья занимается теми направлениями которые в прошедшие годы выступили с требованием переосмысления марксизма, ленинскому пониманию социализма противопоставляют концепцию «демократического» или «гуманистического» социализма; показывает те связи, которые имеют место между этими направлениями и социал-демократическим реформизмом, а также их различия.

Основная цель этих направлений заключается в том, чтобы требованием переосмысления марксизма противопоставить философию Маркса диалектическому материализму. Этой цели служит одностороннее возвышение трудов молодого Маркса и переосмысление их в духе экзистенциализма. Поддерживающие эту точку зрения направления — в тесной связи с релятивистско-агностицистскими субъективными идеологически буржуазными течениями — подвергают сомнению научное прошлое марксизма. Это связано с выступлением против т. н. позитивистского понимания марксизма во имя «человекоцентристской философии». Органической частью упомянутых теорий является нападение на идею закона, вытеснение объективной закономерности из общественного мировоззрения. Эта тенденция направления на разделение социализма и науки, и преобразование марксизма в нравственное требование. Переделка марксизма в научную разновидность абстрактной философии морали — между прочим — служит тому, чтобы дать основание для переоценки понятия социализма, для дискредитации существующего социализма и дезориентации революционных сил, выступающих в капиталистических странах.

## SCIENTIFIC SOCIALISM OR “HUMANIST SOCIALISM”

*G. Ripp*

The paper deals with those tendencies which in recent years have claimed to reinterpret Marxism as opposed to Lenin's conception of socialism and have put forward the idea of a “democratic” or “humanist” socialism. It shows the connections and differences between these trends and the social-democrat reformism.

The chief objective of these tendencies is to in contrast, by a reinterpretation of Marxism, the philosophy of Marx with dialectic materialism. This is prompted by putting the stress on the works of the young Marx and by their interpretation in the spirit of existentialism, on basis of which these trends — closely allied to relativistic-agnostic, subjectivistic courses of the bourgeois ideology — contest the scientific quality of Marxism. This is connected with an attack on an alleged positivist, scientist interpretation of Marxism in the name of a “humancentered philosophy”. An organic part of these tendencies is the attack on the idea of natural law, and the expulsion of objective necessity from social outlook. This trend aims at the separation of socialism from science and to the transformation of socialism to a moral postulate. The transformation of Marxism to a sort of abstract moral philosophy serves — among other things — as a basis to a reassessment of the concept of socialism, and of discrediting existing socialism and of spreading confusion among revolutionary forces in capitalist countries.

## Strukturalizmus kontra antropológia

KELEMEN JÁNOS

„A strukturalizmus nem filozófia, mint Garaudy állítja... vannak strukturalizmusok és mindenekelőtt strukturalisták” — olvashatjuk Jean Orcel Garaudy *Marxisme du XX<sup>e</sup> siècle* c. könyvét bíráló cikkében.<sup>1</sup>

A mai francia strukturalizmus körül folyó vita lényegére világít rá ez a kiragadott mondat: a kérdés az, hogy valamiféle új filozófiával állunk-e szemben, vagy pedig csak egy módszerrel: egy szaktudományon, a lingvisztikán belül bevált eljárással, melyet a későbbiekben, jogosan vagy jogtalanul, más tudományágakra is átvittek. Minden további vita csak e kérdés megválaszolása után lehetséges. Ha ugyanis a strukturalizmus valóban csak szaktudományos módszer, akkor például az a kérdés, hogy a marxizmus integrálhatja-e, egészen más síkon jelentkezik; a tudomány-metodológia speciális területére tevődik át, ahol a válasznak is speciálisnak kell lennie. A téma rohamosan növekvő irodalmának tanulmányozása megmutatja: a szerzők az előző megjegyzésnek megfelelően általában a „módszer vagy filozófia” problémakörben igyekeznek így vagy úgy állást foglalni, hogy azután ebből vezessék le további mondanivalójukat. Itt azonnal meg kell jegyeznünk, többségük Orcellel ellentétben filozófiát lát a strukturalizmusban. Filozófiát lát benne Henri Lefebvre, amikor kijelenti: „a status quo filozófiája”<sup>2</sup>; Lucien Goldmann, amikor ezt mondja: „Egy olyan társadalom filozófiája, mely képes az embereknek biztosítani a progresszíve javuló létfeltételeket, de amely abba az irányba halad, hogy megvonjon tőlük minden felelősséget”;<sup>3</sup> vagy Sartre, amikor így ír: „Egy új ideológia konstituálásáról van szó, az utolsó barikádról, melyet a burzsoázia még képes Marxszal szemben felállítani.”<sup>4</sup> Garaudy végül megkülönbözteti a strukturalizmuson belül a módszert és az ideológiát, az előbbit termékenynek tartva az utóbbit elutasítva.<sup>5</sup> Végső soron így jár el Lucien Sève is, bár *Garaudyt* bírálva hangsúlyozza, nem lehet így az ideológiát és a módszert szétválasztani: a strukturalista módszert annyira áthatja a strukturalista ideológia, hogy magát a módszert sem lehet egészében termékenynek tekinteni, arról pedig még kevésbé lehet szó, hogy a marxizmus integrálja.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> J. Orcel: *Remarques à propos du livre de R. Garaudy: „Marxisme du XX<sup>e</sup> siècle”*. *La Pensée* 1967. aug. 134. sz. 68. o.

<sup>2</sup> Idézi: J.-M. Domenach: *Le système et la personne*. *Esprit* 1967. máj. 774. o.

<sup>3</sup> Idézi: J.-M. Domenach, uo.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre *répond*. *L'Arc* 30. sz.

<sup>5</sup> *Marxisme du XX<sup>e</sup> siècle*. *La Palatine* Paris 1966. 77. o., *Structuralisme et „Mort de l'Homme”*. *La Pensée* 1967. okt. 135. sz.

<sup>6</sup> L. Sève: *Méthode structurale et méthode dialectique*. Uo.

Mielőtt a témával kapcsolatos néhány kérdés megközelítően sem teljes tárgyalására rátérnénk, előljáróban munkahipotézisül leszögezzük, hogy az utóbbi években Franciaországban a különböző szaktudományok területein a strukturalizmus zászlaja alatt jelentkező irányzatok tevékenysége mögött, egy jól megkülönböztethető filozófia körvonalait fedezhetjük fel. Főleg olyan értelemben, ahogy Lucien Goldmann ír erről: „Nyugat-Európa szellemi életében a társadalomtudományok azok (szociológia, antropológia), melyek afelé haladnak, hogy elfoglalják azt az ideológiai pozíciót, melyet a filozófia foglalt el valaha. Ha azt kérdezzük, kik azok a gondolkodók, akik ma a francia szellemi életben azt a funkciót töltik be, mint valaha Bergson, Meyerson, Brunschvicg, Sartre, Jean Wahl vagy Merleau-Ponty, a felelet nem lehet kétséges: Lévi-Strauss, egy antropológus, és R. Aron, egy szociológus. . .”<sup>7</sup> Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a filozófia (a filozófiai reflexió) szűnik meg, átadva a helyét más tudományoknak, hisz amennyiben egyes szaktudományok átveszik a filozófia helyét, betöltve funkcióját, ezt csak abban a mértékben tesszük és tehetik, amennyiben, legalábbis impliciten, maguk válnak filozófiává. Hogy miért a társadalomtudományok töltik be ezt a szerepet, annak oka a modern kapitalista fejlődésben keresendő, mint erre Goldmann is utal. Ha ismét őt idézzük, ezt azért is tesszük, hogy szavaival előzetesen jellemezzük azt a gondolkodási típust, melyet tanulmányunk egészének lesz feladata főbb vonalaiban bemutatni: „A gondolkodás síkján a szervezett kapitalizmus ezen újonnan történő megjelenésének mindenekelőtt az felel meg, hogy egy, az aggodalomra és a halálra, vagy ellenkezőleg, a történelmi vagy transzcendentális reményre koncentrált filozófiát egy szcientista, racionalista és ahisztórikus gondolkodás helyettesít.”<sup>8</sup> Hogy ma már létezik strukturalista filozófiai áramlat, akkor is igaz, ha ezen irányzatok képviselői tiltakoznak az ellen, hogy a strukturalizmust egységes tudományos iskolának vagy filozófiai áramlatnak tekintsük. Állításunk önmagában véve polémia Miklós Pál álláspontjával, mely csak tudományos módszert lát ebben az irányzatban. Miklósnak természetesen igaza van, amikor *Garaudy*-nak a strukturalizmust filozófiául elfogadó nézetét ilyen formában igyekszik bírálni: „... mi nem nevezhetünk filozófiának egy tudományos módszertant vagy szemléleti elvet, amely eleve elhatárolja magától a világ értelmezését”<sup>9</sup> — de éppen arról van szó, hogy a strukturalista elvek, ahogyan ezek ma Franciaországban jelentkeznek, impliciten tartalmazzák a világ egy sajátos értelmezését. Sőt ezen elvek, illetve a belőlük folyó következmények megfogalmazásai egyes szerzők, mint például Foucault esetében, explicit filozófiai kijelentéseként is interpretálhatók. Ennek demonstrálását — ami tanulmányunk egyik célja éppen — a további fejtegetések tartalmazzák. Még annyit J. Orcel vagy Miklós álláspontjához, hogy a világ értelmezésének explicit elutasítása nem zárja ki, hogy az adott szerző vagy iskola műveiben előfeltevésként vagy implicit végkövetkeztetésként ne lenne fellelhető a világ valamilyen értelmezése, szabatosabban: egy világnézet. Ez a helyzet a neopozitivizmus különböző iskolái esetében is, amelyekkel a mai francia strukturalizmus különben is nagyon sok rokonságot mutat. Félreértések elkerülése végett azt is le kell szögezni, hogy, mint Orcelnek címzett válaszában<sup>10</sup> Garaudy he-

<sup>7</sup> L. Goldmann: *Sciences humaines et philosophie*. Éditions Gonthier, Paris 1966. 8. o.

<sup>8</sup> Uo. 7. o.

<sup>9</sup> Miklós Pál: *Bevezetés. Helikon* 1968/1. sz.

<sup>10</sup> R. Garaudy: *Note sur la structure, le modèle et le concept. La Pensée* 1967. aug. 134. sz.

lyesen hangsúlyozza, ez a strukturalizmus egyrészt nem a struktúra klasszikus, szaktudományos definíciójából indul ki, másrészt pedig egyáltalán nem is az a lényeges benne, hogy a struktúra fogalmának valamilyen definíciójából indul ki. Vagyis, mint Sève helyesen kiemeli,<sup>11</sup> egészen másról van itt szó, mint a struktúra fogalmának alkalmazásáról, hiszen ebben az esetben mindenki strukturalista lenne.

## I. A módszer. Az előzmények

A hatvanas évek közepétől kezdve vagyunk tanúi annak a nagy visszhangot kiváltó filozófiai irányzatnak, amelyet strukturalizmusnak neveznek. Ma kifejezetten divatról van szó, ezt a strukturalizmusnak szentelt speciális folyóirat-számok (*Esprit* 1967. máj., *Les Temps Modernes* 1966. nov., *L'Arc* 30. sz., *Aletheia* 1966. máj.) önmagukban is jelzik, de a témával foglalkozó szerzők lépten-nyomon ki is mondják. Az *Esprit* 1967 májusi különszámának szerkesztőségi cikke azzal büszkélkedik, hogy a lap „1963 novemberében, mielőtt a divat elharapódzott volna, ... speciális számot szentelt a strukturalizmusnak” (769. o.), J.-M. Domenach pedig ugyanebben a számban így ír: „Franciaország az ipari termékek reklámozásában és terjesztésében el van maradva, de a szellemi termékek divatba hozásában semmi sem múlja felül. A divatban a strukturalizmuson a sor.” (771. o.)

Lévi-Strauss strukturalista etnológiája, Michel Foucault „tudás-archeológiája”, Jacques Lacan strukturalista pszichoanalízise és L. Althusser marxizmus-a áll leginkább a figyelem középpontjában. Mellettük megemlíthetjük R. Barthes-t, a kritikust, L. Goldmannt, az irodalomszociológust, L. Sebagot, Lévi-Strauss és Lacan tanítványát, illetve az utóbbi páciensét, a *Marxisme et structuralisme* c. könyv szerzőjét, aki harminckét éves korában öngyilkos lett, vagy Francastelt, az esztétát, és Godelier-t, akinek főleg Marxot a strukturalizmus elődjéül feltüntető és a strukturalizmus szellemében interpretáló cikkei váltottak ki polémia-t. Közülük Lévi-Strauss művei kötődnek leginkább egy meghatározott szaktudományos területhez, noha filozófiai tartalmuk nyilvánvaló, ezek tartalmazzák, ha nem is kiélezett és kifejtett formában, a strukturalista ideológia lényeges elemeit. Éppen ezért — bár ő maga igyekszik elzárkózni attól, hogy iskola alakuljon ki körülötte, vagy hogy módszerét alkalmazhatósági körén túlra is extrapolálják, s ideológiának tekintsék — rá hivatkoznak a legtöbbet. De annak, ami strukturalista ideológiának nevezhető, véleményünk szerint legkövetkezetesebb képviselője. M. Foucault. Ezért a strukturalizmusnak mint filozófiának bemutatásakor és bírálatakor leginkább az ő művét állítjuk központba, magára Lévi-Straussra és az irányzat többi képviselőire csak ott térünk ki, ahol ezt vagy a teljesség, vagy az összefüggések megértése kívánja meg.

Hogyan alakult ki a strukturalista módszer, majd ideológia? Ismeretes, hogy a strukturalizmus mint szaktudomány módszertani elves mint tudományos iskola a prágai nyelvtudományi kör (1928–36) tevékenységének eredményeként a lingvisztikában jelentkezett először. De a módszer alapelveit, igaz, olyan terminológiával, amely még nem felelt meg teljesen az új tartalomnak, F. de Saussure alkalmazta először. A saussure-i alapelveket teoretikus formában csak

<sup>11</sup> L. Sève: *id. cikk* 67. o.

jóval később Hjelmslev, a koppenhágai iskola legtekintélyesebb tagja foglalta össze 1943-ban. Eszerint:

1. Különbséget kell tenni aközött, amit Saussure language-nak (nyelvezet), parole-nak (beszéd), illetve langue-nak (nyelv) nevez: „... a nyelvezet egészében véve sokoldalú és heterogén; több szférához kapcsolódik, egyidejűleg fizikai, fiziológiai és pszichikai jellegű, s emellett még az egyéni meg a társadalmi területhez is tartozik; az emberi jelenségek egyik kategóriájába sem lehet besorolni, mert nem tudjuk, hogyan lehet az egységét kielemezni.”<sup>12</sup> Ezzel szemben: „A nyelv... önmagában egész és osztályozási elv.” (27. o.) A nyelvezet azáltal válhat egy önálló tudomány tárgyává, hogy „különböző tényei közül” a nyelvnek adjuk az első helyet. „A nyelvet a beszéd-től elválasztva egyúttal elválasztjuk 1. a társadalmi az egyénitől, 2. a lényegest a járulékos-tól és a többé-kevésbé véletlentől is.” (31. o.) Míg a beszéd „egyéni akarati és értelmi aktus”, melyben meg kell különböztetni a „kombinációkat, melyek által a beszélő a nyelv kódját a maga egyéni gondolatának a kifejezésére használja föl” a pszicho-fizikai mechanizmustól (31. o.), addig a nyelv „olyan tárgy, amelyet külön lehet vizsgálni”, mert homogén természetű. (32. o.)

2. A langue-on belül meg kell különböztetni a rendszer állapotainak tudományát és a változások tudományát. Az előző azonos a szinkronikus, az utóbbi a diakronikus nyelvészettel. Fontos elv, hogy a diakronikus jellegű vizsgálatokat alá kell rendelni a rendszer tanulmányozásának, vagyis a szinkronikus nyelvészethez: „A diakronikus jelenségeknek a tanulmányozása útján a szinkronikus állapotok nem ismerhetők meg”. (114. o.) Ez a gondolat egy hasonlat segítségével így világítható meg: „Egy sakkjátszmában bármely adott helyzetnek sajátos tulajdonsága, hogy független azoktól, amelyek megelőzik; teljesen közömbös, hogy ilyen vagy olyan úton jutott idáig: annak, aki az egész játszmát követte, a legkisebb előnye sincs azzal a kíváncsival szemben, aki éppen a kritikus pillanatban nézi meg a játék állását.” (115. o.)

3. A rendszer egy adott állapotában nincsenek abszolút terminusok, csak egymástól kölcsönösen függő relációk. Mint Saussure mondja: „a nyelv forma és nem szubsztancia”. (155. o.) Máshol ugyanezt így is kifejezi: „A nyelvtudomány tehát határterületen mozog, ahol a kétféle természetű elemek összevegyülnek egymással: ez a kombináció formát, nem szubsztanciát hoz létre.” (145. o.); „... a nyelvben csakis különbségek vannak” (153. o.). Ezért: „Az, hogy egy jel fogalom-jellegű, vagy hogy hanganyaga van, kevésbé fontos, mint az, hogy vannak körülötte más jelek.” (Uo.) Mindebből az következik, hogy az egyes jelek jelentését az adott jeleknek a többire való vonatkozásában megvalósuló relatív értéknek kell felfogni. A sakkpélda megvilágításában: „A figurák viszonylagos értéke a sakktáblán való helyzetüktől függ, mint ahogy a nyelvben minden elemnek az összes többi elemmel való oppozíciója által van értéke.” (114. o.)

4. A jelek együttesét zárt rendszernek kell tekinteni. A nyelvész e rendszeren belül vizsgálódik, elválasztva ezt minden extralingvisztikai referenciától. Az elemeket magából a rendszerből kiindulva igyekszik megérteni: „... az egyetemes egészből kell kiindulni, hogy aztán elemzés útján kapjuk meg a benne elfoglalt elemeket”. (146. old.)

5. A jelet a saját síkján elhelyezkedő minden más jelhez való oppozíciós viszonyával kell definiálni — tehát úgy, hogy a definíció összhangban legyen a

<sup>12</sup> F. de Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Gondolat, 1967. 27. o.

fentebb felsorolt feltételekkel —, de ezen kívül egy belső differencia — a signifiant és signifié (jelentő és jelentett) — egymásra vonatkozásának egységét is látni kell benne.

Paul Ricoeur szerint a nyelvészeti strukturalizmus nem más, mint az e feltételekből folyó következmények levonása és alkalmazása.<sup>13</sup> Maga a struktúra szó a felsorolt elvek jegyében folyó nyelvészeti kutatások alapfogalmának jelölésére csak 1928-ban jelent meg (*Premier Congrès International des Linguistes à La Haye*), hogy ennek nyomán a nyelvészeti struktúra-fogalom is egzakt meghatározást, precíz körülhatárolást nyerhessen. Ez a prágai iskola tagjainak — Troubetzkoynek, a fonológia művelőjének, illetve B. Havránéknak, V. Mathésiusnak és R. Jacobsonnak — köszönhető. Troubetzkoy a fonéma-rendszerek törvényeit struktúra-törvényeknek tekintette. Ezekben a rendszerekben az egyes terminusok, illetve e rendszert alkotó elemek önmagukban nem képviselnek értéket, csakis korrelációik mutatkoznak lényegesnek mint a kutatás tárgyai: „a fonológiai elemek érzéki tartalma kevésbé lényeges, mint az egymáshoz való kölcsönös viszonyulásaik a rendszeren belül”.<sup>14</sup>

A prágai iskola örökét 1939-ben a koppenhágai nyelvészek vették át, akik közül Louis Hjelmslev gyakorolta a legnagyobb hatást. Törekvése az volt, hogy „a nyelvnek logikai modelljét hozza létre, voltaképp egy nyelvészeti algebrát”.<sup>15</sup> A nyelvészeti strukturalizmus további pályafutását Amerikában tette meg, ahol a hatvanas években N. Chomsky generatív grammatikája vetett véget egyeduralmának, de a szovjet nyelvtudományban is kialakultak olyan irányzatok, melyek a strukturalizmushoz közelállónak vagy vele hasonlónak tekinthetők.

Az eddig inkább emlékeztetőül elmondottakhoz a következőket kell hozzáfűzni. Az a szemlélet, amelyet a *nyelvészeti* strukturalizmus képvisel, a természettudományoktól nem idegen. A nyelvészeti strukturalizmusban tehát nem az az új vonás, hogy valamilyen abszolút értelemben új tudományos szemléletet hozott létre, hanem az, hogy egy „humán” tudományon belül természettudományos szemléletet valósított meg, s ennek alapján olyan gyakorlati módszereket, eljárásokat is kidolgozott, amelyek segítségével a nyelvtudományt egzakt-ságban a természettudományok rangjára emelte. Ezért Troubetzkoy törekvéseit kommentálva Miklós Pál helyesen állapítja meg: „Nem nehéz meglátni ebben a tudományos célkitűzésben a matematikai vagy statisztikai törvényszerűségekre való törekvést, s azt, hogy rokonsága a kvantummechanika egzakt-ságával, egyben absztrakt voltával is egészen nyilvánvaló.”<sup>16</sup> Abban a tényben, hogy a „humán” tudományok, legalábbis a polgári társadalom-, illetve „szellem”-tudományok válságának korában, ami a természettudományok rohamos fejlődésével összevetve egészen nyilvánvaló volt, akadt egy módszer, mely lehetőséget adott, legalábbis a lingvisztika területén, a természettudományos egzakt-ságra, eleve benne rejlett, hogy ezt a sikeres módszert előbb vagy utóbb extrapolálják más társadalomtudományokra is, s hogy ez az extrapoláció egy ideológia forrása is legyen. E tény megállapítását annál is fontosabbnak tartjuk,

<sup>13</sup> P. Ricoeur: *Esprit* id. szám 805. o.

<sup>14</sup> Troubetzkoy: *Grundzüge der Phonologie*. Prag 1938. 243. o., idézi: Miklós P.: *id. cikk*, 7. o.

<sup>15</sup> Megjegyezzük, már Saussure-nél olvasható ez a mondat: „A nyelv tehát úgy szólván olyan algebra, melyben komplex tagok vannak.” (Id. mű 155. o.)

<sup>16</sup> Miklós P.: *id. cikk*, 7. o.

mert Garaudyhoz hasonlóan mi is ebben látjuk a strukturalizmus mai térhódításának tudományelméleti forrását.

Azok a polgári tudósok, akik a strukturalizmusnak azon az alapon szólói, hogy a *lingvisztika* strukturalizmusa mutathat példát a többi tudomány megalapozására, önmagában abban a törekvésben, hogy természettudományos szemléletet és eljárasmódot igyekeznek bevinni saját területükre, nem követnek el hibát, csak egyet hagynak figyelmen kívül: a lingvisztika de saussure-i szakasza előtt volt már egy tudomány, ahol ez megtörtént: Marx politikai gazdaságtana. A természettudományos szemléletet Marx nemcsak ösztönösen alkalmazza a politikai gazdaságtan területén, hanem tudatosan is appellál rá: „Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését *természettörténeti folyamatként* (kiemelés — K. J.) fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad.”<sup>17</sup> A „marxizáló”, illetve „marxista strukturalisták” (Godelier, Althusser) viszont — e kifejezések viszonylagosságából kiindulva — sajátos Marx-interpretációhoz, egy „teoretikus antihumanizmus”-hoz jutnak el.

Itt említjük meg a pozitivistikus irányú filozófiák és az új lingvisztikai módszerek egyidejű térhódításának a problémáját. Ismeretes, hogy milyen történelmi-társadalmi és tudományelméleti okok vezettek ahhoz a típusú pozitívizmushoz, mely a Bécsi Kör tevékenysége nyomán a nyelvet állította vizsgálódásainak a centrumába, méghozzá mindenekelőtt a nyelv szintaxisát. Amikor tehát Miklós Pállal egyetértve emlékeztetünk Troubetzkoy törekvéseinek a kvantummechanika egzaktásával való rokonságára, nem hagyhatjuk figyelmen kívül a carnapi „logikai szintaxis”-problematikával való hasonlóságukat sem. Ezt a problémát itt csak jelezhetjük, tudatában annak, hogy itt sok részleti megvilágítására lenne szükség, s tudatában annak is, hogy a vizsgált nyelvészet és az említett filozófiai iskola között *direkt* tudománytörténeti kapcsolat nincs. De tudományelméleti szempontból sem lehet véletlen, hogy a strukturalizmus a későbbiek során az angolszász neopozitívizmushoz hasonló funkciót betöltő ideológiává vált Franciaországban.

Az a fordulat, hogy a strukturalizmus kilépett a nyelvészet keretei közül, történelmileg Roman Jakobson és Lévi-Strauss 1941–42-es amerikai találkozásához kapcsolódik. Abból, ahogyan Lévi-Strauss lerója tiszteletét a világhírű nyelvész iránt, kiderül, hogy nem pusztán egy nyelvtudományi iskola, hanem általában a nyelvtudományi, illetve nyelvi szemlélet térhódításáról, továbbterjedéséről van szó: „Egészen bizonyos, hogy az R. Jakobsonnal való 1941–42-es amerikai találkozás. . . mutatta meg nekem először azt, hogy mi a nyelvészet, s azután azt, hogy mi a strukturalista nyelvészet. . . Azt, hogy mi a nyelvészet. . . , amely az összes humán tudományok közül egyedül jutott el, és már eljutott, a pontosságnak arra a fokára, amely összehasonlíthatóvá tette azzal, amit a legelőrehaladottabb tudományokban találhat az ember.”<sup>18</sup> Itt tehát már találkozunk azzal, amire a korábbiakban is utaltunk: a humán tudományok szolid megalapozásának igénye irányította egyes tudósok, így magának Lévi-Straussnak figyelmét a lingvisztikára, hogy benne találjanak modellt saját szakterületük számára. A 40-es évektől kezdve Lévi-Strauss egész munkásságának alapeszméje az, hogy saját tudományának, az etnológiának (illetve

<sup>17</sup> Marx: *A tőke I. Előszó az első kiadáshoz.* MEM 23. köt. Bp. 1967. 9. o.

<sup>18</sup> *Vivre et parler. Une discussion révolutionnaire entre F. Jacob, R. Jacobson, Cl. Lévi-Strauss, Ph. L'Héritier.* (Televízió-beszélgetés.) *Les Lettres Françaises* 1968. febr. 20. 1221. sz. 5. o.

az antropológiának), valamint a nyelvészetnek tárgya homológ. Ez kifejeződik a mentális struktúra fogalmában. Az etnológia ugyanis a mentális struktúrákat kutatja, melyeknek az a tulajdonságuk, hogy nincs közvetlenül kapcsolatuk az empirikusan megfigyelhető valósággal. A mentális struktúrák egy adott közösségre vonatkoznak, a szellem alkotásainak összességét, a produktumaiban exteriorizált gondolatot jelentik, s lényeges tulajdonságuk, hogy a tudattalan (l'icnnscent) szintjén működnek. Ez az egyik vonás, amely lehetővé teszi, hogy a nyelv működésének analógiájára legyenek felfoghatók, hiszen a nyelv, mint a közösség alkotása, funkcionálásának módját, elemeinek korrelációját, törvényeit tekintve független a beszélő szubjektumoktól, jóllehet az egyéni megnyilvánulásokon kívül elképzelhetetlen, s egyéni tudattartalmak kommunikációját szolgálja. „A beszélő szubjektum nem ismeri a nyelv... fonológiai vagy grammatikai törvényeit. Az etnológia a nyelvben (language), ebben a par excellence társadalmi, és talán par excellence tudattalan tényben találja meg tárgyának modelljét” — olvashatjuk Lévi-Strauss egyik tolmácsolójánál.<sup>19</sup> Azt, hogy a nyelvet és a mentális struktúrákat tudományos objektumnak tekinthessük és szinkronikusan tárgyalhassuk, éppen az teszi lehetővé, hogy a tudattalan síkján helyezkednek el. E gondolat jegyében vizsgálja Lévi-Strauss a természeti népeknél feltárt rokonsági kapcsolatokat (*Les structures élémentaires de la parenté*. 1949), vagy a mítoszokat (*Mitologiques I. — Le cru et le cuit*. 1964., *Mitologiques II. — Du miel aux cendres*. 1967.). A rokonsági terminusokat — hogy csak egyik témájára utaljunk — ugyanazon formális tárgyalásnak veti alá, mint a nyelvészet a fonémákat: ezek ugyanis, akárcsak a fonémapárok, a velük oppozíciós viszonyban levő elemek segítségével definiálják magukat (férj-feleség, apa-fiú stb.). Így — azaz a nyelvet jelrendszernek tekintve, mely bizonyos jelek kombinációjának segítségével biztosítja a kommunikációt — a rokonsági szisztéma is felfogható olyan rendszernek, melyben a nők bizonyos csoportok közötti cirkulációja egyfajta társadalmi kommunikációt bonyolít le. „A társadalmi jelenségek és az emberi társadalmak úgy jelennek meg előttünk, mint nagy kommunikációs gépezetek. Legyen szó a nőknek egyik társadalmi csoportból a másikba való kommunikációjáról a tilalmak és házassági preferenciák által, vagy a javak és szolgálatok kommunikációjáról a gazdaság területén, vagy az információk nyelvben történő átadásáról, ... minden társadalmi jelenséget mint kommunikációs jelenséget vizsgálhatunk.”<sup>20</sup> Mivel a két szisztéma eredete közös — mindkettő funkcionálásának törvénye a tudattalan szintjén dolgozódott ki —, Lévi-Strauss szerint megalapozottnak vehető a velük foglalkozó két tudomány objektumának izomorfizmusa és módszereinek identitása. Mint említettük, Lévi-Strauss a mítoszokat is nyelvnek, nyelvi rendszernek tekinti, így tanulmányozásukat hasonló eljárásnak veti alá.<sup>21</sup> Itt is a mítosz-elemek korrelációja, nem pedig maguk az elemek érdekesek, tudományosan a különböző mítoszokon belül levő korreláció-hálózatok izomorfizmusa, illetve permutációja, nem pedig az elemek vagy a mítoszok tartalma lehet értelmes kijelentés tárgya. A mítosz-alkotás szintén par excellence tudattalan tevékenység, s mint ilyen nem tudatosíthatja saját rejtett mechanizmusát, kü-

<sup>19</sup> Jalley—Crampe: *La notion de structure mentale dans les travaux de Cl. Lévi-Strauss. La Pensée* 1967. okt. 135. sz. 55. o.

<sup>20</sup> *Vivre et parler* ... 4. o.

<sup>21</sup> L. Voigt Vilmos ismertetését: *Cl. Lévi-Strauss: Mitologiques II. — Du miel aux cendres. Magyar Filozófiai Szemle* 1968/4. sz.

lönben önmagát rombolná szét. Ezért a mitikus tényről, akár a lingvisztikairól, csak retrospektív tudat lehetséges (az etnológus, illetve a nyelvész fejében).

Egy közösség életében nemcsak tudattalan mentális struktúrák működnek, hanem a róluk alkotott tudatos modellek is. Ilyen modellnek tekinthető az az ismeret, mellyel az indiánok saját társadalmi szervezetükről rendelkeznek: pl. a normák rendszere. A strukturális analízis itt a lingvisztikaival rokon paradox helyzetbe jut, mert minél élesebb a látható struktúra (a tudatos modell), annál nehezebbé válik az alapjául szolgáló mentális struktúra, tehát a mélyebb struktúra megragadása, a tudatos (tehát) deformált modellek ugyanis akadályként helyezkednek el a megfigyelő és a megfigyelés objektuma közé.

Ebből a rövid összefoglalásból kiolvasható az a gondolat, mely a strukturális ideológia egyik — önmagában helyes — posztulátuma lesz általában (s amelyet mások, pl. Godelier, Marxtól vesznek át), nevezetesen az, hogy a tudományos analízis feladata a rejtett struktúra feltárása. Itt lényeg és jelenség fogalomkörének a „rejtett és a látható struktúra” kategóriapárral való helyettesítéséről van szó. E kategóriapár a különböző szerzőknél persze mást és mást takar: Godelier-nél, mint látni fogjuk, a rejtett struktúra a termelési viszonyok és a termelőerők belső szerkezetével, Lévi-Straussnál pedig a mentális struktúrával, tehát a tudattalannal azonos. Egyébként ez az a képzet-kör, amelyhez a minden strukturalistánál fellelhető „elméleti antihumanizmus” egyik pólusa kapcsolódik, Lévi-Straussnál pl. a következőképp: mint megfigyelhettük, ott lát tudományos analízisre lehetőséget, ahol a beszélő, a mítosz-alkotásban résztvevő, a rokonsági kapcsolatokban résztvevő stb. szubjektum tevékenysége és hiedelmei kikapcsolhatók. Így eljut odáig, hogy a szubjektum-szférát *elvileg* is elválasztja az objektív struktúráktól, s a két pólus között egyoldalú determinációt tételezve, figyelmen, legalábbis az elemzés horizontján kívül hagyja azt aényt, hogy a társadalom különböző síkjain elhelyezkedő objektív struktúrák a szubjektumoknak a *társadalmi* gyakorlatában jönnek létre, állnak fenn, s bírnak egyáltalán értelemmel. A strukturalizmusnak ezt az „objektivizmusát”, mely leginkább Foucault-nál, illetve Althussernél domborodik ki, a későbbiek során próbáljuk meg visszavezetni a maga heterogén gyökereire. Lévi-Strauss esetében releváns a *Les Lettres Françaises*-ben folytatásosan közölt, már idézett televízió-beszélgetés egyik részlete. Itt a probléma-köteg még egy fonálát ragadhatjuk meg, a különböző tudományok konvergenciájából s a nyelvészetnek a természettudományokra való visszahatásából adódó kérdéseket: Lévi-Strauss Jakobsonra hivatkozik, aki a lingvisztikai terminusoknak a biológiában (főleg a genetikában) való használatát nem metaforikus, hanem tartalmilag indokolt eljárásnak tekinti, mivel a genetikai kód teljesen a nyelv analógiájára működik (a DNS molekula négy triplettjének, melyek közül önmagában egyik sem bír „jelentéssel”, adott kombinációja rögzíti a genetikai kódot, tárolja az információt, akárcsak a nyelv, mely szintén nem más, mint korlátozott számú egységek kombinációja, szekvenciája, permutációja): „Megtanultuk a biológusoktól, hogy létezhet valami, ami struktúrájánál fogva hasonlít egy nyelvhez, s mégsem implikál sem tudatot, sem szubjektumot. És ez nagy bátorítás a humán tudományok specialistája számára, aki a társadalmak fokán, tehát a nyelven túl... ugyanúgy kommunikációs jelenségekkel találkozunk, melyek a társadalmi csoport tudatán kívül folynak le.”<sup>22</sup>

<sup>22</sup> *Les Lettres Françaises* id. szám. 5. o.

A mítoszalkotásban, a nyelvben stb. megnyilvánuló „tudattalan tevékenység” fogalmát Lévi-Strauss olyan fontosnak tartja, hogy nézete szerint ennek alkalmazásával érheti el a strukturalizmus a tulajdonképpeni célját, nevezetesen azt, hogy az ember legkülönbözőbb, történelmileg változó, fejlődő manifestációtól eltekintve adjon univerzális magyarázó elvet a társadalomról: „Ha... a szellem tudattalan aktivitása abban áll, hogy formát kényszerítsen a tartalomra, és ha e formák alapvetően ugyanazok az antik, a modern, a primitív, a civilizált, tehát minden szellem számára, amit a szimbolikus funkció — ahogyan a nyelvben kifejezésre jut — kutatása megmutat, akkor ahhoz, hogy érvenyes magyarázó elvet kapjunk más intézmények és más szokások számára is, szükséges és elégséges megtalálni a tudattalan struktúrát, mely minden intézmény és minden szokás alapjául szolgál.”<sup>23</sup>

Az idézetből egy meghatározott történetfilozófiai álláspont olvasható ki, amely explicit formában a *Pensée Sauvage* c. könyvében jelenik meg, ahol is egy romantikus antikapitalizmust, rousseau-i reminiscenciákat rejtő történelmi periodizáció alapját is képezi. (Ezek szerint a nyugati történelem két nagy társadalmi struktúra, a *pensée sauvage* — a primitív gondolkodás — és a *pensée domestique* — a civilizált gondolkodás — korszakára osztható, melyeket két nagy forradalom, a neolitikus forradalom és a modern tudományok születése jellemez. A kettő között a társadalom tulajdonképpen stagnált, vagyis a szociális struktúra alapjában véve változatlan maradt. De a két nagy korszak között sincs *elvi* különbség, hisz az emberi értelem egységes, a *pensée sauvage* és a *pensée domestique* egyaránt logikus és pozitív tudáshoz vezetnek. Nincs kritériumunk, hogy valamelyik javára döntsünk, legfeljebb morális síkon fedezhető fel lényeges minőségi különbség, az is a *pensée sauvage* javára, mert a modern társadalmak a kapcsolatok elszemélytelenedése, mechanikus jellege folytán „inautentikusak”).

Ezzel összefüggésben vetődik fel a rendszer állapota és a változás közötti viszony kérdése, a strukturalizmusnak a történelemmel szemben elfoglalt álláspontja. Lévi-Strauss egyik indoka a strukturalista szemléletnek az etnológiába való bevezetésére az volt, hogy egyrészt a természeti népek életének tanulmányozására nem állnak rendelkezésünkre írásban rögzített, kronologikus rendbe sorolható tények, s így e területen nem alkalmazható a történelemtudományban megszokott szemlélet, másrészt hogy a társadalom alapjának és felépítményének megkülönböztetéséről szóló marxi tanítást elfogadva a felépítmény elméletéhez szándékozott hozzájárulni: „Ehhez a felépítményről szóló, Marx által felvázolt elmélethez szeretnénk hozzájárulni, meghagyva a történelemnek... az alapról szóló tanítás kifejlesztésének gondját, ... amely elvileg nem lehet a miénk, mert az etnológia mindenekelőtt pszichológia.”<sup>24</sup>

Látható, az etnológia és történelemtudomány tárgya közt nem pusztán a tények megközelítéséhez rendelkezésre álló adatok meglétének vagy hiányának praktikus szempontja, hanem elvibb kritériumok alapján tesz különbséget (mely kritériumok nem egészen homogének). Hogy az etnológia a felépítményről szóló tanítás, s mint ilyen, pszichológia — vagy, ahogy Jalley-Crampe hozzáteszi: „a tudattalan pszichológiája”<sup>25</sup> —, az Lévi-Strauss terminológiáján belül világos, hisz feladata: feltárni a gondolkodás működésének rejtett sajátosságait

<sup>23</sup> Cl. Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*. Plon, Paris 1958. 28. o.

<sup>24</sup> Cl. Lévi-Strauss: *Structures élémentaires de la parenté*. P.U.F., Paris 173—74. o.

<sup>25</sup> Jalley—Crampe: *id. cikk* 54. o.

azok mögött a tudatos reprezentációk mögött, melyeket az emberek a maguk kultúrájáról alkotnak. De kétséges, hogy ezen az alapon elválasztható-e a két tudomány (különösen, ha hozzátesszük, hogy a történész feladatául ugyanakkor a társadalmi tények *tudatos* manifestációinak tanulmányozását jelöli meg<sup>26</sup>), s hogy áthidalható-e a szakadék, mely az előbbieket szerint felépítményi elemeket vizsgáló etnológia strukturális szemlélete és a történelem diakroniája között fennáll.

E problémakörön belül vissza kell térni a „társadalmi struktúra” és a „társadalmi relációk” fogalmára. Lévi-Strauss rendszerében ugyanis a „társadalmi struktúra” nem az empirikusan adott valóságra, hanem a mögötte levő rejtett lényegre s az erről alkotott tudományos modellre vonatkozik, tehát „a konceptuális sémát” jelöli, „amellyel operálva egy anyag és a forma, egyik is, másik is megfosztva az önálló tartalomtól, mint struktúrák teljeseznek ki, vagyis mint egyszerre empirikus és intelligibilis létek”<sup>27</sup> míg a „társadalmi relációk” az empirikusan megjelenő látszat szféráját, tehát legfőképpen azt a nyersanyagot alkotják, melyből a modellalkotáshoz kiindulunk. E megkülönböztetés figyelembevételé fontos az egész irányzatra nézve, hisz egyesek majd a marxizmussal való egybevetés alapját is ebben látják (Godelier).

Az elmondottak elegendőnek tűnnek ahhoz, hogy összefoglaljuk, miben járult hozzá Lévi-Strauss a strukturalizmus elterjesztéséhez és magának a strukturalista ideológiának kialakulásához. Anélkül tehát, hogy nézeteinek egészével, történelemfilozófiai következtetéseivel vagy akár néhol megtévesztő terminológiájával kapcsolatban szükségesnek tartott bíráló megjegyzéseket itt megtennénk, azzal a szándékkal, hogy ezeket a strukturalizmus egészével kapcsolatban igyekezzünk megfogalmazni, emlékeztetünk arra a három problémakörre, mely a továbbiak szempontjából mint kapcsolódási pont és hivatkozási alap fontos:

1. a fő kérdés a humán tudományok egyáltalán való megalapozása. Soruk attól függ, mennyire képesek elérni a természettudományok egzaktságának szintjét. A természettudományokkal egyáltalán csak a lingvisztika vethető egybe teljesen, mégpedig azért, mert

a) tárgya univerzális („A társadalmi jelenségek síkján semmi sem létezhetik (a nyelv) nélkül”)<sup>28</sup>;

b) homogén módszerrel rendelkezik (amely bármely nyelvre alkalmazható);

c) vannak általánosan elismert alapelvei.

A humán tudományok megalapozását tehát a nyelvészetben kipróbált módszerekkel kell megvalósítani: „A humán tudományoknak modelleket kell alkotniuk, s jobban kell értékelniük a strukturálisnak mondott módszerek termékenységét.”<sup>29</sup>

2. A javasolt strukturális módszer főbb elemei: a strukturalizmus „kiemeli a társadalmi tényeket a tapasztalatból és laboratóriumba viszi őket. Itt megkísérli, hogy modell formájában ábrázolja őket, mindig a terminusok közötti relációkat, nem pedig a terminusokat téve meggondolás tárgyává. Ezután minden reláció-rendszert más reális vagy egyszerűen lehetséges rend-

<sup>26</sup> L. uo.

<sup>27</sup> Cl. Lévi-Strauss: *id. mű* uo.

<sup>28</sup> Cl. Lévi-Strauss: *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines. Aletheia* 1966. máj. 4. sz. 197. o.

<sup>29</sup> Uo. 202. o.

szerek különös esetének tekint, s globális magyarázatukat transzformációs szabályok szintjén keresi, megengedve az egyik rendszerről a másikra való áttérést, úgy, ahogyan a konkrét lingvisztikai vagy etnológiai megfigyelés megragadhatja őket. Ezáltal a humán tudományokat a fizikai és természettudományokhoz viszi közel. . .”<sup>30</sup>

Szó van itt tehát a következőkről:

a) a modellalkotás szükséges segédeszköz ahhoz, hogy a társadalmi struktúra és a társadalmi relációk megkülönböztetésével az *empirikusan fel-fogott jelenségektől a rejtett struktúra felé haladjunk*;

b) nem a terminusok, hanem a közöttük levő relációk a kutatás tárgyai;

c) a kutatás bázisfogalma: a rendszer; célja pedig általános, transzformációknak alávethető törvények és korrelációk felállítása;

d) az etnológia által tanulmányozott rendszerek is „más reális vagy lehetséges rendszerek” különös esetei, tudattalan megvalósításai — ezért az etnológia eltekint a szubjektív faktortól, így ezzel egy „elméleti antihumanizmus” megalapozójává lesz.

3. A módszer s a belőle születő irányzat struktúra-fogalma tehát azt foglalja magában, hogy a vizsgált rendszerek egymás variációi, a rendszerek rendszere pedig egy kombinatorika eredményének tekinthető. Mindegyik variáció az összes többinek a variációja, s nem egy privilegizált megoldásé: „A struktúra lényegében a transzformációk szintaxisa, mely megengedi az egyik variációról a másikra való áttérést. . .”<sup>31</sup> A struktúra részint a realitás eleme (tehát objektív, erre vonatkozik a francia „structurel” jelző), részint intellektuális eszköz (tehát szubjektív, s mint ilyen a szintaxis törvénye, melynek alapján készül a modell is; erre vonatkozik a francia „structural” jelző). Jean Pouillon szerint a struktúra klasszikus definícióján belül — „az a mód, ahogy egy egész részei egymás között elrendeződnek” — a hangsúly az objektív *elrendezésről a módra* helyeződött, ami önmagában pluralitást tételez fel (a különböző elrendeződések lehetőségét). A strukturalizmus mint irányzat ennek következményeit vonja le.<sup>32</sup>

## II. „Ébredés az antropológikus álomból”

A strukturalizmus ideológiaként való jelentkezése — amihez, integrálva magában messzebbre visszanyúló hagyományokat, közvetlenül Lévi-Strauss művei készítették elő a talajt — főképp az egzisztencializmus szubjektivitása ellen irányul, egyesek részéről azzal a céllal, hogy egy szcientista, objektívisztikus jellegű elmélet képében meggyőzőbb alternatívát állítsanak a marxizmus-sal szemben, mások részéről pedig azzal, hogy a marxizmuson belül az emberre apelláló, „antropológikus”, „humanista” tendenciákat szorítsák vissza. Két évtizedes franciaországi uralma után az egzisztencializmus két szempontból is zsákutcába jutott. Egyrészt bebizonyosodott, hogy képtelen megalkotni azt a diszciplínát, amely a marxizmusból állítólag hiányzott, vagyis az ember-ről, az egyénről szóló tanítást, másrészt azért, mert nem teljesítette másik ígéretét sem: megbukott az a kísérlete, hogy megalapozza a humán tudományokat általában. Michel Foucault tudatosan az egzisztencializmussal polemizálva

<sup>30</sup> *Le Nouvel Observateur* 1967. jan. 25–31. 115. sz. 32. o.

<sup>31</sup> J. Pouillon: *Présentation: un essai de définition. Les Temps Modernes* 1966. nov. 775. o.

<sup>32</sup> *Vö. uo.* 779. o.

világítja meg a strukturalizmus programját, mely az ő felfogásában abból áll, hogy, először, levonva az egzisztencializmusnak az antropológia kidolgozása során tanúsított tehetetlenségéből a tanulságot, azt igyekszik bebizonyítani: az ember nem lehet semmiféle filozófia és semmiféle tudományos reflexió tárgya; s, másodsor, az egzisztencializmusnak a humán tudományok megalapozásában mutatott csődjével szemben megkísérli felvázolni a humán tudományok igazi hatókörét, létük feltételeit, tudományos voltuk kritériumait: „Átéltük a kortárs filozófia, a Sartre-, a Merleau-Ponty-féle filozófia nagy korszakát, melyben egy filozófiai textusnak, egy elméleti textusnak meg kellett volna mondania végre, mi az élet, mi a halál, mi a szexualitás, létezik-e isten vagy nem, mi a szabadság, mit kell tenni a politikai életben, hogyan kell másokkal szemben viselkedni stb. Az a benyomása az embernek, hogy ennek a fajta filozófiának nincs többé helye.” Foucault ezzel a különböző területeken és szinteken folyó tudományos-elméleti tevékenységet állítja szembe: „És végül az elméleti munka ilyenfajta pluralitásában teljesedik ki egy filozófia, amely még nem találta meg az egyetlen gondolkodóját és egységes nyelvezetét.”<sup>33</sup>

Ezt a filozófust és ezt az egységes nyelvezetet természetesen a strukturalizmus ihletné... És, íme, a filozófiai problematika, sőt a filozófiai csaták kellős közepén vagyunk!

Az egzisztencializmus kudarca természetesen saját premisszáiban rejtett, hisz a „szubjektum”-ra való — történelmileg talán érthető és részint indokolt — mértéktelen és kizárólagos hivatkozással, a társadalmi kapcsolatok objektivitásának figyelmen kívül hagyásával nem lehet érdemlegesen mondani sem az emberről, sem a társadalomról, míg „az objektivált emberi kapcsolatok strukturális analízise, különösen a nyelvészetben, vitathatatlanul felfedte termékenységét, és megmutatta azt a képességét, hogy igazi tudományokat konstituáljon”.<sup>34</sup>

Az egzisztencializmus válsága persze nem pusztán azért következett be, amit a fentiekben láttunk, hanem elsősorban azért, mert a társadalmi valóság fejlődött olyan irányban, hogy nyilvánvalóvá vált e filozófia premisszáival és végkövetkeztetéseivel való összeegyeztethetatlensége. A manipulált ipari társadalom a maga valóságában kevés alapot ad a szubjektivitás dicsőítésére, de az igényei is mások. Itt meg kell különböztetni a két oldalt: tudniillik az objektivisztikus strukturalista szemlélet egyrészt egyszerűen tükrözi azt a társadalmi változást, amely az egyéni hősiességet, áldozatvállalást követelő ellenállási korszak óta bekövetkezett, s az egyén helyét, tevékenységét a struktúrái által pontosan megszabó modern franciaországi kapitalista berendezkedéshez vezetett; másrészt viszont alkalmassá is vált arra, hogy a burzsoázia manipulációs célkitűzéseit ideológiailag alátámassza.

Ugyanakkor viszont ugyanannak a társadalmi valóságnak az objektiv dialektikája egyrészt a fennálló számára (pl. a tudományos-technikai forradalom kibontakozásával), másrészt az ellene felsorakozó osztályerők részéről egyre jobban megköveteli az alkotó szubjektivitás kibontakozását is, s így nem időszerűtlenné vált, mint ahogy a strukturalizmus állítja, hanem éppen hogy egyre aktuálisabb az ember szerepét, perspektíváit nem egzisztencialista érte-

<sup>33</sup> Idézi: P. Daix: *Du structuralisme — Le divorce avec la philosophie. Les Lettres Françaises* 1968. márc. 26. 1226. sz. 6. o.

<sup>34</sup> R. Garaudy: *Structuralisme et „Mort de l'Homme”*. Id. hely 109. o.

lemben vizsgáló, hanem tudományosan megalapozott humanista gondolkodás, mely ellen a strukturalizmus teoretikusai hadakoznak. E hadakozásukban tulajdonképpen a termelőerők és a társadalom mai állapotával már összeegyeztethetetlen, anakronisztikus bázison állnak — az embernek a mechanikus gépesítés, az „extenzív iparosítás” korabeli helyzetét ideologizálják meg. Teljes joggal mondja Garaudy: „Önök már a múlt emberei. Az embernek egy olyan helyzete alapján teoretizálnak, mely a XIX. században s a XX. század elején uralkodott.”<sup>35</sup>

A szubjektív oldal szerepét tagadó, de legalábbis tudományos elemzésre való alkalmatlanságát hirdető „elméleti antihumanizmus” Nietzsche-től és Freudtól is kap bátorítást: „Talán Nietzsche kísérletében kell látnunk az első erőfeszítést az antropológia gyökerének kitépésére, aminek a modern gondolat kétségkívül szenteli magát . . . Nietzsche megtalálta azt a pontot, ahol az ember és isten egymáshoz tartoznak, s az utóbbinak halála az előbbi eltűnésével szinonim, és ahol az Übermensch ígérete az ember halálával fenyeget. Amiben Nietzsche, a jövőt egyszerre mint esélyt és feladatot hirdetve, kijelöli azt a küszöböt, ahonnan a modern filozófia újra kezdhet gondolkodni.”<sup>36</sup>

A Freudra való hivatkozás elsősorban Lacan strukturalista pszichoanalízisében nyilvánvaló, de a „tudattalan” fogalmának Lévi—Straussnál megfigyelhető — a szubjektív oldal szerepe vizsgálatának feleslegessé tételére irányuló, a tudományos elemzésre alkalmas objektivitással szinonim — használata is releváns ebből a szempontból. A pszichoanalízis azért termékenyítheti meg a mai strukturalizmust, mert azt vallja, hogy az egyén pszichikai élete kisiklik a tudatos ellenőrzés alól, s így „a tradicionális értelemben vett racionális és morális ember, aki felelős gondolataiért és tetteiért, fikció, . . . az embert nem lehet a 'szubjektum', hanem csakis a 'struktúra' terminusaival definiálni”.<sup>37</sup>

A szavak és a dolgok, Michel Foucault 1966-ban megjelent, rendkívüli vitákat kavaro s kétségtelenül figyelmet és elmélyült tanulmányozást igénylő könyve, mely a „humán tudományok archeológiáját” kívánja adni, az összes eddig jelzett problémákat magában foglalja. Megjelenik itt a strukturalizmus mint módszer, mint tudományelmélet, mint ismeretelmélet és mint ideológia.

Foucault szándéka az, hogy az európai gondolkodás (= tudományos gondolkodás) reneszánsztól napjainkig tartó fejlődését rekonstruálja. Központi fogalma az *episztémé*, amely nem más, mint az az ismeretelméleti diszpozíció, az a keret, mely egy adott korban megszabja a történelmileg jelentkező új ismeretek rendszerezését. Az ismeretek tartalmával szemben a priori forma, rendezési séma tehát, mely struktúrát, koherens rendszert alkot, és egy adott kor problémáit, vitáit, ismereteit egyszerre teszi lehetővé: „Ha valaki arra vállalkozik, hogy magának a tudásnak archeológiáját elemezze, akkor nem a híres vitákat kell vezérfonalul választania, . . . (hanem) a gondolkodás általános rendszerét kell rekonstruálnia, melynek hálózata, a maga pozitívításában, lehetővé teszi a szimultán és látszólag ellentétes vélemények játékát. Ez a hálózat az, amely meghatározza egy vita vagy egy probléma lehetőségét,

<sup>35</sup> Uo. 112. o.

<sup>36</sup> M. Foucault: *Les mots et les choses — Une archéologie des sciences humaines*. Éditions Gallimard, 1966. 353. o.

<sup>37</sup> R. Garaudy: *Structuralisme et „Mort de l'Homme”*. 108. o.

ez az, ami a tudás történetiségének hordozója.”<sup>38</sup> Ez a „szükségyszerű, egységes hálózat” az, ami „lehetővé tette azokat az individualitásokat, melyeket Hobbes-nak vagy Berkeley-nek, vagy Hume-nak, vagy Condillac-nak nevezünk”. (77. o.)

Az episztémé fogalmának megalkotásában a strukturálisan felfogott nyelv szolgál modellül: az episztémében az egyes terminusokat — legyenek egyéniék vagy tudományos elméletek, nézetek vagy elképzelések stb. — megfelelő korreláció-hálózatba foglaló rendszer, nem pedig a terminusok *mibenléte* a lényeges. Az episztémé szinkronikus rendet képvisel, és szinkronikusan vizsgálándó. Egy adott kort egyetlen és egységes episztémé jellemez, maga a tudás története pedig nem más, mint az episztémék egymás általi felváltása. Ez a felváltás mutáció révén következik be, és gyökeres diszkontinuitást jelent. Foucault felteszi a kérdést, minek tulajdonítható egy ilyen mutáció, de végső soron nem felel, s így ismét feltárul előttünk a strukturalizmusnak a történelemmel, a történelem diakroniájával való konfliktusa: „Honnan jön az episztémológiai diszpozícióknak ez a váratlan mozgása? . . . Milyen eseménynek vagy milyen törvényeknek engedelmesskednek ezek a mutációk . . . ?” (229. o.) — hangzanak a kérdések. S a felelet: „A tudás archeológiája számára ez a kontinuitások mappáján mutatkozó mély nyílás; ha pontosan kell elemezni, nem ’magyarázható’, s nem is foglalható össze egyetlen szóban. Ez egy radikális esemény, mely a tudás egész látható felszínén szétterjed, s amelynek lépésről lépésre követhetők a jelei, megrázkódtatásai, hatásai. Csak a saját története gyökeréig hatoló gondolat alapozhatja meg kétségtelenül, hogy mi volt őbenne ennek az eseménynek egyetlen igazsága.” (229–230. o.)

Foucault tehát az episztémé rendszerén belül marad, nem is igyekszik a struktúrán kívüli tényezőkhöz, pl. a társadalmi változásokhoz fordulni magyarázó elvért, de még azt is elutasítja, hogy az új ismeretek, az új felfedezések feszítik szét a régi episztémológiai struktúra kereteit: „hiba lenne ezt a mutációt az eddig ismeretlen objektumok felfedezésének tulajdonítani. Az, ami megváltozott, maga a tudás mint a megismerő szubjektum és a megismerés tárgya előzetes és osztatlan létezési módja.” (264. o.) A struktúra lesz önmaga magyarázó elve: az episztémé, mint egy adott kor „gondolkodásának” törvénye, függetlenül a társadalomtól, a történelemtől, vagyis a társadalomban tevékenykedő és megismerő szubjektumoktól, önmagában rejtő változásainak is „egyetlen igazságát”, s így véleményünk szerint a „korszellem” romantikus-irracionalista képzetének lesz a strukturalizmus elveihez idomított, racionalizált változata.

A tudás archeológiájának alapfogalma önmagában ezeket a jellemzőket s ezeket a problémákat hordja. Nehéz vele kapcsolatban arról a „strukturalista materializmus”-ról beszélni, amivel Pierre Daix jellemzi többek között Foucault állítólag pusztán antropocentrizmus-ellenes törekvéseit.<sup>39</sup>

Mármost az episztémé ismeretelméletileg a fentebbiek alapján definiált fogalma hogyan válik a jelzett vállalkozás sarkkövévé?

A nyugati történelem a reneszánsz óta Foucault szerint nem más, mint három episztémé egymást követő uralma. Ezek a következők: a reneszánsz, a „klasszikus” XVII–XVIII. század és a XIX. század, „az ember

<sup>38</sup> M. Foucault: *id. mű* 89. o.

<sup>39</sup> P. Daix: *Du structuralisme II. — La mort de l'homme ou fin de l'anthropocentrisme. Les Lettres Françaises* 1968. ápr. 2. 1227. sz. 10. o.

korszaka". Ma egy új episztémé van kialakulóban, mely minden valószínűség szerint „az ember halálát” hozza abban az értelemben, hogy véget vet a XIX. századból származó antropologizmusnak és hisztoricizmusnak, s így a tudás új dimenzióit teremti meg.

Mindhárom episztémé tengelyében a nyelv áll, ti. a nyelvről való elképzelés szabja meg az egész struktúrát, azt a sémát, amelynek segítségével a világot magunknak megjelenítjük, s így a tudás többi területének rendszerbe foglalását is elvégezzük.

A reneszánszban a nyelv-teória leglényegesebb eleme, hogy a szavak és a dolgok, amelyeknek jelölésére a szavak szolgálnak, a valóság egyazon síkján helyezkednek el. Foucault hermeneutikának azon ismeretek és technikák együttesét nevezi, melyek megszólaltatják a jeleket, vagyis lehetővé teszik értelmük feltárását, szemiológián pedig azon ismeretek és technikák együttesét érti, melyek lehetővé teszik a jelek megkülönböztetését: annak definiálását, mi teszi őket egyáltalán jellé, s melyek kapcsolataik törvényei. Az így értelmezett hermeneutikát és szemiológiát a XVI. század a hasonlóság (similitude) formájában helyezte egymásra. A hasonlóság a reneszánsz episztémé központi rendező elve: a dolgok hasonlóságuk alapján kapcsolódnak össze, s így mindegyikük eleve valami másnak a jele, a dolgok jelként viselkednek, a jelek viszont dolgok. Ezért: „A szövegekhez való viszony ugyanolyan természetű, mint a dolgokhoz való viszony.” (48. o.) *Divinatio* és *eruditio* egy és ugyanazon hermeneutika formái: innen „a természet könyvében való olvasás” nagy reneszánsz metaforája. (50. o.)

A XVII. század elején kialakuló új episztémére az jellemző, hogy felbomlik a hasonlóság rendje, melyben „a jel abban a mértékben volt valaminek a jele, amilyen mértékben volt majdnem ugyanaz a dolog, mint amit jelölt” (78. o.), s helyébe a valószínűség, az analízis, a kombinatorika lép. A dolgok és jelek elválnak egymástól: központi rendező elvvé a reprezentáció, az ábrázolás válik. Ettől kezdve alakul ki a jel duális képze, a jelnek a signifiant és signifié (jelentő és jelentett) viszonyaként való értelmezése, mely nem kötődhet a hasonlóság, hanem csakis a reprezentáció elméletéhez. A klasszikus episztémé egy *mathészisz*, egy *taxinomia* és egy *genetikus analízis* artikulált rendszere. A *mathészisz*, mely az egyenlőséget tárgyalja, az igazságokról való tudás, a *taxinomia* pedig, mely az azonosságokat és a különbségeket tárgyalva az artikulációk és osztályok tudományaként lép fel, a létezőkről való tudás. A *genezis* a taxinomián belül helyezkedik el, melynek az idő síkjára vetített analogonjaként a rend konstitúcióját vizsgálja. A taxinomia a mathészisszel szemben ontológia, a genezis elméletével szemben pedig szemiológia, s a felsorolásban nem véletlenül foglal helyet középen, hisz a klasszikus kor tudásának mindhárom területén, a *nyelv*, a *természettörténet* és a „*gazdagság elemzése*” területén is a centrumban van.

Foucault a továbbiakban e három területet vizsgálja a nyelvből kiindulva, ugyanis véleménye szerint a nyelv funkcióinak, úgy ahogy őket a klasszikus kor megállapítja, a „gazdagság elemzése” és a természet-történet területein is megvannak a maguk analogonjai. Mert: „A gazdagság elemzése ugyanannak a konfigurációnak engedelmeskedik, mint a természet-történet és az általános grammatika.” (214. o.) „A természet-történet rendszerének és a pénz vagy a kereskedelem elméletének ugyanazok a feltételei, mint magának a nyelvnek.” (216. o.) A nyelv funkciói a következők: 1. *attribúció* (az ige mondatalkotó funkciója), 2. *artikuláció* (a névszóknek a valóságot tagoló funkciója), 3. *deszigná-*

*ció* (a nyelv eredetileg pusztá megjelölés volt, tehát ennek az eredetnek a kutatásáról van szó, ami persze nem helyezi a nyelvet egy történelmi dimenzióba), s végül, 4. *deriváció* (az eredetileg pusztá nevekből és megjelölésekből álló nyelv eltávolodott eredeti állapotától, tehát e pont a modifikációk feltárását jelenti, melyek semmi szabályt nem mutatnak, s mindig külső hatásra történnek). E négy funkció felírható egy négyszög négy csúcsaként, s a négy csúcsához hozzárendelhetők a nyelv, a természettörténet és a „gazdagság elemzésének” a megfelelő területei: 1. igék; a létezők látható megjelenései; a szükségletek tárgyai; 2. névszók; leírás; csere; 3. primitív nevek; a fajok megjelölése; pénzbeli fizetség; 4. trópusok (szóképek); a létezők közelsége; forgalom és kereskedelem. Az attribúció és artikuláció közti szakaszon helyezkedik el még a nyelv szempontjából az *ars combinatoria*, a természettörténet szempontjából a *létezők struktúrája*, a „gazdagság elemzése” szempontjából pedig a *dolgok értéke*, s, végül, a deszignáció és deriváció közti szakaszon az *enciklopédiákat, faji tulajdonságokat*, illetve az *árak árát* látjuk.

Ezt a mindenestre imponáló építményt Foucault nagy erudícióra valló tényanyaggal tölti ki, persze nem kerülheti el az adatok önkényes csoportosítását, s azokat a torzításokat, melyek közvetlenül együtt járnak a tények sémába gyömöszölésével. De e kérdések vizsgálata a szaktudósokra tartozik.<sup>40</sup>

A klasszikus episztémé felbomlása és a XIX. századi episztemológiai struktúra közötti átmeneti időszakot 1775 és 1825 közé teszi. A lényeges változás az, hogy Lamarck óta a létezők reprezentációja már nem a látható tulajdonságok alapján történik, s így egyáltalán megszűnik a reprezentáció, a rend eszméjének egyeduralma. (Míg a XVIII. században a látható struktúrák összehasonlítása s homogén elemek egymásra vonatkoztatása volt az osztályozás alapja, ezután „Az osztályozás nem a látható önmagára vonatkoztatása lesz, egyik elemére hárítva a többi reprezentálását, hanem a láthatónak a láthatatlanra való visszavezetése.” (242. o.) Ez a tudás mindhárom területének átalakulásához vezet, ugyanis megjelennek azok a fogalmak, melyek a gazdasági tevékenység, a természettörténet és a nyelv felszíne alatti, mélyebb struktúrákat jelölik, s a politikai gazdaságtan, a biológia és a filológia kialakulását eredményezik. *Munka, élet, nyelv* — ezek a fogalmak jelölik az új episztémé három nagy területét, s Ricardo, Cuvier, Bopp művei jelzik e fordulatot. Lényegesen megváltozik a „nyelvi négyszög”: 1. az attribúció a *nyelv belső elemzésévé*; 2. az artikuláció a *belső variációk* tanulmányozásává; 3. a deszignáció a *tövek elméletévé*; 4. a deriváció pedig a *nyelvrokonság elméletévé* válik. E négy nyelvi funkciónak a politikai gazdaságtan és a természettörténet (biológia) területén meglevő analogonjai is átalakulnak. Az attribúció és artikuláció vonalán helyezkedik el az új filozófiai mező, melynek fő kérdése az ontológia és logika viszonya, s reflexiók formája a formalizáció, míg a deriváció és deszignáció vonalán megnyílik a történelem dimenziója, mely az új filozófiai reflexió másik nagy formáját, az interpretációt hívja életre, hogy így megszülessen a deduktív és empirikus tudományok, a formális és transzcendentális alapja közötti viszony problémája. „Interpretálni és formalizálni — ez korunkban az analízis két formája.” (312. o.) Innen többek között a XIX. század kettős menete: egyrészt a gondolkodás formalizálása, másrészt a tudatalatti felfedezése — Russell és Freud felé. Az élet, a nyelv és a politikai gazdaság-

<sup>40</sup> Foucault könyvének szakmai jellegű kritikájával kapcsolatban l. *Entretien sur Foucault. La Pensée* 1968. febr. 137. sz. 3–38. o.

tan tudományainak új pozitivitásai megfelelnek egy transzcendentális filozófia bevezetésének, ami az episztémé szerkezeti változásában a legnagyobb jelentőségű, mert helyet ad az antropológiának. Hisz „lehetetlen transzcendentális értelmet adni az empirikus tartalmaknak anélkül, hogy ne helyeznénk őket egy konstituáló szubjektivitás oldalára, és ne adnánk helyet . . . egy antropológiának”. (261. o.)

Így jut el Foucault oda, hogy miután példát is mutatott a strukturalizmus alkalmazására, s a tudás különböző területeinek összefüggéseit, átalakulásuk izomorf voltát is feltárta, legradikálisabb következtetéseit vonja le. Mielőtt ezekre rátérnénk, szükséges néhány megjegyzés az eddig ismertetett gondolatmenetre vonatkozólag.

Mindenekelőtt nem lehet tagadni, hogy annak kutatása, mi tesz lehetővé egy bizonyos episztemológiai struktúrát, teljesen jogos. Maga az a gondolat, hogy egy meghatározott korban az ismeretek különböző területei összefüggnek, s a különböző tudományokban kifejezésre jutó alapelvek legalábbis megközelítőleg azonosak, szintén jogos. Hisz magának a filozófiának volt mindig egyik funkciója, hogy ezeket az alapelveket szolgáltatssa s megeremtsa a tudás egységét. De annak, hogy milyen alapelvek alapján szerveződik meg ez az egység, amely az absztrakció bizonyos szintjén valóban tekinthető koherens struktúrának, megvannak az egyébként szétválaszthatatlan társadalmi és ismeretelméleti feltételei.

A *társadalmi feltételekről* szó sem esik. Foucault ebből a szempontból hátrányban van azokkal a strukturalistákkal (pl. *Godelier*-vel) szemben, akik magát a társadalom egészét tekintik kiinduló alapnak, s ezen belül vetik fel a struktúrát alkotó különböző szférák összefüggésének kérdését, s így legalább azt elkerülik, hogy az egyes szférákat, pl. az ideológiát, önmagukból magyarázzák. Hogy Foucault mennyire idegenkedik a társadalmi struktúra változásaira mint magyarázó elvre való hivatkozástól, legyenek elegendők a következő példák. Teljesen helytálló, hogy a XVIII. század végén (az ő megjelölése szerint 1775 és 1825 között) mélyreható átalakulás következett be az ismeretek rendszerében, de ebben a félévszázadban lezajlott két világtörténelmi kihatású társadalmi, illetve politikai folyamat, ami az episztémére sem maradhatott hatás nélkül: az ipari forradalom és a francia forradalom. Foucault egyikről sem szól. Így természetes, hogy az episztémében szintén bekövetkezett „mutációt” „alapelvében olyan rejtélyes diszkontinuitás”-nak kell meghatároznia, mint „a Paracelsus köreit a carteziánus rendtől elválasztót”. (229. o.) Nem hisszük, hogy vulgarizálás lenne, ha akár a technikai fejlődésnek, akár a társadalmi struktúra olyan viharos változásának, mint a francia forradalom, az ismeretek fejlődésére s akár szerkezeti átalakulására gyakorolt hatását elismerjük. Foucault-tól legalább az előbbire való hivatkozást elvárnánk, hisz könyvének címében ott szerepelnek a *dolgok*. A dolgokról azonban igen kevés szó esik, s a technikai eszközök közül a XVII. századdal kapcsolatban egyedül a mikroszkópot említi.

A tudomány fejlődésének belső logikájából adódó bizonyos *ismeretelméleti feltételeket* viszont érint. Abból, ahogy a nyelvet központba állítja, kiolvasható az a gondolat, hogy egy meghatározott kor ismereteinek egységét s egyes szaktudományos területek rendszerezését a kor vezető tudományából kiindulva teremtik meg, illetve hajtják végre. Kérdés viszont, hogy a klasszikus episztémé — egyébként sok jó leírást tartalmazó — magyarázatához szükség van-e a „nyelvi négyszög” rigorózus elméletéhez, s nem kellene-e annál a hagyomá-

nyos, bár kevésbé látványos elméletnél maradni, mely a kor vezető s így a többi tudományra is eldöntő hatást gyakorló tudományának a mechanikát ismeri el. Ami annál is inkább plauzibilis, mert összeköthető a kor polgári fejlődéséből származó reális társadalmi igényeket (hajózás, manufaktúra-ipar stb.) feltáró magyarázatokkal.

Főleg a klasszikus episztémé tárgyalásával kapcsolatban további kifogások is felvethetők. Elismernék, hogy a XVII – XVIII. század episztemológiai szempontból egységet képez, de igazat adhatunk-e Foucault-nak abban, hogy ez szinkronikus egység, vagyis tárgyalásánál a belső változások sora, mondjuk a Descartes-tól Rousseau-ig haladó fejlődési vonal, figyelmen kívül hagyható? Feltűnő továbbá, hogy amennyire kerüli a „hagyományos magyarázatokat”, igyekezve mindenáron új konstrukciókat alkotni, annyira kerüli „a hagyományos nagy neveket” is: Hegelről – akinek tevékenysége teljesen beleillik az 1775 és 1825 közé helyezett episztemológiai mutációba, amely utat nyitott nemcsak a hisztoricizmusnak, az antropológiának, hanem a dialektikának is – kevés szó esik, akárcsak Marxról. A Marxról és a marxizmusról (amelyet az antropologikus korszak tipikus megjelenésének tart) tett kevés megjegyzésére a későbbiek során térünk ki.

Említettük, hogy miután a XIX. század elején született korszakot a „történelem”, „az ember korszakának” definiálta, Foucault eljut legradikálisabb következtetéséig. Mindenekelőtt megállapítja, „A XVIII. század vége előtt nem létezett az ember, . . . nem volt az emberről mint olyanról episztemológiai tudat.” Ebben a megállapításban nem zavarja, hogy Montesquieu, Voltaire, Diderot, Helvetius bőséges ellenérvet kínálhat, hiszen „maga az emberi természet fogalma és az a mód, ahogyan funkcionált, kizárta, hogy létezzen az emberről egy klasszikus tudomány”. (319. o.) De miközben a természettörténetből *biológia*, a „gazdagság elemzéséből” *politikai gazdaságtan*, s a nyelvről való klasszikus reflexióból *filológia* lett, megjelent a *munka*, az *élet* és a *nyelv* által jellemzett ember a maga kétértelmű pozíciójában: mint a tudás tárgya és alapja, s mint „empirico-transzcendentális doublet”. Léte (=tudás tárgyaként való léte) e megkettőződésében rejlik, s a kanti kérdésfeltevésre vezethető vissza. E megkettőződés párhuzamos a pozitivistikus és eszkatalogikus gondolkodás (amelynek egyik formája a marxizmus), valamint a köztük hídhat kereső fenomenológiai típusú reflexiók vitájával és egymásra utaltságával („Comte és Marx archeológiailag elválaszthatatlanok: . . . az ember egyszerre jelenik meg, mint egy visszavezetett és mint egy ígért igazság.” – 331. o.). De további kettősségek is adódnak: ilyen a véges egyéni tapasztalat és a történelem végtelen távlata: vagy a Cogito és a „nem gondolt” közötti oppozíció („Ahogy az ember megjelent, nem rajzolhatta meg magát mint konfigurációt az episztémében anélkül, hogy ugyanakkor önmagában és önmagán kívül ne fedett volna fel . . . egy éjszakai részt, . . . egy 'nem gondolt'-at”. 337. o.) Ez utóbbi kettősség Hegelnél a Für Sich és An Sich szembeállításában jelenik meg. A „nem gondolt”-nak Hegelnél megfelel az An Sich, Marxnál az elidegenedett ember, Schopenhauernél az Unbewusstes, Husserlnél az implicit vagy inaktuális. Mármint az egész modern gondolkodást az a törekvés hatja át, hogy áthidalja ezeket az oppozíciókat: hogy gondolja a nem gondoltat (a Für Sich formájában gondolja az An Sich tartalmait), hogy megszüntesse az elidegenedést („összebékítve az embert saját lényegével” – 338. o.) stb. Ha az eddig felsorolt kettősségekhez – 1. *véges-végtelen*; 2. *empirikus-transzcendentális*; 3. *Cogito-nem gondolt* – hozzácsatoljuk az *ember származásának* tanát, megkap-

juk a modern „antropológiai négyszöget”, mely a klasszikus kor „nyelvi négyszögének” felel meg, ugyanis ennek felbomlásából született. „Ezek után érthető — mondja Foucault —, hogy összeegyeztethetetlen a klasszikus nyelv (discours) léte . . . és az ember léte, ahogy az a modern gondolkodásban van adva; olyasmi, mint az ember létformájának analitikája, csak akkor vált lehetővé, amikor felbomlott az ábrázoló nyelv elemzése.” 349. o.)

Ezzel a megállapítással már Foucault mondanivalójának közvetlenül ideológiai tartalmára tértünk át. Mielőtt azonban ezt elemeznénk, ismét meg kell állnunk. A fentebbi fejtegetésekben megint csak keverednek a ragyogóan elemzett részösszefüggések és a mesterkélt konstrukció. Csak megszorítással igaz az, hogy „a XVIII. század vége előtt nem létezett az ember” — az ellenkezőjének bizonyítására Garaudy joggal hivatkozik már Augustinusra is.<sup>41</sup> De ha teszünk egy igen jelentős megszorítást, igazat kell adnunk Foucault-nak. Abban az értelemben, ahogy a XIX. században, a polgári társadalmi viszonyok megszilárdulása és a klasszikus német filozófia, majd a marxizmus korszakában megjelent, korábban valóban nem létezett az ember. Csakhogy ez nem pusztán episztemológiaiailag van így, hanem *társadalomontológiai* is. Az, hogy az ember megjelent mint a reflexió tárgya, mint az episztémé alkotóeleme, az ember helyzetében bekövetkezett reális változás tükrözi. Ez az értelme a marxi elemzésnek, mely megmutatja: az emberi szubjektum az individualitás értelmében világtörténelmi fejlődés eredménye: „Az ember csak a történeti folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg mint *faji lény, törzsi lény, társas állat* jelenik meg . . . Ennek az elkülönülésnek egyik fő eszköze maga a csere.”<sup>42</sup> Nos, e folyamat az elidegenedés jelenségével összefonódva a kapitalizmusban fejeződik be teljesen. Gyakorlatban a francia forradalom, elméletben a klasszikus német filozófia vonja le belőle a konzekvenciákat. Tehát eredendően nem az episztémé rejtélyes változása, hanem a történelmi realitás ad teret az emberről való filozófiai reflexiónak (amihez persze a klasszikus episztémé kereteinek is át kell alakulniok). Abban igaza van Foucault-nak, hogy a francia felvilágosodás még nem tekinthető ilyen filozófiának, s ebben az értelemben akkor „még nem létezett az ember”, hisz a korszak mechanikus determinizmusa az embert a maga tudatával egyoldalúan a fizikaira vezette vissza, s pusztán a természet részének, a természeti törvényeknek alávetettnek fogta fel, mert nem tárta fel létének társadalmi-történelmi (transzcendentális) dimenzióit, s az ebből adódó filozófiai, ismeretelméleti, etikai következtetéseket. A társadalmi feltételek figyelmen kívül hagyásának a marxizmus értékelésére vonatkozólag Foucault rendszerében az a következménye, hogy az elidegenedés marxi elméletében az episztémé keretein belül lehetséges megoldások egyik variánsát látja csupán. Miután az elidegenedés marxi fogalmát tartalmától megfosztva a megismerés síkjára helyezi, s „az emberi lényeg elvesztésének” metafizikus képzetével hozza összefüggésbe, könnyű azon polgári antropológikus és eszkatológikus elméletekkel rokonítania a marxizmust, melyek ellen mint egy új episztémé számára alkalmatlanok ellen fellép.

Foucault művének ideológiai tartalma a modern episztémé „antropológikus előítéleteinek”, „antropológikus szendergésének” leleplezése, s egy új, antropológia nélküli, tehát ember nélküli, „tisztán tudományos” episztémé meghirdetése. Miután megállapítja, hogy a XVIII. században — amikor

<sup>41</sup> R. Garaudy: *Structuralisme et „Mort de l'Homme”*. 119. o.

<sup>42</sup> Marx: *A tőkés termelés előtti tulajdonformák*. Szikra. 1953. 31. o.

a nyelv állt a központban — nem létezett az ember, ezt olvashatjuk: „de lehetséges az is, hogy egyszer s mindenkorra *ki van zárva az a jog, hogy egyszerre gondoljuk el a nyelv létét és az ember létét*” (kiemelés — K. J.). A nyelv és az ember között választani kell: „Talán ebben gyökrekezik korunk legfontosabb filozófiai választása” — mondja. Még nem dőlt el, milyen úton haladunk tovább, de: „Az egyetlen dolog, amit jelenleg biztosan tudunk, az az, hogy a nyugati kultúrában az ember léte és a nyelv léte sohasem lehetett meg együtt, . . . összeegyeztethetetlenségük gondolkodásunk egyik alapvető vonása volt.” (350. o., Kiemelés — K. J.)

A nyelv létén — az előbbiekből világos — a világot An Sich szemlélő, „az ember lététől” eltekintő egzakt-tudományos gondolkodást; az ember létén pedig „az életproblémákat” középpontba helyező, antropologikus, világnézeti gondolkodást érti. S bár nem egészen abban az értelemben, ahogy gondolja, a két oldal összeegyeztethetetlenségével alapvető igazságot mond ki. Tudniillik amit mond, *maradéktalanul igaz a polgári gondolkodásra. A polgári gondolkodáson belül fennáll a két alternatíva közötti választás kényszere, érvényes a kizáró vagy-vagy. „Tudományfilozófia” és „világnézeti” filozófia nem férnek meg egymás mellett egy rendszeren belül.* A mai pozitivizmus elutasítja a „világnézeti”, a „metafizikai” kérdéseket mint értelmetleneket (ez onnan adódik, hogy a polgári társadalomnak szüksége van a tudományok fejlesztésére, de a tudományosságból szükségszerűen adódó világnézeti következtetésekre nem); s az irracionalista életfilozófiák, köztük az egzisztencializmus, elutasítják a tudományosságot, maguk is elvitatva „azt a lehetőséget, hogy a filozófia kérdései, az életproblémák” bármiféle módon megközelíthetők lennének”.<sup>43</sup> (Ami onnan adódik, hogy a modern polgári társadalomnak azért szüksége van világnézetre, *de az általa megkívánt világnézet összeegyeztethetetlen a tudományokkal.*) A két pólus időben, persze, nem korszakolható úgy, ahogy Foucault teszi, hiszen a polgári filozófia e két alapvető típusa egymás mellett él: „A neopozitivizmus és az életfilozófiák, a ma életfilozófiája, az egzisztencializmus is szervesen kiegészíti egymást.”<sup>44</sup>

Amikor igazat adunk Foucault-nak abban, hogy „a nyelv és az ember léte” a polgári filozófiai gondolkodáson belül összeegyeztethetetlen, rá kell mutatnunk arra, hogy a marxizmus, amelyben Foucault az „eszkatologikus”, az „antropologikus” eszmekör egyik változatát látja csupán, együtt tartalmazza a kettőt, sőt az a megkülönböztető jegye, hogy „együtt gondolja el” a „nyelv létét” és az „ember létét”. Ez azt jelenti, hogy *egységet alkot benne tudományosság és világnézet, objektív világszemlélet és humanizmus.* De a marxizmusnak ezt az egységét nemcsak Foucault teszi kétségesé, hanem egyes marxista gondolkodók, például Althusser is, aki a „nyelv” és „az ember” létének összeegyeztethetetlenségét a tudomány és ideológia szembeállításának formájában vallja. Érdemes erre néhány szóval utalni, hisz itt világgossá válik, hogy a strukturalizmus alapelveinek érvényesítése a marxizmuson belül milyen következményekkel jár. Ahhoz, hogy az emberről való tudományos reflexió jogosságát és lehetőségét tagadhassa, Althussernek és iskolájának (ld.: a *Lire le Capital* két kötetét) mindenekelőtt a marxi életmű egységét kell megkérdőjeleznie. Ezek szerint a marxi életműben két „diskurzus” különböztethető meg: egy humanista, antropologikus, *vagyis ideologikus*, nem-

<sup>43</sup> Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány.* Akadémiai Kiadó, 1968. 12. o.

<sup>44</sup> Uo.

tudományos, pszeudo-filozófiai (*Gazdasági-filozófiai kéziratok*) és egy tudományos (*A tőke*). Az előbbi a „lényeg”, „szubjektum”, „értelem”, „történelem”, „finalitás” terminusokban, az utóbbi pedig az absztrakt fogalmak, az „objektum”, „forma”, „struktúra” stb. terminusaiban fejeződik ki. A marxista filozófia eredetének csak ez az utóbbi tekinthető. Míg az elmúlt évek nemzetközi elidegenedés-vitájának egyik eredménye épp a marxi életmű egységének, folyamatosságának leszögezése volt, addig az althusseri iskola, mint látjuk — egy olyan határvonalat húzva, mely fentebbi elemzésünk szerint a polgári filozófiák két típusát választja el egymástól —, változatlanul fenntartja, hogy az ifjú és az érett Marx tanítása között *elvi* szakadék húzódik. Nem lehet vitatni, hogy a marxizmus alapműve a *Tőke* s forrása az érett Marx, de — mint sokan kimutatták — ez nem jelenti azt, hogy a fiatalkori művek merőben más dimenzióban helyezkednek el (hogy a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* humanizmusában — mint Rancier, az egyik Althusser-tanítvány írja — a kanti idealizmus történelmi és társadalmi síkon való általánosítását kell látnunk; hisz az érett marxizmusnak az lesz a specifikuma többek között, hogy a materializmus és dialektika következetes kidolgozásával a kezdetben valóban elvont, idealisztikus humanizmust helyezi tudományos alapra). „A marxizmus antihumanizmus és antihisztoricizmus”<sup>45</sup> — ebben foglalható össze az althusseri iskola álláspontja, ami ellentétes Foucault-val a marxizmus megítélését illetőleg, de egyezik a tudományosság kritériumait és a modern filozófiával szemben támasztott bizonyos igényeket illetőleg. Figyelemre méltó, hogy Jean Conilh, az *Esprit* idézett különszámában Althusser érdeméül tudja be annak megmutatását, hogy „ha a marxizmus teljes szigorúságú tudományos elmélet, nem ad helyt olyan ontológia és humanizmus kibontakozásának, ... mely egy ideologikus perspektívában születik”.<sup>46</sup> Conilh felteszi ugyan a kérdést, „nem a marxista diskurzus specifikuma-e, hogy fenntartja ezt a kettős igényt”,<sup>47</sup> de, Althussert idézve, azonnal hozzáteszi: ha így olvassák Marxot — és sokan olvassák így —, ez mindenképpen a marxizmus tudományosságának kárára történik.

A mondottak persze nem azt jelentik, hogy Althusser elméleti tevékenységének — magának az ideológia fogalmának tisztázása körül is — nincs nagyon sok olyan oldala, mely felhasználható a marxizmus továbbfejlesztése terén, de most természetsszerűleg csak ezt a problémát jelezhattük, mely közvetlenül a strukturalizmus ideológiájával kapcsolatos, s ennek további megvilágítását tette lehetővé.

Visszatérve Foucault-ra meg kell állapítanunk, polémiája nem nélkülöz bizonyos agresszivitást sem. Kant három kritikai kérdése óta, melyhez — mint mondja — negyedikként logikusan csatlakozik a „Mi az ember?”, a filozófia a dogmatizmus álma helyett az antropológia álmát alussza. Hogy a gondolkodást felébresszük és igazi lehetőségei kiteljesítésére szólítsuk, „alapjáig le kell rombolni az antropológiai négyyszöget”, „egy megtisztított ontológiát kell találni”, és „forgalmon kívül kell helyezni a pszichologizmus és hisztoricizmus mellett az antropológiai előítéletek minden formáját”. „Mindazoknak — mondja Foucault —, akik még az emberről akarnak beszélni, az ember uralmáról vagy felszabadításáról (kiemelés — K. J.), mindazoknak,

<sup>45</sup> *Lire le Capital II.* Maspéro, Paris. 73. o.

<sup>46</sup> J. Conilh: *Lecture de Marx. Esprit* id. szám. 886. o.

<sup>47</sup> *Uo.*

akik még arról tesznek fel kérdést, mi az ember a maga lényegében, mindazoknak, akik ebből akarnak kiindulni, hogy eljussanak az igazsághoz, mindazoknak, akik minden ismeretet magának az embernek igazságaira vezetnek vissza, mindazoknak, akik nem akarnak formalizálni antropologizálás nélkül, akik nem akarnak mitologizálni demisztifikálás nélkül, akik nem akarnak gondolkodni anélkül, hogy ne gondolnák: az ember az, aki gondolkodik; az... „elhibázott reflexió minden ilyen formájára csak egy filozófiai kacajjal válaszolhatunk.” (353—54. o.)

Az idézett gondolat sor elemzésével összefoglalhatjuk, mit vélünk leszűrni eddigi fejtegetéseinkből, ti. megtaláljuk benne azt, ami helyes törekvésként, s azt, ami túlzásként és mesterkéltné konstrukcióként, vagy esetleg nyílt reakciós vonásként értékelhető a strukturalista ideológia Foucault-féle változatában.

1. Mindazokkal, akik „az emberből akarnak kiindulni, hogy eljussanak az igazsághoz”, tehát az egzisztencialista antropológiával szemben; és mindazokkal, „akik minden igazságot az ember igazságára vezetnek vissza”, tehát a szubjektív idealista filozófia és ismeretelmélet minden válfajával szemben, jogos „a filozófiai nevetés”. Ennyiben a strukturalista program helyeselhető.

Annyiban is helyeselhető, hogy javasolja a humán tudományok azon kétértelműségének megszüntetését, mely abból adódik, hogy a megfigyelés alanya és tárgya azonos. A szaktudományok (nyelvészet, szociológia, politikai gazdaságtan, pszichológia stb.) tehát jogos absztrakciót hajtanak végre, amikor eltekintenek az embertől (ami azt jelenti, hogy tárgyakat objektumnak, nem pedig szubjektumnak fogják fel). A gondolkodás törvényeinek vizsgálatakor a logika így tekinthet el attól, hogy „az ember az, aki gondolkodik”, ahogy Lévi—Strauss is nem azt akarja megmutatni, „hogyan gondolják el az emberek a mítoszokat, hanem azt, hogyan gondolódnak el a mítoszok az emberekben, akár akarataik ellenére is”.<sup>48</sup>

2. Az egyes szaktudományoknak azonban különböző a helyzetük: *különböző mértékben vonatkoztathatnak el az embertől*. Az *etnológia*, amely a természeti népek életét kutatja, ebből a szempontból pl. előnyös helyzetben van. Ez az absztrakció itt azért jogos, mert az általa tanulmányozott közösségek *természeta*da, tehát nem történelmileg alakult, „csinált” közösségek. Az ember itt még „faji lény, törzsi lény, társas állat”, tehát nem individualitás. „Szubjektív tényezőkről” a szó szoros értelmében alig lehet beszélni, az objektív struktúrák szerepe ezért elsőprő.

3. A szaktudományok jogos absztrakciója azonban megszünteti a társadalom konkrét totalitását, s ezt a *filozófiai reflexiónak kell helyreállítania*. *E reflexió már egyáltalán nem tekinthet el az embertől*. Ez az, amit a strukturalizmus — Foucault, és hozzá hasonlóan Lévi—Strauss is, amikor általános jellegű megállapításokat tesz — már, teljesen hibásan, nem vesz figyelembe.

A marxizmus ezzel szemben a társadalmi valóság egésze értelmezésében központi szerepet tulajdonít a *praxis* fogalmának, mely kifejezi, hogy a társadalmi valóság a *szubjektív és objektív oldal, az objektiváció és „elsajátítás” folyamatának egysége*. E síkon helyezkednek el az *elidegenedés* és az *emberi szabadság* „metafizikai” problémái. A forradalmi gyakorlat elméletéből adódik továbbá annak elismerése, hogy az ember *valóság-teremtő* lény, s ebből szinkronia és diakronia, *struktúra és történelem konfliktusának feloldása*.

<sup>48</sup> Idézi: Miklós Pál: *id. cikk* 15. o.

4. A strukturalizmus, amikor az ember kirekesztését a filozófiai reflexió szintjére is kiterjeszti, *elvileg* nem tud magyarázatot adni az egyik struktúráról a másik struktúrára való átmenetre, a történelemre. Így Foucault sem tudja magyarázni az episztemológiai mutációkat (s Godelier „strukturális dia-kroniá”-ja is elhibázott).

5. Ugyanakkor a társadalom holt, absztrakt, egymástól elvileg különböző szférákra esik szét, így a strukturalizmus a *dialektikával és a materializmussal is ellentétbe keveredik. Foucault episzteméje független minden más struktúrától, mert önmaga magyarázó elvévé válik.* Ez nem más, mint a *társadalmi tudat objektív idealisztikus hiposztazálása.* A teremtő-, a mozgatóerő az objektíválódott struktúra, nem pedig az emberi tevékenység (termelő tevékenység, ideológiai tevékenység stb.) oldalán van. Egyet lehet érteni Garaudy kritikájával: „... ha teljesen jogos is, hogy feltételeiktől és történelmüktől ideiglenesen eltekintve magukban vizsgálják a történelmi rendszereket, az intézményrendszereket, az alkotásokat vagy hiedelmeket, nem jogos, hogy az ember tanulmányozását redukálják az ember műveinek tanulmányozására. Hacsak nem az embert látjuk a maga objektívációjában.”<sup>49</sup>

6. Alá kell húzni a fentebbi Foucault-idézetnek azt a momentumát, mely nem pusztán elméletileg téves, hanem akarva-akaratlanul reakciós álláspontra utal: „filozófiai nevetéssel” felel „az ember uralmát és felszabadítását” sürgetőknek is. *A munkásmozgalom és a marxizmus gyakorlati és elméleti célkitűzésének tagadása ez, amely célkitűzés nem más, mint az ember felszabadításának, az ember természet fölötti és önmaga társadalmi erői fölötti uralmának programja.*

7. Tehát újra, nyomatékosan leszögezhetjük, hogy a strukturalizmus *filozófiai áramlat*

a) *objektíve is*, mert kapcsolatos

— a *humanizmus* kérdésével,

— a *szubjektív-objektív*, illetve *szubjektivizmus* — *objektivizmus* problémájával (ahol is az antihumanizmusból adódó szélsőséges *objektivizmus* jellemzi),

— a *dialektika* és *metafizika* közötti, valamint

— a *materializmus* és *idealizmus* közötti vitával (l. Foucault-nál a társadalmi lét elsődlegességének, meghatározó voltának figyelmen kívül hagyását);

b) filozófiai áramlat *a maga szubjektív szándéka* alapján is (hisz Foucault így nyilatkozik: „A strukturalizmus nem egy új módszer, hanem a modern tudás felébredt és nyugtalan lelkiismerete.”<sup>50</sup>).

Alapvető következtetéseinket levontuk. Kiegészítésképpen reflektálunk Maurice Godelier Marx-tanulmányaira,<sup>51</sup> melyek „A tőke újraolvasása” programjának hullámába sorolhatók.

Godelier azt a kérdést teszi fel, meg lehet-e egy struktúra *kialakulását és fejlődését* magyarázni a strukturalista módszer segítségével, vagyis meg lehet-e

<sup>49</sup> R. Garaudy: *Structuralisme et „Mort de l'Homme”*. 115. o.

<sup>50</sup> M. Foucault: id. mű 221. o.

<sup>51</sup> *Remarques sur les concepts de structure et de contradiction.* Aletheia id. szám. 228—236. o.

*Système, structure et contradiction dans Le Capital.* Les Temps Modernes 246. sz. 828—864. o.

alkotni „a dialektika strukturális tudományát”.<sup>52</sup> Ezt véleménye szerint a strukturalizmusnak a marxizmussal való ötvözése lehetővé teszi, ez viszont azért lehetséges, mert Marx a társadalmat a „struktúra” terminusa segítségével írta le (infrastructures-superstructures),<sup>53</sup> s két olyan elv is megtalálható nála, amellyel „meghirdeti a modern strukturalista áramlatot”.<sup>54</sup>

1. Marx számára — állítja —, akárcsak Lévi — Strauss számára, a struktúrák nem azonosak a látható „társadalmi relációkkal”, hanem a realitás szintjét képezik, mely láthatatlan, de jelen van a látható relációk mögött. A struktúra és megjelenési módja között ellentmondás van, de a struktúra nem jelenhet meg másként, mint ahogy megjelenik. Innen van, hogy a társadalom tudományos modellje a látható felszín (szociális relációk) mögötti rejtett logikai alap ábrázolása lesz (*a rejtett struktúra metodológiai prioritása a megjelenő relációkkal szemben*).

2. A tőke egész szerkezete — véli továbbá Godelier — egyezik azzal a strukturalista elvvel, hogy a struktúra belső funkcionálásának elemzésének meg kell előznie s meg kell világítania genezisének és kifejlődésének tanulmányozását. Marx a tőke-munka viszonyban feltárja a kapitalista gazdasági szisztéma invariáns elemét. A szinkronikus invariáns, amelyet elemei meghatározott módosulásai ellenére a rendszer kötelezően újratermel, ezek szerint Marxnál is prioritással rendelkeznek a diakronikus fejlődéssel szemben. (A Tőkében az eredeti tőkefelhalmozás bemutatására csak a strukturális elemzés után kerül sor.)

Mármost hogyan magyarázható a fejlődés, a változás ténye? — teszi fel Godelier is a kérdést. Mindenekelőtt — mondja — figyelembe kell venni, hogy Marx egy adott rendszer keletkezését, kifejlődését, szétbomlását strukturális terminusokban írja le. Ez éppen a strukturális diakronia tudománya, melynek középpontjában az *ellentmondás* fogalma áll.

Azt, hogy Godelier hogyan értelmezi a marxi ellentmondás-fogalmat, s ezt az értelmezést miképp használja fel a termelési mód strukturalista interpretációjának alátámasztására, *Strukturális módszer és dialektikus módszer* c. már említett kitűnő cikkében részletesen ismerteti és megfelelő módon bírálja Lucien Sève. E kérdésre ezért felesleges kitérnünk. Ehelyütt csak arra utalunk, hogy Godelier a termelési módot *két egymásra visszavezethetetlen struktúra* (a termelőerők és termelési viszonyok struktúrája) kombinációjának fogja fel. Ezzel éri el (a marxi ellentmondás-fogalom eltorzítása mellett), hogy a fejlődés magyarázatában összhangban maradjon a strukturalizmus olyan elveivel, mint *a szinkronia és a diakronia szembeállítása, a szinkronia prioritása és a struktúra invarianciája*.

Felfogásából következik — és témánk szempontjából ez a legérdekesebb —, hogy Godelier a termelési mód fogalmát az emberre való legcsekélyebb hivatkozás nélkül elemzi, ami megfelel éppen a strukturalizmus követelte „elméleti antihumanizmusnak”. Szimptomatikus, hogy ehhez neki is a *tudomány és ideológia* Althussernél már látott szembeállításából s abból a premiszszából kell kiindulnia, hogy az ifjú és az érett Marx között áthidalhatatlan szakadék van: „A tőkében a kapitalista rendszer ellentmondásainak elemzésével a politikai gazdaságtan radikálisan szakít mindenfajta ideológiával, és

<sup>52</sup> *Aletheia* id. szám, 228. o.

<sup>53</sup> Alap és felépítmény franciául: infrastructure, ill. superstructure.

<sup>54</sup> *Les Temps Modernes* 246. sz. 832. o.

*Marxnak semmi köze az ifjú Marxhoz.*" (Kiemelés — K. J.) „Marx elemzése tehát a szocializmus felsőbbrendűségének mindenfajta humanista igazolását visszautasítja.”<sup>55</sup>

Godelier egész elképzelése (tehát „a dialektika strukturális tudománya”) a termelőerők és termelési viszonyok egymásra való *visszavezethetlenségén*, a két struktúra teljes-tökéletes szembeállításán áll vagy bukik. Szembetűnő ennek az elképzelésnek a *sztálini sémával* való rokonsága, mely a termelési módot szintén a termelőerők és termelési viszonyok mechanikus összegeként ábrázolja. És éppen ez a szembeállítás nem állja meg a helyét! Marxnál — mint Tőkei Ferenc a maga „Marx-olvasási programja” eredményeként, nézetünk szerint helyesen, megmutatta — „a termelési mód konkrét totalitás, amelynek tartalma a termelőerők fejlődése, formája pedig a termelési és társadalmi viszonyok.” A termelési mód totalitásának „az egyének, mindenkori közösségeik és a termelési eszközök” a tartalom és forma szintjén is mozzanatai.<sup>56</sup>

A mondottak fényében eldönthető, hogy a Godelier említette két pontban (1. a rejtett struktúra metodológiai prioritása a megjelenő struktúrákkal szemben, 2. a szinkronikus invariáns elsőbbsége a diakronikus fejlődéssel szemben) fennáll-e a marxizmus és strukturalizmus párhuzamossága, vagy ha fennállni látszik, ugyanazt jelenti-e.

A következőket kell leszögeznünk:

1. Marx tudományos módszerének valóban döntő eleme a lényeg, jelen-ség és látszat megkülönböztetése, s az, hogy erre megbízható kritériuma van. Ilyen értelemben — ha meghatározzuk, mit értünk rajta — ténylegesen az a célja, hogy feltárja a látható relációk mögötti s az alapjukat képező rejtett struktúrákat. A strukturalizmus azonban — sem Lévi-Strauss, sem Foucault, sem Godelier esetében — nem ugyanazt érti a két oldal megkülönböztetésén! Ez kitűnik a következőkből: Godelier ezt írja: „Egy új termelési mód megjelenésének szükségszerűsége többé nem az emberi lényeg misztériumaiban rejtőző finalitásra utal, ... mert a kapitalista termelési viszonyok és a termelőerők adott szintjének történelmileg meghatározott ellentmondásában nem lehet az ember 'igazi' lényegének az ellen a dehumanizált egzisztencia elleni lázadását ... látni, amelyet a burzsoázia kényszerített a proletariátusra.”<sup>57</sup> Ugyanebben a cikkében olvashatjuk: „a mindennapi életben a munkásnak a kapitalista általi kizsákmányolására nincs semmi közvetlen tapasztalat”. (830. o.) Ezek a kijelentések abból az elméleti antihumanizmusból fakadnak, mely Foucault-t arra készíti, hogy nevéssen azokon, akik „az ember uralmát és felszabadítását sürgetik”, vagy Lévi-Strausst annak kijelentésére bírja, hogy „... a humán tudományok végső célja nem az, hogy konstituálják az embert, hanem az, hogy szétrombolják”.<sup>58</sup> A strukturalizmus, mely nemcsak a szaktudományok, hanem a filozófiai reflexió szintjén is eltekint az emberi tényezőtől, *struktúrán a dolgok közötti kapcsolatokat érti*, ezeknek tulajdonítva konstitutív szerepet; míg az élő emberi kapcsolatokat „társadalmi relációk” néven az ideológikus tudat, a közvetlen látszat szférájába helyezi. *Marxnál ennek a fordítottját látjuk*: az áru fétis-jellegének elemzésekor épp azt mutatja meg, hogy ami az empirikus tudat számára — tehát a látszat szférájában — dolgok közötti kapcsolatként jelenik meg, az nem más, mint az *emberek*

<sup>55</sup> Uo. 851. o.

<sup>56</sup> Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák elméletéhez*. Kossuth, 1968. 69. o.

<sup>57</sup> *Les Temps Modernes* 246. sz. 851. o.

<sup>58</sup> *La pensée sauvage*. Plon, 1962. 326. o.

*közötti viszonyok* fantasztikus kifejeződése: „Csak maguknak az embereknek meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti.”<sup>59</sup>

2. Könnyebben belátható, hogy Marx a fejlődés diakroniájának tanulmányozását nem rendeli alá a strukturális invariáns feltárásának. Ezzel kapcsolatban csak a történelmi és logikai szempont megegyezéséről tett kijelentéseire kell emlékeztetni. S bár a *Tőke* valóban a kapitalista rend „csontvázát” tárja fel, alapvető gondolatmenete — mint Sève mondja — „nem az, hogy megmutatja a kapitalista szisztéma funkcionálását, hanem az, hogy ez az ellentmondásos funkcionálás bizonyítja a kapitalizmus átmeneti, történelmi jellegét . . . Ebben van a történelmi szempont igazi prioritása, mely a dialektikus módszert jellemzi.”<sup>60</sup>

\*

Következtetéseinket — úgy véljük — Godelier Marx-interpretációjának elemzése alátámasztotta. Bebizonyosodott, hogy a termelési mód — e filozófiai szintű kategória — strukturalista felfogása elégtelen. Elégtelen elsősorban a felfogás alapjául szolgáló „elméleti antihumanizmus” miatt. Újból aláhúzzuk: a humán szaktudományoknak jogos álláspontjuk az „antihumanizmus” abban az értelemben, hogy elvonatkoztatnak az embertől, de a *társadalom egészének* megragadása nem történhet a szaktudományok álláspontja alapján. A szaktudományokban, tehát a valóság egy — az összefüggések rendszeréből kiragadott — területének ábrázolása esetében, sikerrel járhat a strukturalista *módszer* elemeinek alkalmazása is. De a társadalom egészének megragadásához, amikor is *helyre kell állítani a konkrét totalitást*, vagyis vissza kell helyezni eredeti jogaiba mindazt, amitől a szaktudományok szintjén absztraháltunk (történelem, ember), a *módszer semmilyen vonatkozásban sem alkalmazható*. Ez az a következtetés, amelyre Sève is jutott, mondván, hogy a strukturalizmus és dialektika kibékíthetetlenek egymással (az ellentmondás, valamint a szinkronia-diakronia, a történelmi-logikai viszonyának kérdésében stb.). Ami nem jelenti, hogy a strukturalista módszer a dialektikus módszer *mellett* (a valóság egy részterületének leírására) nem alkalmazható.<sup>61</sup>

A filozófia álláspontja az *egész*, témánk esetében a *társadalmi egész* megragadása. A fentiekből következik, hogy ezért a filozófia álláspontja: a *humanizmus és a materialista dialektika*. Mondjuk ezt annak alapján, amit Foucault is — bár ellenkező előjellel — elismer: „A humanizmus és a dialektikus gondolat játszmája össze van kötve.”<sup>62</sup>

## СТРУКТУРАЛИЗМ ПРОТИВ АНТРОПОЛОГИИ

Я. Келемен

Вводная часть статьи информирует о тех научных и общественных условиях, которые привели к созданию структурализма как идеологии. Автор вскрывает те черты лингвистического структурализма, которые способствовали тому, чтобы лингвистические методы были экстраполированы на другие отрасли наук. Уже в факте самой экстра-

<sup>59</sup> *A tőke* I. 75. o.

<sup>60</sup> L. Sève: *id. cikk* 83. o.

<sup>61</sup> *Uo.* 87—88. o.

<sup>62</sup> *Arts* 38. sz. 1966. jún. 15—21. 8. o.

поляции автор видит возможность превращения метода в идеологию — в случае наличия других условий. Этот процесс анализируется по ходу краткого ознакомления читателя с творчеством Леви—Штрауса.

После того, как в статье показывается, каким образом стало возможным, что этнология воспринимает предмет собственных исследований по образцу языка, автор подробно рассматривает эпистемологический структурализм Мишеля Фуко, представляющий собой не что иное, как крайнюю объективистическую философию, вырастающую из лингвистического и леви-штраусовского этнологического структурализма, выступающего в качестве реакции на экзистенциалистский субъективизм, вызванной общественным развитием Франции шестидесятых годов.

С особым вниманием в статье критикуется положение Фуко, согласно которому, невозможно одновременно мыслить бытие языка и бытие человека, а также — важнейший философский выбор нашей эпохи — выбор между языком и человеком. Автор показывает: под бытием языка Фуко понимает эзактно-научное мышление, созерцающее мир *an sich*, вне связи с бытием человека, под бытием же человека — антропологическое, мировоззренческое мышление, в центре которого стоят «проблемы жизни». В буржуазном мышлении действительно существует принуждение выбора между этими двумя альтернативами: «философия науки» и мировоззренческая философия не совмещаются друг с другом внутри одной системы. В противоположность этому марксизм, в котором Фуко видит лишь один из вариантов «антропологического» круга идей, характеризуется тем, что в нем одновременно мыслятся «бытие языка» и «бытие человека», что означает следующее: научность и мировоззрение составляют в нем единство.

В работе автор касается интерпретации Маркса, данной Альтюссером, затем критикует структуралистское понимание «способа производства» Годелье, который рассматривает его агрегатом чисто объективных структур, полностью игнорируя субъективный фактор.

## STRUCTURALISM VERSUS ANTHROPOLOGY

*J. Kelemen*

In its introduction the paper examines the scientific and social conditions which led to the formation of structuralism as an ideology. It discloses those features of linguistic structuralism which encouraged extrapolation of linguistic methods to other branches of science. He sees already in the fact of extrapolation a possibility of the method to become — if other conditions are fulfilled — an ideology. This process is analyzed in the course of a short presentation of the activity of Lévi—Strauss.

After having shown how ethnology was enabled to conceive the object of its own research as a pattern of language, the paper discusses in detail the epistemologic structuralism of Michel Foucault which is nothing other than an intransigent objectivistic philosophy nourished on linguistic and ethnologic (this latter of the Lévi—Strauss kind) structuralism, appearing as a reaction to existentialist subjectivism and generated by the social development in France during the '60-ies.

The paper contains a noteworthy criticism of Foucault's thesis according to which it is impossible to imagine simultaneously the existence of language and that of man, and that the choice between language and man is the most important choice in contemporary philosophy. It shows that for Foucault language means an exact scientific thinking contemplating the world *in se*, in abstraction from man, while man means anthropologic, ideological thinking centered around „life problems". This constraint to choose between two alternatives exists, in fact, in the field of bourgeois thinking: „philosophy of science" and philosophy of ideology are incompatible with each other within the frame of one system. On the contrary, Marxism — which is considered by Foucault as a simple variety of anthropological way of thinking — is characterized just by its conceiving simultaneously the existence of both „language" and „man" which means that scientific conception and ideology form a unit in it.

The paper touches upon the interpretation of Marx by Althusser, thereafter criticizes the structuralist conception of Godelier in the matter of the „way of production" which considers it, by complete omission of the subjective factor, as merely a set of objective structures.

# Kommunikáció-kutatás és a strukturalizmusok<sup>1</sup>

SZECSKÓ TAMÁS

## 1. Bevezetés

A kommunikációt *társadalmi*—*történelmi* jelenségnek tételezzük: emberi, társadalmi viszonyok kifejeződésének.<sup>2</sup> Ennek az axiomatikusnak tűnő megállapításnak (amely azonban távolról sem axióma: levezethető a társadalom általános mozgástörvényeiből) mind a marxista igényű kommunikáció-kutatás, mind pedig a polgári kommunikáció-kutató iskolák bírálata szempontjából messzemenő következményei vannak. Dolgozatunk további gondolatmenetéhez közülük itt csupán egyet hangsúlyozunk: abból, hogy a kommunikáció valóságos viszonyok kifejeződése, következik, hogy a továbbiakban oly gyakran használt „struktúra”, „szerkezet”, „szerkezetiség” fogalmak *elsődlegesen* mindig objektív társadalmi struktúrákra, társadalmi viszonyok szerkezetére vonatkoznak. Ezek fölött az objektív szerkezetek fölött azután húzódik egy sajátos *másodlagos* struktúra-rendszer; a társadalmi kommunikáció szerkezete; a két struktúra-szint elképzelhetetlen egymás nélkül, hiszen minden társadalmi viszony csak a kommunikálódás, a kifejeződés mozzanatával jut teljes értékű léthez, de kettőjük kapcsolatában a *társadalmi viszonyok és szerkezeti elrendeződésük az alapvető, a meghatározó*.

Modellünk logikájából az is következik (itt megint bizonyítás nélküli megállapítással kell beérnünk, bár, amint a továbbiakból kitűnik, a jelen dolgozat nem is teszi szükségessé bizonyítását), hogy a kommunikáció — és vizsgálati alapegysége, a „kommunikációs szituáció.”<sup>3</sup> — társadalmi-történelmi meghatározottságának feltárásához a kommunikációt a *társadalmi valóság három aspektusából* kívánatos vizsgálni: a szerkezetiség, a történelmiség és az akció szemszögéből.<sup>4</sup> A szűkebben vett metodológiai lehetőségek mellett ez a hármas bontás egy *rendszerezési sémát* is kezünkre játszik. A kommunikáció-kutatás eddigi — főképp polgári — iskolái ugyanis tevékenységük-

<sup>1</sup> Részlet a szerző *Köznapi kommunikáció: hipotézisek a kommunikáció-kutatás mézőnyének kijelöléséhez* című kandidátusi értekezéséből.

<sup>2</sup> Az értekezés itt közlésre nem kerülő első része a társadalmi kommunikáció deduktív és absztrakt modelljének felvázolásából áll. E modell építése során a szerző bebizonyítja, hogy információ-átvitel és kommunikáció között minőségi különbség van: az utóbbi fogalom ugyanis magában foglalja a kommunikációban résztvevők mindegyikének „viszonyulás”-át. Emiatt a modell logikája sem a gép-ember információ-cserét, sem pedig az állatok információ-átvitelét nem fogadhatja el kommunikációnak.

<sup>3</sup> Elemei: a kommunikáció explicit tartalma (szöveg), implicit tartalma (mögöttes szöveg, alszöveg, meta-szöveg), a közvetlen tárgyi környezet, valamint a kommunikálódó társadalmi viszony.

<sup>4</sup> A modell e három dimenziójának megkülönböztetésében a szerző abból indult ki, hogy a marxi történelem-szemlélet is ezeket tételezi implicit módon. A dimenziók formalizálásához pedig a szemiotika, az általános jel-elmélet kategóriáit használta fel.

ben hol a szerkezetiség, hol a történelmiség, hol pedig az akció aspektusára összpontosították figyelmüket. Ha tehát a polgári kommunikáció-kutatás bírálatára és eredményeik marxista társadalomtudományos mércét is megütő elemeinek kiemelésére törekszünk, kézenfekvő, hogy a különböző iskolákat erre a három „tengelyre” rakjuk fel.

Dolgozatunkban a *strukturálista iskolák* kommunikáció-elméletével foglalkozunk, vagyis a kutatásnak azokkal az irányzataival, amelyek részben a kommunikációs aktusok és szituációk belső szerkezetét, részben a kommunikáció szerkezetének és a társadalmi szerkezetnek egymáshoz való viszonyát vizsgálják.

## 1.1 A szerkezet általános fogalma

A továbbiakban — mindaddig, amíg cikkünk utolsó harmadában nem fejtjük ki részletesebben és nem konkretizáljuk — a szerkezetnek a társadalom- és természettudományokban használt legáltalánosabb fogalma a viszonyítási alapunk.

A hazai marxista szociológiai irodalomban tételelesen Molnár Erik elemezte először a strukturális elemek és szerkezeti összefüggések problémáját,<sup>5</sup> majd a hatvanas évek közepétől a társadalmi struktúrára vonatkozó empirikus kutatások érintik többször is a szerkezet általános kategóriáját. Hegedűs András például az általában vett struktúráról úgy ír, mint „valamely rendszeren belül különböző részek közötti meghatározott viszonyról”,<sup>6</sup> ahol a „viszony”-t olyan kapcsolati formáknak értelmezi, amelyek „a funkcionálisan elkülönülő tevékenységek cseréjét s így az egész rendszer működését — beleértve fenntartását és megváltoztatását is — lehetővé teszik”.<sup>7</sup>

Az elvontságnak ezen a fokán még több jelentős nem-marxista strukturálista is hasonlóképpen értelmezi a szerkezet fogalmát. Piaget szerint a szerkezetnek három sajátossága van: a totalitás, a transzformációk és az önszabályozás,<sup>8</sup> de hasonló Claude Lévi-Strauss álláspontja is.<sup>9</sup>

Kritikai elemzésünkhöz egyelőre elfogadhatjuk tehát a szerkezetnek ezt a mindkét oldalról egybehangzó fogalmát: egy rendszeren belüli elemek közötti viszonyok, amelyek a rendszer adott állapotát fenntartják és/vagy új állapotba hozzák.

A kommunikáció-kutatásnak három, egymástól meglehetősen karaktierisztikusan elkülöníthető iskolájára térünk ki: a Talcott Parsons strukturális funkcionalizmusának, a Claude Lévi-Strauss antropológiai strukturalizmusának elméleti talajára települő kommunikáció-kutatásra, valamint arra a technológiai determinizmusra, amely Marshall McLuhan kutatásaira jellemző.

Ezen iskolák tevékenységének rövid kritikai bemutatása után megkíséreljük a strukturalizmus gondolatrendszeréből kiválasztani azokat az elméleti szájakat, amelyek a kialakulóban levő marxista kommunikáció-kutatásnak is segítségére lehetnek, majd felvázoljuk a társadalom kommunikációs szerkezetére vonatkozó saját nézeteinket, végül pedig — az eddigiekre támaszkodva — körülhatároljuk a társadalmi kommunikáció funkcióit.

<sup>5</sup> Molnár E.: *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány*. Bp. 1962. 154—162. o.

<sup>6</sup> Hegedűs A.: *A szocialista társadalom struktúrájáról*. Bp. 1966. 44. o.

<sup>7</sup> Uo. 44. o.

<sup>8</sup> Piaget, J.: *Le structuralisme*. Paris 1968, 6. o.

<sup>9</sup> Lévi-Strauss, C.: *Structural Anthropology*. Garden City, N. Y. 1967. 271—272. o.

## 2. Strukturális iskola a kommunikáció-kutatásban

A három strukturális iskola különbözik egymástól ambíciójában. Talcott Parsons strukturális funkcionalizmusa általános társadalom-elmélet rangjára tör, valamilyen — épp filozófiai lényegétől kilúgozott — társadalomfilozófiát kíván az elmélet nélküli empirikus kutatások alá építeni. Lévi-Strauss etnológusnak — vagy, angolszász kifejezéssel: társadalmi antropológusnak — tartja magát, és világos határvonalat jelöl ki saját tárgya és egyrészt a szociológia és a történelem, másrészt a néprajz között. McLuhan pedig kimondottan kommunikáció-kutató, illetve — az ő szóhasználatával — médium-kutató.

A három strukturális szintkülönbsége azonban nem zavar bennünket a továbbiakban, hiszen mindhárom esetben csupán a *társadalmi kommunikációval kapcsolatos nézeteiket* elemezzük, s az elmélet teljességébe csupán olyan mélységig hatolunk, amely lehetővé teszi a kommunikációs problémák értelmezését.

### 2.1 Strukturális funkcionalizmus

Az Egyesült Államok kommunikáció-kutatására szinte a teljes elmélet-nélküliség a jellemző. (Marshall McLuhan híre és követőinek tábora ugyanis fordított arányban állnak egymással.) Ahol mégis felfedezhető az elméletnek valamilyen halvány árnyéka, ez majdnem kizárólag a strukturális funkcionalizmus vetülete. Ez nem csupán a strukturális funkcionalizmus egyeduralmából ered, hanem abból a tényből is — amint erre Z. Bauman a strukturális funkciókkal foglalkozó cikkében rámutat<sup>10</sup> —, hogy a parsonsi strukturális funkcionális elméletből eredően, *eleve manipulatív* jellegű. Természetes tehát, hogy találkozunk az eleve manipulatív jellegű alkalmazott tudománnyal: az amerikai kommunikáció-kutatással.

Mielőtt azonban hozzálátnánk e kapcsolat elemzéséhez, tekintsük át a strukturális funkcionalizmus témánk szempontjából lényeges gondolatkörét, a társadalmi rendszer és a társadalmi funkciók összefüggését.

#### 2.1.1 T. Parsons: „társadalmi rendszere”

Minden társadalmi rendszernek négy fő funkciója van: a társadalom alapmintáinak (pattern) fenntartása, a környezethez való alkalmazkodás, a rendszer lényegi céljainak megvalósítása, valamint a rendszer elemeinek — alrendszerek, alfunkciók — egységes egésszé való integrálása. Többé-kevésbé mindegyik alrendszernek közre kell működnie ezekben a funkciókban, mindazonáltal mindegyik funkció mellé rendelhető egy olyan alrendszer, amelynek tevékenységére az adott funkció tekinthető a legjellemzőbbnek. Így a minta-megőrző funkció a háztartások alrendszerére tipikus, az adaptáció a gazdasági alrendszerre, a cél-megvalósítás a politikai, az integráció pedig a kulturális alrendszerekre.

Vajon a társadalmi kommunikáció melyik alrendszerbe sorolható, vagy melyik elem funkciója? Ez a kérdés a strukturális funkcionalizmus kommunikációra vonatkozó nézeteinek első számú buktatója. A kérdésre ugyanis két alternatív válasz adható: vagy abból indulunk ki, hogy a kommunikáció — különösen intézményesített formáival: tömegkommunikáció stb. — integrációs funkciót tölt be, s így a kulturális alrendszerbe sorolható, vagy

<sup>10</sup> Bauman, Z.: *Modern Times, Modern Marxism. Social Research* 1967 3. sz.

pedig a funkciók cseréjének hordozójaként az egyes alrendszereken belül és ezek közötti összekötő kapocsként tételezzük. Ebben az esetben viszont a családtól egészen a nemzet-államig minden rendű és rangú társadalmi rendszer mellé rendelhetjük.

A parsonsi strukturalizmusra települő kommunikáció-kutatásban valóban megtalálni mindkét lehetséges értelmezést. Ám míg a kommunikációnak a kulturális alrendszerbe való sorolása a kommunikáció valóságos *funkciójának szükségszerű leszűkítésével* jár,<sup>11</sup> az ellenkező vélet, amely szerint a kommunikáció „a társadalom testének csontváza,”<sup>12</sup> bizonyos fókig visszatérés Cooley és G. H. Mead kommunikáció-fogalmához, tehát a *strukturálatlan* totalitáshoz. A strukturális funkcionalizmus kommunikációs dilemmája tehát az, hogy a kommunikáció értelmezésekor *vagy a funkciót, vagy a struktúrát kénytelen tagadni.*

E dilemmának azután egyetlen lehetséges megoldása van: a struktúra és a funkció egybeolvasztása, a két fogalom szinonimaként való használata.<sup>13</sup> Almond és Powell például a következő kommunikációs „strukturákat” különböztetik meg:<sup>14</sup> a) informális, szemtől szembeni kapcsolatok; b) hagyományos társadalmi szervezetek, mint például a család; c) politikai „output” szervezetek; d) politikai „input” szervezetek;<sup>15</sup> e) tömegkommunikáció. Már a felsorolásból is világos, hogy az első két elemet valóban szerkezeti egységnek lehet felfogni, viszont a harmadik és negyedik kifejezetten funkcionális egység, az ötödik pedig lehet akár szerkezeti, akár funkcionális elem.

Persze, abban az esetben, ha a társadalmi szerkezet végső soron nem más, mint „sok egyén sok választásának halmozott és egyensúlyra hozott eredője”,<sup>16</sup> s így a társadalmi szerkezet valóságos elemei, az osztályok, rétegek, csoportok homályban maradnak, valóban nehéz a tényleges strukturákat és funkciókat felfedni, illetve őket nem elegyíteni. E pszichologizmusból azonban a parsonsi rendszerben sajátos történelmietlenség is következik,<sup>17</sup> s ez a kommunikáció-kutatásban is érezteti hatását.

<sup>11</sup> A francia Olivier Burgerlin igen világosan mutatja meg az ilyen jellegű leszűkítésből eredő metodológiai problémákat *Structural Analysis and Mass Communications* című tanulmányában. (*Studies in Broadcasting*. Tokyo 1968. 147–148. o.).

<sup>12</sup> Pye, L. W. (ed.): *Communications and Political Development*. Princeton 1963. 4. o.

<sup>13</sup> Erre a parsonsi gondolatrendszer szinte kínálja a lehetőséget azzal, hogy a társadalmi szerkezetet funkciók szerkezetének tételezi. Vö.: Hegedűs A.: *id. mű* 44–45. o.

<sup>14</sup> Almond, G. A. — Powell, G. B.: *Comparative Politics: A Developmental Approach*. Boston 1966. 167. o.

<sup>15</sup> A szerzők ezzel a közgazdaságtudományoktól kölcsönzött fogalommal azt kívánják érzékeltetni, hogy az „output” szervezetek (pl. a törvényhozás) politikai információt „adnak ki” a — parsonsi értelemben vett — politikai rendszerből, az „input” szervezetek (pl. a szakszervezetek) pedig ilyen információt „táplálnak be” a rendszerbe. Már ez a prózai nyelvre való átfordítás is érzékelteti, hogy a megkülönböztetés mennyire nem szerkezeti, hanem funkcionális jellegű!

<sup>16</sup> Parsons, T. — Shils, A. E. (ed.): *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Mass. 1951. 25. o.

<sup>17</sup> Úgy tűnik, Parsons akkor válik leginkább történelmietlenné, amikor épp a történelmet kívánja magyarázni. Legutóbbi könyvében, amely a hosszú távú történelmi fejlődés elemzésére törekszik, így summázza megállapításait: „A jelen elemzésben igen határozottan a leghosszabb idő-perspektíva és a legszélesebb összehasonlítási alap szintjére koncentráltunk. Így ebben a tanulmányban a változás legfontosabb folyamatainak és mintáinak magyarázatában a hangsúlyt a legmagasabb kibernetikai szintre helyeztük. Ez a szint *inkább kulturális, mint társadalmi* és — a kulturális kategórián

Egy történelem-nélküli rendszerben — amint ezt az amerikai Deutsch, aki a strukturális funkcionalizmus „kibernetizálására” törekszik, nyíltan is bevallja —, „amikor az egyensúlyi állapot egyszer már felborult, a rendszer jövőjéről szinte semmit sem lehet mondani”.<sup>18</sup> A kommunikáció-kutatásnak következésképp az *egyensúlyi helyzetet fenntartó* kommunikációra, más szóval a kommunikáció adott állapotokat konzerváló s manipulatív funkcióira kell irányítania a figyelmét. Az amerikai kommunikáció-kutatás ötven éve gyakorlatilag ezt teszi.

A történelem-nélküliség másik következménye, hogy a kommunikációs folyamat természetszerűleg mint áruforgalom jelenik meg, a kommunikációs aktus mint árucseré, *a kommunikáció pedig mint áru*. Parsons maga is gyakran az áruforgalom analógiáival szemlélteti a funkciók cseréjét, a kommunikáció-kutatók szótárában sűrűn előfordul a „gondolatok piaca” (market-place of ideas) kifejezés — amivel a kommunikáció színterére, közvetlen tárgyi környezetére utalnak —,<sup>19</sup> s vannak kutatók, akik ezt az azonosítást nyíltan kifejezésre is juttatják. De Fleur például a tömegkommunikáció mint — parsonsi értelemben vett — társadalmi rendszer elemzésekor így ír: „A közönség és az elosztó (ti. a közlésre kerülő anyag elosztója: a laptulajdonos, a rádió, a TV társaság stb. — Sz. T.) közötti kapcsolat első pillanatra jórészt egyoldalúnak tűnik. Az elosztó szórakoztató tartalmat szolgáltat (és gyakran hirdetéseket), a közönség viszont — a szó szorosabb értelmében — ezt kevéssel viszonzozza. Ám valójában a közönség a figyelmét adja cserébe. Az elosztó tulajdonképpen épp ezt várja tőle, hiszen *a figyelmet, ezt az 'árucikket', már közvetlenül el tudja adni a pénzes támogatóknak, a sponsoroknak.*”<sup>20</sup> (Kiemelés — Sz. T.)

A társadalmi kommunikáció értelmezésével kapcsolatos ellentmondások felvillantása után nem mehetünk el említés nélkül amellett sem, hogy a strukturális funkcionalizmus elméletére épülő kommunikáció-kutatás, elméleti hibái ellenére is, sokkal inkább *társadalmi érdeklődésű*, mint az amerikai kommunikáció-kutatás két másik nagyobb iskolája, a Carl Hovland kísérleteit továbbfejlesztő, úgynevezett Yale-kollektíva és a Kurt Lewin kutatásait folytató, csoport-dinamikával foglalkozó szociológusok, pszichológusok. Ebből eredően az olyan kommunikáció-elméleti munkákban, mint például a már idézett Melvin de Fleur könyve — amely a maga nemében a legkiemelkedőbb —, a kommunikációs rendszerek mindig a társadalom kontextusába ágyazódnak, s ezzel néhány újszerű felismeréshez segítenek.

Az ilyen alapállásból történő kommunikáció-kutatás másik előnyös tulajdonsága, hogy viszonylag alaposan kutatja a különböző kommunikációs formák *intézménnyé válásának* problémáját, amelyet a többi iskola szintén elhanyagol. Nem véletlen, hogy figyelemreméltóbb eredményeiket épp a leg-

belül — inkább vallási, mint szekuláris. *A társadalmi kategórián belül az értékek és normák — különösen a jogi normák — fontosabb szerepet játszanak, mint a politikai és gazdasági érdekek.* (Parsons, T.: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, N. J. 1966. 113–114. o. Kiemelés — Sz. T.)

<sup>18</sup> Deutsch, K. W.: *The Nerves of Government*. New York 1966. 89. o.

<sup>19</sup> Magában a — sajnos, magyarul is meghonosodott — „tömegkommunikáció” kifejezésben is tükröződik ez a szemléletmód. A fogalom „tömeg” eleme ugyanis — a közhiedelemmel ellentétben — nemcsak arra utal, hogy a rádió, televízió stb. egyszerre, egyidőben az emberek „tömegeihez” szól, hanem arra a tőkés termelésből eredő specifikumára is, hogy a (kulturális, szórakoztató, politikai) „árucikkek”, a műsorok, éppúgy, mint az iparcikkek, „tömegtermelésben” készülnek.

<sup>20</sup> De Fleur, M. L.: *Theories of Mass Communications*. New York 1966. 153. o.

inkább intézményesedett kommunikációs rendszer, a tömegkommunikáció kutatásában tudják felmutatni.<sup>21</sup>

A marxista kommunikáció-kutatás számára leginkább hasznosítható gondolatok azonban azoktól a tudósoktól erednek, akik — mint például Lazarsfeld vagy Merton — csupán lazán kapcsolódnak a strukturális funkcionális gondolatrendszeréhez, s *metodológiai* éleslátásukkal, ha nem is képesek mindenütt kiküszöbölni, de legalább csökkentik a parsonsi rendszer kuszaságát és ellentmondásosságát. Merton funkció-értelmezése például segítséget nyújt majd a továbbiakban a társadalmi kommunikáció szerkezetére és funkcióira vonatkozó gondolataink kifejtésében.

### 2.1.2 A funkció Mertonnál

Merton szerint „a *funkciók* azok a megfigyelt következmények, amelyek lehetővé teszik egy adott rendszer adaptációját vagy új helyzethez való alkalmazkodását, a *diszfunkciók* pedig azok a megfigyelt következmények, amelyek csökkentik a rendszer adaptációját vagy új helyzethez való alkalmazkodását. Megvan ezeken kívül a *nem-funkcionális* következmények empirikus lehetősége is: ezek egyszerűen semmitmondóak az adott rendszer szempontjából.”<sup>22</sup> Merton megkülönböztet ezen kívül *manifeszt* és *latens* funkciókat: az előbbieket a rendszer tagjai szempontjából szándékosak és felismertek, míg a második csoportba tartozók nem szándékosak és nem felismertek. A kétfajta osztályozás természetesen keresztezhető, s így olyan következmény-típusokhoz jutunk, mint például latens funkció, manifeszt diszfunkció stb.

## 2.2 Antropológiai strukturalizmus

A strukturalista funkcionális — amint láttuk — keveri, összemossa a szerkezet és a funkció fogalmát. Claude Lévi-Strauss ezzel nem lehet vádolni: ő egyáltalán nem foglalkozik a funkcióval. Tudományosan, legalább is az etnológia szempontjából, feleslegesnek tartja ezt a kategóriát. „Azt mondani, hogy a társadalom funkcionál — közhely; azt állítani viszont, hogy a társadalomban minden funkcionál: abszurditás.”<sup>23</sup> — írja, egyrészt Malinowski műveivel, másrészt a strukturális funkcionálizmussal vitatkozva. Lévi-Strauss modellje a „*tiszta*” strukturalizmus, amely Piaget szerint „sem funkcionális, sem genetikus, sem historikus, hanem az empirikus társadalomtudományok eddigi legmegkapóbban deduktív modellje”.<sup>24</sup>

### 2.2.1 Lévi-Straussról röviden

Lévi-Strauss szerint a társadalom konkrét viszonyai mögött húzódik egy *tudattalan szerkezet*, amely objektív ugyan, de az emberi intellektus közvetlenül nem érheti el, csupán *absztrakt* modellek deduktív felépítésével. Ez a tudattalan szerkezet külső normák rendszereként tételeződik, és döntően befolyásolja a társadalmi jelenségek felismert, tudatos szerkezetét, valamint azokat a körülményeket is, amelyek között a tudattalan szerkezet felismertté válik vagy válhat. Ez a társadalmi szerkezetiség mindkét síkon egymásmellettiességgel jellemezhető, tehát *szinkron jellegű*. Létezik ugyan a társadalmi eseményeknek egy egymás-

<sup>21</sup> Ehhez természetesen az is hozzájárul, hogy a tömegkommunikáció a legkövetlenebbül manipulatív kommunikációs forma,

<sup>22</sup> Merton, R. K.: *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Ill. 1959. 51. o.

<sup>23</sup> Lévi-Strauss, C.: *id. mű* 13. o.

<sup>24</sup> Piaget, J.: *id. mű* 90. o.

utániséggal jellemezhető diakron szerkezete is — a történelem —, ez azonban nincs hatással az emberi megismerésre: a szinkron szerkezet számára rendszeren kívüli tényező. A történelem amiatt csupán valamilyen „leltár” szerepet játszik, amelynek segítségével könnyebbé válik a szinkron szerkezetek lényegébe hatolni.<sup>25</sup>

Témánk szempontjából elsődleges fontosságúvá Lévi-Straussnak a társadalom kommunikációs rendszerére vonatkozó nézete. Véleménye szerint a társadalomban három szinten folyik kommunikáció: egyrészt *nők* kommunikálnak, másrészt *árúk és szolgáltatások*, harmadrészt pedig *üzenetek*. Emiatt az etnológia rokonsági kutatásai, a közgazdaságtan és a lingvisztika tulajdonképpen ugyanazzal a szerkezeti valósággal foglalkozik, csak különböző szinteken.

Lévi-Strauss e gondolatának igen nagy értéke, hogy a „társadalmi anyagszere” folyamatát *egységében és szerkezetileg különböző szinteken* vizsgálja. Figyelemreméltó a „nők kommunikációja”-nak gondolata is, hiszen azt a polgári kommunikáció-kutatás által mindvégig elhanyagolt felismerést is magában foglalja, hogy például a különböző osztályok, rétegek és csoportok tagjai közötti — a társadalmi mobilitástól és a társadalom „nyílt”, illetve „zárt” jellegétől függő — összeházasodás épp a társadalom nagyobb egységei között teremt meg új kommunikációs lehetőségeket.

E három szintű kommunikációs modell leginkább vitatható értékű következménye, hogy a gazdaság — illetve pontosabban: a csere — viszonyai, az árúk „kommunikációja” a másik két formával *azonos súlyt* kap. A három szint között ugyanis Lévi-Strauss szerint nincs hierarchikus viszony: mindhárom ugyanannak az objektív társadalmi szerkezetnek különböző aspektusait fejezi ki. Igaz, hogy Lévi-Strauss etnológus, így megállapításait elsősorban az úgynevezett „primitív” társadalmakra vonatkoztatja (amelyekben a különböző szintű és kiterjedésű szerkezeteket döntően befolyásoló társadalmi-gazdasági alapstruktúra még nem alakulhatott ki), de épp történelmietlenségéből következően időnként nem tud ellenállni a csábításnak és — a strukturalista funkcionalistákkal ellentétben, akik a tőkés társadalom emberét vetítik vissza a múltba — a múlt emberét, az „örök vadembert” a jelenbe varázsolja.

A gazdasági viszonyok alapvető jellegének elhanyagolásából következően szinte szükségszerűnek tekinthető, hogy Lévi-Straussnál tulajdonképpen az egész társadalmi szerkezet egyetlen, mindent átfogó kommunikációs szerkezetté válik: *utasítások szerkezetévé*. „A társadalmi antropológiának, a közgazdaságtannak és a nyelvészetnek mindinkább egy mezőnybe — a kommunikáció mezőnyébe — való tömörítése azzal az előnnyel jár, hogy felhívja a figyelmet: ezek a stúdiumok kizárólag a *szabályokat* tanulmányozzák, és keveset törődnek a résztvevők (egyének vagy csoportok) természetével, akiknek játéka ezeknek a szabályoknak az alapján rendeződik mintába. Ahogy von Neumann kifejezte, 'a játék egyszerűen az öt leíró szabályok totalitása'.”<sup>26</sup> Majd másutt, még félreérthetlenebbül: „Az antropológia a társadalom szövetét különböző típusú utasítások hálózatának tekinti. A rokonsági rendszer az egyének bizonyos szabályok betartására való utasításának egyik módja; a társadalmi szervezet egy másik ilyen mód, amely az egyéneket és csoportokat

<sup>25</sup> Vö.: Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage*. Paris 1962. 347—348. o.

<sup>26</sup> Lévi-Strauss, C.: *Structural*... 291. o.

utasítja; a társadalmi — gazdasági, politikai — stratifikációk egy harmadik ilyen típust alkotnak; és mindezeket a szabályokat magukat is szabályszerű rendbe lehet szedni azzal, hogy megmutatjuk, milyen kapcsolatok léteznek közöttük, hogyan hatnak egymásra mind egymásmellettségükben, mind pedig egymásutániságukban.”<sup>27</sup>

A sajátos terminológia, a „szabályok”, „utasítások” kategóriák használata — a von Neumann-idézetéről nem is beszélve — világosan utal arra, amit különben Lévi-Strauss többhelyütt nyíltan is kifejt: gondolati rendszerének kialakulásában nemcsak a Gestalt-elmélet és Benedictnek a „kulturális minták”-ra vonatkozó nézetei befolyásolták, hanem az információ-elmélet, a kibernetika és az általános rendszer-elmélet legújabb kutatásai is. Strukturáliszmusa a számítógépek bináris nyelvéhez hasonló *dichotom ellentét-párookra* épül, és társadalmi szerkezete a kibernetikai értelemben vett „zárt-rendszerek” tiszta típusa. Így, természetes, hogy változás, fejlődés csakis kívülről jöhet a rendszerbe, és „hogya külső tényező nem befolyásolja ezt a mechanizmust, az idők végezetéig működhet, és a társadalmi szerkezet statikus marad”.<sup>28</sup>

### 2.2.2 A múlt mint memória

A múlt, a történelem egy ilyen rendszerben csupán az elektronikus gépek memória-egységéhez hasonló funkciót tölt be, az emberi társadalomból kilúgozódik az emberi praxis. Henri Lefebvre a francia strukturalistákat bíráló egyik tanulmányában arról ír, hogy történelem-szemléletük kibernetikai jellegű. Márpedig „az információ-elméletben és a kibernetikában a múlt a memóriára redukálódik: felhasznált kombinációk tárolására. Ez szimultán és történelem nélküli múlt. A jövő és a lehetséges pedig a még fel nem használt — de véges számú — kombinációkból áll. Az információ-elméleti és kibernetikai jövő történelem nélküli jövő: kimeríthető a kombinációk és permutációk fogalmával.”<sup>29</sup>

Felmerül ezek után a kérdés: potenciálisan miért lehet *megtermékenyítő* az antropológiai strukturalizmus a marxista társadalomtudományos kutatásokon belül kibontakozó kommunikáció-kutatásra.

Mindenekelőtt azért, mert a Lévi-Strauss-i strukturalizmus a szerkezetiség empirikus kutatásához az eddigi *legszigorúbb és legteljesebb metodológiai elveket* dolgozta ki; magába építette a modern természettudományok és a matematika korszerű struktúra-fogalmát, másrészt pedig a szerkezeti totalitás és a szerkezeti elemek közötti dialektika árnyalt feltárásával kivetette magából a durkheimi és köhleri totalitás metafizikus szemléletét. A megfigyelésről és kísérletezésről írt jegyzeteiben Lévi-Strauss igen határozottan rögzíti a szerkezeti kutatás kánonját: „A megfigyelésben a legfontosabb — mondhatnánk úgy is: egyetlen — szabály, hogy minden tényt gondosan kell figyelemmel kísérni és leírni, anélkül, hogy bármilyen előzetes elméleti meggondolás döntene arról, hogy az egyik tény fontosabb, mint a másik. Ez a szabály viszont azt is magában foglalja, hogy a tényeket egyrészt saját magukkal való viszonyukban kell tanulmányozni (milyen konkrét folyamatban jöttek létre?), másrészt pedig az egészhez való viszonyukban (mindig arra törekedve, hogy

<sup>27</sup> Uo. 305—306. o.

<sup>28</sup> Uo. 303. o.

<sup>29</sup> Lefebvre, H.: *Réflexions sur le structuralisme et l'histoire. Cahiers Internationaux de Sociologie* Vol. XXV. 1963. 5. o.

bármely szektor bármely módosulását ahhoz az összképhez viszonyítsuk, amelyben először előfordult).<sup>30</sup>

Másodszor: az antropológiai strukturalizmus módszere sokat segíthet a *mindennapi élet* illékony, gazdag, de a társadalomkutatók által hosszú ideig méltatlanul mellőzött formáinak szociológiai elemzésében. A divat, a viccek, a köznapok csiszolatlan, gyorsan változó kommunikációs formái, vagy, például, a Lévi-Strauss által is vizsgált főzési, étkezési szokások ugyanis a tudományos kutatás számára szinte megközelíthetetlen „kérész-életű” jelenségek maradnak mindaddig, míg meg nem kísérjük feltárni a mögöttük és alattuk húzódó szélesebb szerkezeteket — legyen ez közvetlenül a társadalmi szerkezet vagy, mondjuk, a társadalmi tudat szerkezete, a család mikrostruktúrája stb.

Franciaországban például a strukturalizmusnak a kommunikáció-kutatásra gyakorolt kedvező hatása már ma is megfigyelhető. Georges Friedmann kommunikáció-kutató intézete szinte kizárólag strukturalista elemzéseket folytat, az amerikai kutatásoktól merőben eltérő metodológiával és igen figyelemreméltó eredményekkel,<sup>31</sup> de Pierre Bourdieu és munkatársai is befolyása alatt vannak a mindennapi élet kommunikációs jelenségeire vonatkozó kutatásaikban. Az eddigi jelekből úgy tűnik, hogy míg a kommunikáció-kutatás angolszász irányzatának struktúrákra vonatkozó vizsgálatai — Lazarsfeld, Merton, Laswell stb. munkássága — elsősorban a társadalmi kommunikáció makro-szerkezetének elemzésével és az ehhez kapcsolódó „survey”-módszerrel nyújthatnak segítséget a kialakulóban levő marxista kommunikáció-kutatásnak, az antropológiai strukturalizmus a *mikro-szerkezetek* feltárásában és a *tartalom-elemzés* módszerének korszerűsítésében segíthet.

### 2.2.3 Strukturalista tartalom-elemzés

Igaz ugyan, hogy a tartalom-elemzés mint a kommunikáció-kutatás egyik igen fontos módszere az angolszász szociológiában, szociálpszichológiában alakult ki, de az utóbbi években — épp az antropológiai strukturalizmus hatására — jelentős minőségi változáson ment keresztül, legalábbis a francia kutatók körében. E módosulás a tartalom-elemzés három kardinális problémáját érinti: míg a hagyományos módszer szerint a tartalom elemeit, alapegységeit kizárólag mennyiségi ismérvek szerint csoportosították, addig a strukturalista módszer *minőségi elemzésre* törekszik az elemek szerkezetének megállapításával, ellentét-párok mellé való rendezésével; a hagyományos módszer főképp az elemekre koncentrált, az újabb módszer viszont *az elemeket a stílussal együtt* vizsgálja. A tartalomnak ez a kontextusában való analízise tükröződik abban is — és ez a harmadik változás —, hogy míg hagyományosan szinte kizárólag szöveg-elemzést végeztek, a strukturalista tartalom-elemzés *a mögöttes szöveg analízisére* is törekszik, szintén összefüggésben a szöveggel. Ebből a szemléletmódból azután szükségszerűen következik az is, hogy „a közönség és a tömegkommunikáció hatásának vizsgálatát, de a kommunikátorok csoportja szerepének elemzését sem lehet korrekten elvégezni, ha ezt a kutatást nem előzi meg megbízható tartalom-elemzési munka”.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Lévi-Strauss, C.: *Structural*... 272. o.

<sup>31</sup> Nem véletlen, hogy a Ferdinand de Saussure kutatásaiból kiinduló szemiotika, miután egy vargabetűt tett Amerikában, Charles Morris általános jel-elméletében, az utóbbi időben visszatért Európába — főleg a Friedmann-intézetbe. A szemiotika szerkezeti felfogásmódja ugyanis jóval közelebb áll az antropológiai strukturalizmushoz, mint a parsonsi elmélethez.

<sup>32</sup> Burgerlin, O.: *id. mű* 163. o.

## 2.3 Technológiai determinizmus

Míg Talcott Parsons és Claude Lévi-Strauss rendszere tudományos metológiaiával dolgozó, elméletalkotásra törő és általában a tudományos kutatás formai feltételeit kielégítő gondolkör, a kommunikáció-kutatás harmadik strukturalizmusáról, Marshall McLuhan „elméleté”-ről ezt nem lehet elmondani.

Még csak nem is kritikai szándék vezet bennünket, amikor McLuhannal kapcsolatban idézőjelesen használjuk az elmélet fogalmát: ő maga is tiltakozik ellene, hogy gondolatait elméletnek nevezzék, eszmefuttatásait „mélyfúrások”-nak hívja, a felfedezés fogalmát elavultnak, múlt századbelinek tartja, helyette egyik pillanatról a másikra változtatható, úgynevezett „felfüggesztett megállapítások”-ról beszél, s a hivatásos szakértő látásmódjával szemben az amatőr megismerési módszert tartja korszerűnek; az amatőr ugyanis megengedheti magának, hogy tévedjen.

Hogy mégis foglalkozunk ezzel a nyíltan tudománytalan gondolatrendszerrel, annak több oka van. Egyrészt az, hogy a társadalmi kommunikáció technológiai determinista szemléletmódja csak McLuhannál, a kommunikáció-kutatás Salvador Dalijánál utasítja el a tudományosság alapnormáit. Elődje, H. A. Innis kanadai gazdaságtörténész, aki az önmagát agyonreklámozó McLuhannál sokkal eredetibb volt tudományosan, még a régivágású történész kínos precizitásával dolgozott. A felfogásmód tehát nem *eleve* tudományellenes. Másodszor azért nem mehetünk el szótlannul McLuhan gondolatai mellett, mert *hatásuk* napjaink kommunikáció-kutatásában, ha ellentmondásosan is, de igen nagy: egyetemen tanítják nézeteit, könyvei százezres példányszám-ban jelennek meg, tételeinek megvitatására nemzetközi szimpoziumokat hívnak össze, amelyeken jeles tudósok — köztük marxisták is — résztvesznek. Harmadszor pedig azért érdekes számunkra, mert ő tulajdonképpen a *kommunikáció-kutatás első ideológusa*. Nézetrendszere meghökkentő analógiákra, csillogó általánosításokra és társasági csevegésben könnyen idézhető aforizmákra épül, s mivel ezek segítségével olyan történelem-szemléletet keresik ki, amely minden nagyobb szellemi erőfeszítés nélkül elsajátítható — de egyben a jelenkori „ipari társadalmak” problémáira megoldást ígér, — számíthatni lehet rá, hogy gondolatainak hatása viszonylag gyorsan leszivárog a köz-tudatba.

A másik kérdés, hogy McLuhan technológiai determinizmusát miért nevezzük strukturalizmusnak. Egyik oka: az emberre ható tárgyi környezetet mindenütt mint *szinkron összefüggések és hatások struktúráját* tételezi. G. E. Stearn-nek adott interjújában így fogalmazza meg ezt a szemléletmódot: „A médium strukturális megközelítése azt jelenti, hogy működésének teljességét tanulmányozzuk, a *környezetet*, amelyet teremt: azt a miliőt, amelyet a telefon, a rádió, a mozi vagy a gépkocsi hozott létre. Keveset tudnánk meg az autóról, ha csupán olyan gépjárművet látnánk benne, amely az embereket mind gyorsabban szállítja egyre messzebbre. Anélkül, hogy megértenénk a városfejlődés változásait, a szuburbiák létrejöttét, a szolgáltató iparágak tevékenységének módosulását, igen-igen keveset tanulhatnánk az autó esetéből.”<sup>33</sup> Kurt Lewin mezőny-elméletének utórezgései már e gondolatban is felismerhetők, de sokkal észrevehetőbb ez McLuhan főművében, *A médiumok megértése* c. könyvében: „Vajon nem nyilvánvaló, hogy abban a pillanatban

<sup>33</sup> Stearn, G. E.: *Conversation with McLuhan. The Encounter* 1967. jún. 53. o.

amikor az egymásra következés átadja helyét az egymásmellettségnek, rögtön a struktúrák és konfigurációk világában vagyunk? Nem ez történt vajon a fizikában, de a festészetben, költészetben meg a kommunikációban szintűgy? A figyelem eddig specializált szeletei totális mezőnyben találkozhatnak, s így ma már egészen természetesen mondhatjuk, hogy 'a médium az üzenet'.<sup>34</sup> Igaz ugyan, hogy McLuhan a jelenkort „történelmileg” kívánja magyarázni, de történelme mindvégig *szinkron szerkezetek egymásra következő sora marad* — és ez a másik oka, hogy strukturalistának tartjuk.

McLuhan történelem-szemlélete — de általában egész rendszere — lényegének megértéséhez kívánatos elődje, Innis koncepcióját tüzetesebben szemügyre venni.

### 2.3.1 H. A. Innis történelem-magyarázata

A kanadai Innis professzor gazdaságtörténeti munkássága során arra a meggyőződésre jutott, hogy a) a történészek általában elhanyagolják a kommunikációs eszközöknek a történelemben játszott szerepét; b) ebben része van annak, hogy szemléletmódjukat saját koruk kommunikációs médiumai formálják; c) a történelmi arányok torzulnak a történetírásban, mert azok a korszakok, amelyek tipikus „uralkodó” médiuma tartós volt (agyagtábla, pergament stb.), a bőségesebb dokumentáció lehetősége miatt nagyobb súlyt kapnak, mint az olyan korszakok, amelyek gyorsabban pusztuló médiumot használtak.

Innis ezekből az előzetes megállapításokból kiindulva egy különös kommunikáció- — illetve inkább médium- — centrikus történelemszemléletet alakít ki. Azt állítja, hogy a *tartós* kommunikációs médiumok az *idő* dimenzióját hangsúlyozzák; a korszakok, amelyekben ezek a médiumok a kommunikáció tipikus hordozói, az építészet és a szobrászat felvirágzásával járnak, kedveznek a *decentralizációnak* és a *hierarchikus* típusú intézményeknek. A *gyorsabban pusztuló* médiumok ezzel szemben a *tér* aspektusát emelik ki: korszakaikban virágzik a kereskedelem, szélesen terjednek az adminisztrációs formák és *centralizált*, de *kevésbé hierarchikus* szervezetek kifejlődését segítik elő.<sup>35</sup>

Ez a sommázat formájában kissé gyermetegnek tűnő, de részleteiben figyelemre méltó — csak éppen „fejükre állított”<sup>36</sup> összefüggéseket felszínre hozó — elemzés a későbbiekben azután McLuhan kiinduló bázisául szolgált. Ő csupán azt veti mestere szemére, hogy maga is a „technológiai vakság” áldozata lett, s nem vette észre, hogy ma már ismét új kort írnak a médiumok: az elektronikus korszakot.<sup>37</sup> És McLuhannak — gondolatmenete kevésbé tudományos jellegén kívül — épp az a másik eltérése Innistől: ő a *jelenkor* történetét írja, legfeljebb — összehasonlítás végett — a XIX. századig visszapillantva. A harmadik különbség pedig a „médium” fogalmában van, amely Innisnél még csupán kommunikációs eszköz, a kommunikáció — mégpedig a nyílt, explicit kommunikáció! — hordozója volt, McLuhannál már az embernek szinte az *egész tárgyi környezete*.

<sup>34</sup> McLuhan, M.: *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York 1964. 28. o.

<sup>35</sup> Innis, H. A.: *Empire and Communications*. London 1950.

<sup>36</sup> Érdemes ebből a szempontból Innis könyvét egybevetni a marxista G. Childe *Man Makes Himself* című művével: Childe-nél ugyanis már „fejéről a talpára állítva” találkozunk a kommunikáció őstörténetének jelenségeivel.

<sup>37</sup> McLuhan, M.: *Bevezetés Innis, H. A. The Bias of Communication* c. művéhez. Toronto 1964.

### 2.3.2 McLuhan „médiüm”-fogalma

„Minden médiüm valamely — fizikai vagy pszichikai — emberi képesség kiterjesztése”<sup>38</sup> — így hangzik McLuhannak a legrövidebbre és viszonylag világosra sikerült meghatározása, de másutt az is kiderül, hogy nemcsak az emberi „képességek”, hanem általában az ember kiterjesztését fogja fel médiümnak: az emberi tevékenység minden tárgyasult eredményét. Így médiüm az írás, a könyv, de a lakóház is az. Médiüm a televíziós készülék, de a gépsor is az, amelyen készítették. Életünket, nézeteinket ezek a bennünket körülölelő médiüмок formálják, kondicionálják, sőt determinálják..., de ezek között is legnagyobb súllyal a kommunikációs médiüмок. (És ez ismét bizonyos fokú visszatérés Innis gondolatmenetéhez!) Míg az írásbeliség kora „szemkultúrát” alakított ki linearitással — hiszen az írás sorokra szedi a gondolatokat —, kauzalitással — a „post hoc, ergo propter hoc” buktatóival — és individualizációval — az olvasás ugyanis magányos tevékenység —, az elektronikus médiüмок visszatérítenek az ősi „fülkultúra”-hoz, amelynek tere akusztikai jellegű, amely a kauzalitással szemben a szerkezetiséget hangsúlyozza, és ismét megmeríti az egyént a közöségben.

Nem érdemes mélyebben elmerülnünk a McLuhan-i gondolatmenetben (illetve, módszere miatt, műveiben nincs is „mélyebb” szint, csupán ugyanennek a gondolatnak más-más vetületű bemutatása!): itt még Innis eszméinél is világosabban látszik a technológiai determinizmus egyoldalú szemléletmódja. McLuhan felismeri, hogy a környezet hatással van a szubjektumra. Addig is eljut, hogy ez a környezet maga is az ember terméke. Az viszont teljesen hiányzik gondolatmenetéből, hogy egyrészt a környezet nem csupán „fizikai-tárgyi”, hanem egyben „társadalmi-tárgyi” környezet is, másrészt pedig, hogy az ember nemcsak azért változik, mert az általa létrehozott környezet visszahat rá, hanem magában a létrehozás aktusában, a *praxisban* is változásokon megy át — és ez tulajdonképpen a fejlődés lényegesebb eleme a kettő közül.

Az is kiderül az előbbiekből, hogy a technológiai determinizmus — az előző két iskolával ellentétben — szinte semmivel sem járul hozzá a társadalmi kommunikáció szerkezeti fogalmainak kidolgozásához. Idézett két képviselője viszont annyiban feltétlenül segíti a kommunikáció-kutatást, hogy minden eddigi kutatónál határozottabban irányítják a figyelmet magukra a *kommunikációs eszközökre* és ezeknek nem csupán nyilvánvaló, elsődleges, hanem rejtettebb és másodlagos hatásukra is. (McLuhan szerint például nem is a közölt tartalom a lényeges, hanem maga „a médiüm az üzenet”!)

Kétségtelen ugyanis, hogy egy adott kommunikációs eszköz bizonyos meghatározott kommunikációs formák fejlődését segíti elő: elsősorban persze azért, mert maga a társadalom is változik, és ez hozza létre az új médiümot, de másodsorban a médiüm tárgyi formájából adódóan is. „Lehetséges-e... az Iliász a nyomdapréssel vagy éppen a nyomógéppel? Nem hallgat-e el a rege, a monda és a múzsa szükségképpen a sajtóprés zajában...?”<sup>39</sup> — kérdezi Marx, és ilyen kérdések nemcsak művészeti formákra és stílusokra vagy a köznap kommunikációra vonatkozhatnak, hanem például az államszervezet vagy adminisztráció konkrét formáira is. Olyan megállapításokban igaza lehet Innisnek, hogy például Dárius birodalmának satrapiákra osztása — és ezeknek az alegységeknek a nagysága — szoros összefüggésben volt az 1500 mérföld

<sup>38</sup> McLuhan, M.—Fiore, Q.: *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*. New York 1967. 26. o.

<sup>39</sup> Marx K.: *Bevezetés „A politikai gazdaságtan bírálatához” MEM 13. köt. Bp. 1965. 176. o.*

hosszúságú birodalmi út kiépítésével és az úton lóháton „kézbesített” üzenetek sebességével.<sup>40</sup> Ruesch kimutatja, hogy az Egyesült Államokban az úgynevezett „poni-expressz” távolsági hírközlő forma határozta meg az egyes megyék (county) nagyságát,<sup>41</sup> arról nem is beszélve, hogy nyelvünkben maga a „megye” szó is ilyen összefüggést tükröz. (Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a „vármegye” szóból a „vár” utal az adott társadalmi formációból következő determinizmusokra, a „megye” pedig a médiuméra!)

Abban is igazat adhatunk McLuhannak, hogy a jelenkorban — főképp az élőszó közegével dolgozó tömegkommunikációs eszközök hatására — bizonyos „szóbeliség”-hez való visszatérés figyelhető meg. Ehhez a gondolathoz, amelyet másutt már részletesebben kifejtettünk,<sup>42</sup> itt csak annyit teszünk hozzá — Innis gondolatára reagálva —, hogy ez valószínűleg hatással lesz a történettudományra is, elsősorban segédtudományain keresztül. Kenneth Boulding szerint a történészek munkáját nehezíti, hogy „megfigyelhető a döntési folyamatok eltolódása az írott kommunikációtól a szóbeli irányában. Emiatt a folyamat több fontos stádiumának feljegyzése hiányzik, jöllehet maga a végső döntés írott formát ölt”.<sup>43</sup> Épp ezeknek a hiányzó lépcsőfokoknak a dokumentálására jönnek létre egymás után a világ minden táján az úgynevezett „szóbeli történelem” kutatóintézetei és archívumai, ahol politikai, tudományos, társadalmi személyiségek visszaemlékezéseit gyűjtik magnetofon-szalagra, egy-egy, a jövő történészeit feltételezhetően érdeklő eseményre, folyamatra vonatkozóan.

A kommunikációs eszközök történelmi fejlődését tehát feltétlenül érdemes tanulmányozni a társadalom totális fejlődésébe ágyazva. Csak azt is kíváncsian észrevenni, hogy ez a fejlődés *nem valamilyen absztrakt linearitás szerint* megy végbe, mint ahogyan a technológiai determinizmus iskolája ezt feltételezi (tehát, hogy a könyvet felváltja a tömegsajtó, ezt a rádió meg a film, ezt a televízió stb.). A valóságban inkább egy fa kiterelvényesedéséhez hasonlítható: egyre több ága nő, de a régiek is élnek tovább.

### 3. A társadalmi kommunikáció szerkezeti és funkcionális elemzése

A társadalmi szerkezet fogalmának részletezésére itt nem térünk ki: elfogadjuk azt a modellt, amelyet az utóbbi években a marxista szociológiai kutatás felvázolt és részleteiben is finomított — gondolunk itt főként az MTA Szociológiai Kutatócsoportjának és a Központi Statisztikai Hivatal kutatásaira a társadalmi szerkezettel, az átrétegződéssel és a mobilitással kapcsolatban. Mivel azonban ezek a kutatások egyrészt a társadalom egészére, másrészt a makro-szerkezet problémáira vonatkoztak, szükségesnek tartunk néhány megjegyzést, kiegészítést, hogy azután ezek fényében léphessünk tovább a kommunikáció szerkezetének problémái felé.

a) Minden társadalmi egységbk, amelyen belül *munkamegosztás* — vagy, szélesebb értelemben: tevékenysége megosztása — van az alkotó elemek között, *szerkezetiségről* is beszélhetünk. A társadalom egészét tekintve ez világos:

<sup>40</sup> Innis, H. A.: *Empire* ... 58. o.

<sup>41</sup> Ruesch, J.: *Technology and Social Communication*. In Thayer, L. (ed): *Communication: Theory and Research*. Springfield, Ill. 1967. 454. o.

<sup>42</sup> Szeceksó T.: „Posztliterátus” társadalom? *Kortárs* 1967. 8. sz.

<sup>43</sup> Boulding, K. E.: *The Learning Process in the Dynamics of Total Societies*. In Klausner, S. Z. (ed.): *The Study of Total Societies*. Garden City, N. Y. 1967. 100. o.

a szerkezetiséget hordozó egységek a tevékenységeket egymás között megosztó osztályok, rétegek. De így van ez a társadalmi szervezetekben, a kiscsoportok legtöbbszörénél, például a családban is, amelynek szerkezeti elemei az egymástól elkülönülő tevékenységeket végző családtagok.

b) Minden strukturált társadalmi egységen belül az alegységek, elemek *funkciójáról* is beszélhetünk. Fordítva: ahol funkció van, ott szerkezetiségnek is kell lennie. Marx a pénz elemzésénél arról ír, hogy az áru értékének pénzben való realizálásához az szükséges, hogy „az áru használati érték legyen a pénzhibtokos számára, hogy tehát a ráfordított munka *társadalmilag hasznos* formában legyen ráfordítva, vagyis a társadalmi *munkamegosztás tagjának* bizonyuljon”.<sup>44</sup> (Kiemelés — Sz. T.) A társadalmi hasznosság „funkciója” itt abból következik, hogy az áru a munkamegosztás szerkezete egyik elemének bizonyul. Más helyen nem társadalmi méretben, hanem egy kisebb rendszer, a család viszonylatában rendeli egymás mellé a szerkezetiség és a funkció kategóriáit: „A különböző munkák, amelyek ezeket a termékeket (ti. a parasztcsalád saját szükségleteit szolgáló termékeket — Sz. T.) előállítják: a földművelés, az állattenyésztés, a fonás, a szövés, a szabómunka stb., természeti formájukban társadalmi *funkciók*, mert a család *funkciói*, amelynek éppúgy megvan a *saját, természetadta munkamegosztása*, mint az árutermelésnek.”<sup>45</sup> (Kiemelés — Sz. T.)

A szerkezet és a funkció feltételezik egymást — és ebből az is következik, hogy sem a rendszer totalitásának, sem pedig rendszeren kívüli egységnek nem lehet funkciója. Az „emberiség történelmi funkciója” ezért csupán képletes kifejezés,<sup>46</sup> és nem beszélhetünk Robinson társadalmi funkciójáról sem, hiszen szigetlakónk épp azzal Robinson, hogy nem eleme egyetlen társadalmi rendszernek sem.

c) A szerkezet és funkció dialektikájából következően a funkció merton értelmezése és osztályozása a marxista társadalomkutatásban csak akkor hasznosítható, ha kategóriáit *dinamizáljuk*.

Egyrészt látnunk kell, hogy a funkció, diszfunkció és nem-funkció megkülönböztetés szigorúan *egy adott* rendszeren belül érvényes. Mivel azonban a gyakorlatban a rendszerek túlnyomó többsége egyben egy nagyobb rendszer al-rendszere, gyakran előfordul, hogy az a viszony, amely az adott rendszerben funkció, a magasabb rendszerben diszfunkció vagy nem-funkció és viszont.

Másrészt azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a funkciók merton értelmezése olyan rendszerekre érvényes, amelyek két lényegi sajátossága az adaptáció és az evolúció. A revolúció gondolata idegen ettől a rendszer- és szerkezet-értelmezéstől, márpedig ha a rendszerben *minőségi változások* lehetőségét is feltételezzük, előfordulhat, hogy az a kapcsolat, amely a változás előtti szerkezetben diszfunkció volt, az e szerkezet romjain felépülő új szerkezetben funkcióvá válik és viszont.

Mindezekből a megjegyzésekből egyfelől az következik, hogy a továbbiakban a „társadalmi kommunikáció” fogalmát a *funkcionális kapcsolatok* osztályába soroljuk, másfelől pedig a „társadalmi kommunikáció rendszeré”-t,

<sup>44</sup> Marx K.: *A tőke* I. köt. Bp. 1967. 121. o.

<sup>45</sup> *Uo.* 91. o.

<sup>46</sup> Hacsak „emberiség” alatt nem a világ jelenlegi népességét értjük és ezt mint a „kumulatív emberiség”, tehát a történelem során eddig élt és ezután megszülető emberek összessége rész-rendszerének tekintjük. Ez viszont rendszer-elméletileg erősen vitatható feltételezés lenne!

a kommunikáció különböző intézményeit és a „kommunikációs szituáció”-t *szervezeti elemnek* értelmezzük. A társadalmi kommunikációs rendszernek — amely maga a társadalmi rendszer alrendszere — alrendszere a többi között a kommunikáció minden intézménye, s ezeknek ismét csak alrendszereik — a többi között — a kommunikációs szituációk.

De az is következik az eddigiekből, hogy a társadalmi kommunikáció *szervezetiségét több szinten* érdemes elemezni. Ahogyan Marx megkülönbözteti a munkamegosztás általános, különös és egyes szintjeit,<sup>47</sup> úgy húzhatjuk meg a társadalom kommunikációs rendszerén belül is a szervezetiség e három szintjét. Az *általános* szervezet: a társadalom kommunikációs rendszerének szervezete; a *különös*: a kommunikáció intézményeinek szervezete; az *egyes* pedig a kommunikációs szituáció szervezete, valamint két alrendszere, a *szöveg* és a *mögöttes szöveg* szervezete.<sup>48</sup> Az általános és különös szervezetiséget tartjuk a kommunikáció *makro-strukturális* elemzése területének, míg az egyes szervezetiséget a *mikro-strukturális* analízis mezőnyének.

### 3.1 A társadalmi kommunikáció makro-struktúrája

Társadalmi kommunikációs modellünkben a kommunikáció értelmezése miatt eleve *izomorfia* van a társadalmi szervezet és a társadalom kommunikációs szervezete között: ha ugyanis a kommunikáció a társadalmi viszonyok expresszív aspektusa, a társadalmi szervezetet hordozó egységek — osztályok, rétegek —, valamint a közöttük levő funkcionális kapcsolatok természet-szerűleg egybevágó vagy legalábbis izomorf struktúrát alkotnak az általuk meghatározott, hiszen őket kifejező, a társadalmi újratermelésben leglényegesebbnek bizonyuló kommunikációs kapcsolatok szervezetével.

A kommunikáció-kutatásnak ezért ezen az össztársadalmi szinten nem e magától értetődő — illetve a deduktív modell logikájából következő — szervezeti izomorfiaát kell kutatnia, hanem — véleményünk szerint — kettős feladatot kell elvégeznie: egyrészt azt kell vizsgálnia, hogy a társadalmi szervezet által meghatározott kommunikációs szervezet milyen tényleges *formákat* ölt, másrészt pedig azt, hogy a társadalmi mechanizmusok milyen kommunikációs formákat *intézményesítenek*, s hogy ezeknek az intézményeknek milyen az egymáshoz való és a társadalmi szervezetbe illeszkedő *strukturális kapcsolódásuk*, végül, hogy ezeknek az intézményeknek a *belső szervezetét* mennyiben befolyásolja a társadalom aktuális szervezete.

#### 3.1.1 Kommunikációs formák

Annak vizsgálata sorolható ebbe az osztályba, hogy a társadalom nagyobb egységei — az osztályok, rétegek, csoportok — között milyen sűrűségű, milyen intenzitású, mennyire kétoldalú vagy egyoldalú a kommunikációs kapcsolat, ez

<sup>47</sup> Marx K.: id. mű 387. o.

<sup>48</sup> Az általános kommunikációs szervezet tanulmányozásában így a történettudománynak, az etnológiának és a politikai tudományoknak (beleértve a politikai szociológiát is) kívánatos részt venniük. A kutatás tipikus módszere itt a dokumentatív és a „survey”-vizsgálat. A különös szervezet elemzése jórészt a szociológiára és a szociálpszichológiára vár, „survey”-el és laboratóriumi kísérletekkel mint tipikus módszerekkel, az egyes szervezet vizsgálatába pedig az előbbi két tudományon kívül az individuálpszichológiának és a lingvisztikának is szükségesnek tűnik bekapcsolódnia, s itt a tipikus módszer a mélyinterjú és a tartalom-elemzés.

milyen formákban realizálódik, a hatalom és az alávetettség viszonya hogyan kommunikálódik, a társadalmi stratifikáció szempontjából „alsó” vagy „periferikus” rétegek milyen kommunikációs kapcsolatban állnak a „fent” vagy a „centrumban” levő rétegekkel stb.

### 3.1.2 Intézmények

A társadalmi kommunikáció szerkezeti sokrétűségét, véleményünk szerint, a kutatás csak akkor közelítheti meg, ha nem elégszik meg az eddigi hagyományos „tömegkommunikáció—személyes kommunikáció” és „intézményesített—nem intézményesített kommunikáció” bontásokkal. Modellünkben épp ezért egy úgynevezett „heterogén kommunikáció” kategóriát vezetünk be a tömegkommunikáció és a személyes kommunikáció közé,<sup>49</sup> másrészt az „intézményes—nem intézményes” ellentétpáron kívül megkülönböztetünk formális és nem formális, továbbá technikai és nem technikai kommunikációt.

E megfontolások alapján az alábbi szerkezeti sémát vázolhatjuk fel (szemléltetésképp minden kategóriában feltüntetve a köznap kommunikációnak az adott kategóriára jellemző egy-egy formáját):

|                      | A<br>Tömeg         | B<br>Heterogén<br>kommunikáció | C<br>Személyes     |
|----------------------|--------------------|--------------------------------|--------------------|
| a) Intézményes       |                    |                                |                    |
| a.a) formális        |                    |                                |                    |
| a.a.a) technikai     | hivatalos rendelet | termelési értekezlet           | felmondó levél     |
| a.a.b) nem-technikai | rádió- és TV-műsor | politikai tömeggyűlés          | személyes agitáció |
| a.b) nem-formális    | faliújságok        | divat                          | közéleti vice      |
| b) Nem-intézményes   | —                  | spontán tüntetés               | társasági csevegés |

A kommunikáció-kutatás a séma belső szerkezetének vizsgálatával, továbbá a társadalmi szerkezettel, illetve a társadalmi kommunikáció általános szerkezetével való egybevetésével — véleményünk szerint — újszerű és más társadalomtudományok számára is értékes összefüggéseket tárhat fel. A társadalom politikai szférájának rendellenességére utal például, ha a „C/a.a.b” osztály politikai kommunikációi átcsúsznak az „A/a.a.a” osztályba, vagy ha az „A/a.a.b” formák helyett a társadalom zöme „C/a.b” vagy „C/b” formákból meríti politikai információit stb.

### 3.1.3 Belső szerkezet

Az intézmények belső szerkezetére vonatkozó vizsgálatokat, úgy véljük, nem szükséges külön kifejtenuünk. Ezen a területen, — amint már említettük — a strukturális funkcionálisnak viszonylag szolid eredményei vannak. Egyetérthetünk W. Schrammal, aki szerint „a kommunikációs tevékenység *intenzitása*

<sup>49</sup> „Heterogén kommunikáción” a két szélső forma, a tömegkommunikáció és a személyes kommunikáció közötti átmeneti, keverékformát értjük, amelynek meghatározó jegyei egyrészt tömegkommunikációs, másrészt személyes kommunikációs jellegűek. Ilyen forma például a tömeggyűlés: a hallgatóság méreteit és a kommunikáció egyoldalúságát tekintve tömegkommunikációnak lehetne tartani, viszont „hinc et nunc” jellege, továbbá a közönség reakciójának azonnalisága ennek ellenkezőjére, személyes kommunikációra utal. (A tömegkommunikáció és személyes kommunikáció formái kritériumairól bővebben lásd: Szecskő T.: *A rádiózás szociológiai és pszichológiai problémái*. Bp. 1966. 7. o.)

— a tömegkommunikáció és közönségének kialakulása, a hagyományos társadalmak individuális kommunikációs szerepeinek átalakulása, a kommunikációs csatornák kitérülése és megsokszorozódása — a társadalom gazdasági fejlődését tükrözi. A kommunikációs eszközök *tulajdona*, a kommunikáció céltudatos *használata* és az előttről gyakorolt *ellenőrzés* a társadalom politikai fejlettségének és filozófiájának tükröképe. A kommunikáció *tartalma* pedig tükrözi az adott társadalom értékrendszerét.<sup>50</sup> Az intézmények belső szerkezetének vizsgálata tulajdonképpen arra keres választ, hogy ezek a „tükröképek” mennyiben hűségesek vagy mennyiben torzítanak.

A kommunikációs intézmények belső struktúrájának vizsgálatával tulajdonképpen átmeneti úton vagyunk a kommunikáció mikro-struktúrájának elemzéséhez.

### 3.2 A kommunikációs mikro-struktúra vizsgálata

Mikro-strukturális vizsgálatoknak tartjuk a kommunikáció-kutatás olyan elemzéseit, amelyek a) a makro-struktúráknak a kommunikációs mikro-struktúrákra vonatkozó hatásaival; b) társadalmi mikro-struktúráknak — szervezeteknek, csoportoknak — az adott rendszeren belül folyó kommunikáció szerkezetére gyakorolt hatásaival; és c) a kommunikáció alapegysége, a kommunikáció belső szerkezetiségével foglalkoznak.

A társadalomtudományok eddigi kommunikáció-kutató tevékenysége a mikro-struktúrák vizsgálatában jóval több megbízható eredményt halmozott fel, mint a makro-struktúrákéban, emiatt itt csupán röviden villantjuk fel a kutatások hármaskörét, inkább csak példák felsorakoztatásával illusztrálva, mit értünk tartalmán.

#### 3.2.1 „Makro-mikro” elemzések

Raymond Williams empirikus tényeken igazolja, hogyan jelentkezik a gazdasági-társadalmi szerkezet a brit napilapok vezércikkeiben, sőt a lapok anyagának tördelési-szerkezeti formájában is.<sup>51</sup> Sullerot ugyanezt a francia napisajtó „kisszínes”-einek szerkezetére mutatja meg,<sup>52</sup> Richardson pedig a közzismert Babar-sorozatra.<sup>53</sup>

Boorstin máró gúnnyal és egyben tudományos alapossággal elemzi, hogy a másodlagos élményekből táplálkozó amerikai átlagember beszéde hogyan silányul a társadalmi körülmények hatása alatt,<sup>54</sup> Lefebvre pedig a francia „fogyasztói társadalom”-ban egyre torzuló kommunikációról ír.<sup>55</sup>

Benedict az egyik pueblo-indián törzsről írja, hogy sajátos hatalmi szerkezete miatt a központi szervhez, a főpapok tanácsához szelekciós kommunikációs csatornák futnak: csak a kedvező híreket engedik át,<sup>56</sup> Wright Mills pedig történeti munkákra hivatkozva kiemeli, hogy az ókori Kínában az uralkodó változása az írásjelekben is tükröződött.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> Schramm, W.: *Communication Development and the Development Process*. In Pye, L. W. (ed.): *id. mű* 34. o.

<sup>51</sup> Williams, R.: *Britain in the Sixties: Communications*. Baltimore, 1962. 58—61. o.

<sup>52</sup> Sullerot, E.: *Une étude de presse a propos d'un fait divers. Les Temps Modernes* 1965. máj.

<sup>53</sup> Richardson, P.: *Teach Your Baby to Rule. New Society* 1966. márc. 10. 25. o.

<sup>54</sup> Boorstin: *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*. New York 1964. 253. o.

<sup>55</sup> Lefebvre, H.: *Le langage et le société*. Paris 1966. 164—166. o.

<sup>56</sup> Benedict, R.: *Patterns of Culture*. Boston 1959. 67. o.

<sup>57</sup> Mills, C. W.: *Power, Politics and People*. New York 1967. 486. o.

Társadalmi rendszertől elvonatkoztatva, pusztán a társadalmi munkamegosztás differenciálódásából levezetve mutat ki Fischer változásokat a nyelv szintaxisában és szemantikájában,<sup>58</sup> s ezzel a jelenséggel Lukács György is foglalkozik *Esztétikájában*.<sup>59</sup>

### 3.2.2 „Mikro-mikro” elemzések

A kiscsoport-kutatások megbízhatóan igazolják, hogy meghatározott szerkezetű kiscsoportokban meghatározott feladatok egy bizonyos belső kommunikációs szerkezetet alakítanak ki,<sup>60</sup> és megfordítva: meghatározott kommunikációs szerkezet egy csoporton belül befolyásolja a csoport teljesítményét.<sup>61</sup> Ez már igen közel áll a kibernetika felfogásmódjához, hiszen a „kibernetika szerint a gép vagy az organizmus szerkezete annak a teljesítménynek az indexe, amelyet várni lehet tőle”.<sup>62</sup>

Más jellegűek azok a kutatások, amelyek arra vonatkoznak, hogy a tömegkommunikációs eszköz mint társadalmi csoport szerkezete hogyan befolyásolja a kinyomtatott vagy sugárzott anyag belső struktúráját,<sup>63</sup> vagy hogy a képzeletbeli hallgatóság,<sup>64</sup> illetve közönség<sup>65</sup> mennyiben van hatással a közlésre kerülő anyag szerkezetére.

### 3.2.3 A kommunikációs szituáció szerkezetisége

Tekintve, hogy a kommunikációs szituáció értelmezésében sem a szituacionalista interakcionálizmussal, sem pedig a kibernetikai szemléletmóddal nem értünk egyet, s így — dolgozatunk itt közlésre nem kerülő részében — kidolgoztuk saját szituáció-fogalmunkat, a mi értelmünkben vett „kommunikációs szituáció”-ra vonatkozó szerkezeti kutatásokról nem beszélhetünk. Tágabban értelmezve viszont ilyen jellegűek az úgynevezett „Palo Alto-i iskola” kutatásai, amelyek a szituáción belül a szöveg és a mögöttes szöveg kapcsolatát kívánják feltárni,<sup>66</sup> valamint a technológiai determinizmus médium-kutatásai (az adott kommunikációs eszköz ugyanis minden esetben befolyásolja a szituáció egyik elemét, a környezetet).

## 3.3 A köznap kommunikáció funkcióinak vizsgálata

Modell-építési tevékenységünknek ezen a közbülső szintjén<sup>67</sup> dilemmában vagyunk a kommunikáció funkcióinak fogalmát illetően. Megmutattuk ugyanis, hogy a funkció mindig szorosan kapcsolódik a szerkezetéhez: csakis

<sup>58</sup> Fischer, J. L. *Syntax and Social Structure: Truk and Ponape*. In: Bright, W. (ed.): *Sociolinguistics*. The Hague 1966. 178. o.

<sup>59</sup> Lukács Gy.: *Az esztétikum sajátossága* 1. köt. Bp. 1965. 80. o.

<sup>60</sup> Bavelas, A.: *Communication Patterns in Task-Oriented Groups*. *The Journal of the Acoustical Society of America* Vol. 22., 1950. nov. 725—730. o.

<sup>61</sup> Guetzkow, H.—Simon, H. A.: *The Impact of Certain Communication Nets upon Organization and Performance in Task-Oriented Groups*. *Management Science* 1955. 1. sz. 233—250. o.

<sup>62</sup> Wiener, N.: *The Human Use of Human Beings*. New York 1967. 79. o.

<sup>63</sup> White, D. M.: *The „Gatekeeper”: A Case Study in the Selection of News*. In Dexter, (ed.): *People, Society and Mass Communications*. New York 1964. 160—172. o.

<sup>64</sup> Gans, H. J.: *Broadcaster and Audience Values in the Mass Media*. *Papers of the Sixth World Congress of Sociology*. Evian 1966. 4. o.

<sup>65</sup> Zimmermann, C.—Bauer, A. R.: *The Effect of an Audience upon what is Remembered*. *Public Opinion Quarterly* 1956. XX. 238—248. o.

<sup>66</sup> Vö.: Buda B.: *A kommunikáció és az emberi kapcsolatok pszichológiája*. Valóság 1966. 6. sz.

<sup>67</sup> Az első szinten — amint már említettük — a társadalmi kommunikáció absztrakt, deduktív modelljét építettük fel a társadalom általános mozgástörvényeiből. A második szinten, amelynek jelen cikkünk egyik részét képezi, az első szinten kidolgozott kategóriák tartalmát gazdagítjuk (jelen esetben a modell szerkezeti „dimenzióját”),

általa kél életre. Emiatt a polgári kommunikáció-kutatásban körvonalazódott kommunikáció-funkciók ezen a szinten nem lehetnek segítségünkre — még úgy sem, hogy vitába szállunk velük —, mert vagy a polgári társadalom konkrét társadalmi szerkezetéből<sup>68</sup> és az ezt tükröző strukturalista funkcionalista társadalomképből<sup>69</sup> vezetik le a kommunikáció funkcióit, vagy pedig igen általános kibernetikai és rendszerelméleti megfontolásokból.<sup>70</sup> Az első esetben túl *specifikus* funkció-értelmezésről van szó; ehhez hasonlóhoz mi további kutatásaink során, a magyar társadalom konkrét kommunikációs modelljének kialakításánál kívánunk eljutni; a második esetben pedig a funkciónak olyan *elvont* értelmezéséről, amelyhez mi már absztrakt modellünk felvázolásánál elértünk.<sup>71</sup>

Mégis, úgy tűnik, az absztrakciónak ezen a fokán is legalább egy lépéssel előbbre léphetünk a társadalmi kommunikáció funkcióinak értelmezésében.

Mielőtt azonban ezt megtennénk, ismét emlékeztetünk arra — ami különben kommunikációs modellünk e cikk keretein belül nem részletezett logikájából explicite, a cikk gondolatmenetéből pedig implicite következik —, hogy *a társadalmi kommunikáció strukturáló elve nem magából a kommunikációból származtatható*, hanem a társadalom elemeinek struktúrájából, közvetetebben a társadalmi szerkezetből, végső soron pedig a társadalom *alapstruktúrájából*. Más szóval: a társadalmi osztályok és rétegek közötti kommunikáció struktúráképző ismérveit nem magában e kommunikációnak a folyamatában, aktusában és formájában kell keresni, hanem az osztályok, rétegek közötti munkamegosztásban — vagy, szélesebben: a tevékenységek megosztásában, — a közöttük kialakuló tulajdonviszonyokban, hatalmi viszonyokban stb. Vagy: egy kis csoporton belüli kommunikáció nem saját belső lényegéből eredően strukturálódik hálózat, csillag vagy lánc formájúvá, hanem azért, mert a csoport egy bizonyos feladat megoldására állt össze, ennek következtében a csoport tagjai között létrejön valami kezdetleges munkamegosztás, így maga a csoport strukturálódik — és ennek következménye azután a csoporton belüli kommunikáció meghatározott szerkezete is.<sup>72</sup> (Természetesen azt sem szabad

de még mindig konkrét társadalom-elemzés nélkül, hogy azután a harmadik szinten kidolgozhassuk a jelen magyar társadalom konkrét kommunikációs modelljét. Képletesen azt is mondhatnánk, hogy az első lépcsőben a csontvázat állítottuk össze, a másodikban felraktuk rá az inakat és idegeket, és végül a harmadik lépcsőben kerül fel a testre a hús is.

<sup>68</sup> Lazarsfeld, P. F.—Merton, R. K.: *Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action*. In Schramm, W. (ed.): *Mass Communication*. Urbana 1960. 498—502. o.

<sup>69</sup> Laswell, H.: *The Structure and Function of Communication in Society*. In Bryson, L. (ed.): *The Communication of Ideas*. New York 1948. 37—51. o.

<sup>70</sup> Schramm, W.: *The Nature of Human Communication*. (Soksz.) Stanford 1966. 16.o.

<sup>71</sup> Ez a társadalmi-történelmi homeosztázisz kettős kommunikációs funkciója: a humanizációs és az allokációs funkció. Ezzel csupán annyit állítottunk, hogy a társadalmi újratermelési folyamat információs mozgásainak olyan irányultságuk van (allokáció), amely lehetővé teszi az emberi lényeg kibontakozását (humanizáció).

<sup>72</sup> Jó példája ennek a természeti vagy egyéb katasztrófák idején kitörő pánik: addig a viszonylag rövid ideig, amíg a sokk-hatás amorf állapotban tartja a katasztrófával sújtott embercsoportot, szinte semmi kommunikáció nincs az egyének között. Attól a pillanattól kezdve viszont, amikor a teendőket — menekülés, mentés stb. — realizálni kezdik, kezdetleges munkamegosztás alakul ki, vezetők, irányítók válnak ki a többiek közül, az amorf csoport strukturált csoporttá változik, és ennek megfelelően alakul az ugyanakkor meginduló kommunikáció szerkezete is. (Vö.: Stoetzel, J.: *La psychologie sociale*. Paris 1963. 235—240. o.)

figyelmén kívül hagyni, hogy a társadalmi struktúrák épp a kommunikációs struktúrákon keresztül jutnak kifejezésre, hiszen — feltételezésünk szerint — a kommunikáció a társadalmi viszonyok kifejeződési mozzanata.)

A funkciók megközelítéséhez tehát a társadalom valóságos struktúráiból kell kiindulnunk. Ezen az absztrakciós szinten viszont a struktúrák között még csak nagyságrendjüket, időbeliségüket és mozgékonyságukat tekintve tudunk különbséget tenni. Ennek alapján különböztethetünk meg — mint ahogy eddigi gondolatmenetünkben is tettük — *makro-* és *mikro*struktúrákat, *szinkron-* és *diakron* struktúrákat, valamint *statikus* és *dinamikus* struktúrákat. Ezek nem egymást kizáró kategóriák, hanem „kínai doboz”-ként egymásba illeszthetők: a háromszor kettes felosztás nyolc struktúra-típust határoz meg, és mindegyik mellé rendelhető egy-egy kommunikációs funkció.

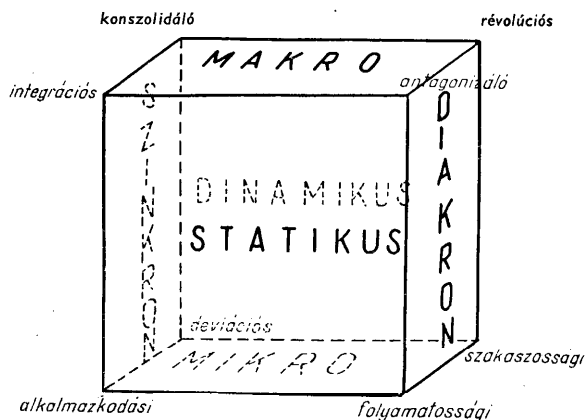
- 3.3.1 Makro-szinkron-statisztikus struktúra-típus; *integrációs* funkció. A társadalom elemeinek egymásra utaltságát juttatja kifejezésre; közös értékek és normák kialakítása, a társadalomnak egységes egésszé, működőképes rendszerré való tömörítése.
- 3.3.2 Makro-szinkron-dinamikus struktúra-típus; *antagonizáló* funkció. Az előbbivel ellentétes irányban ható funkció (ha egyáltalán foglalkozik vele, a strukturális funkcionalizmus ezért kezeli diszfunkcióként): a társadalom adott szerkezetében meglevő antagonizmusok kifejezése, sőt élezése, épp ezzel a kifejezéssel.
- 3.3.3 Makro-diakron-statisztikus struktúra-típus; *konzolidáló* funkció. Az integrációs funkció párja, csak míg az állapot-jellegű, ez folyamat-jellegű. Amott például értékek és normák megosztásáról van szó, itt új értékek és normák kidolgozásáról, elfogadtatásáról, hogy az egyensúlyi helyzetéből kibillent társadalmi rendszer új egyensúlyi állapotot találjon. Kibernetikai analógiával: negatív visszacsatolás jellegű funkció.
- 3.3.4 Makro-diakron-dinamikus struktúra-típus; *revolúciós* funkció. Az előbbi ellentétpárja, pozitív visszacsatolás. Meglevő, a társadalom elemei által elfogadott tudati elemeket rombol, és olyan újakat dolgoz ki, amelyek hozzájárulnak a meglevő szerkezet szétfeszüléséhez és romjain az új szerkezet létrejöttéhez.

Tekintve, hogy a fenti funkciók a történelmiséget hordozó egyénhez és rajta keresztül a mikro-struktúrákhoz éppúgy hozzátartoznak, mint a történelmiséget kifejező makro-struktúrákhoz, mindegyik funkció párját megtaláljuk mikro-szinten is — természetesen némi formaváltozással.

- 3.3.5 Mikro-szinkron-statisztikus struktúra-típus; *alkalmazkodási* funkció. Kifejezésre juttatja az egyénnek társadalmi csoportjához, rétegéhez, osztályához való tartozását, megteremti a közösségi tudatot, formálja a „miénk-tudatot”, határeseiteiben fenntartás nélküli konformizmust eredményez.
- 3.3.6 Mikro-szinkron-dinamikus struktúra-típus; *deviációs* funkció. Az előbbivel ellentétes, a disszonáns hang a csoport, a kis közösség harmóniájában a csoporton belüli feszültségek és ellentmondások kifejeződése.
- 3.3.7 Mikro-diakron-statisztikus struktúra-típus; *folyamatossági* funkció. A neveléssel, szocializálással, oktatással, tradícióval viszonylagos állandóság, stabilitás elemeit építi be a család, az intézmények, a kiscsoportok szerkezetébe.
- 3.3.8 Mikro-diakron-dinamikus struktúra-típus; *szakaszossági* funkció. A generáció-váltások, az „őrségváltások” kifejezője, az osztály-, családi vagy egyéni múlttal való szakítás és szembefordulás elősegítője, a történelmi változások csíráinak kibomlasztója az ember-közel szerkezetekben és az individuumban.

A szemléletesség kedvéért a fenti, térbeli sémán is ábrázolt kommunikációs funkciókhoz végül még három megjegyzésünk van:

a) A függőleges élek mentén elhelyezett funkció-párok egészen elvontan — mondjuk kibernetikailag vagy az általános rendszerelmélet szempontjából — azonos funkciók. Egyetlen specifikus rendszer van csupán, amelyben különválnak: a társadalmi rendszer. Itt ugyanis a makro-szerkezetek — középpontjukban az egyénnel — nem csupán alrendszerei a makro-szerkezeteknek, nemcsak passzív alkatelemei, hanem aktív létrehozói is.<sup>73</sup>



b) A vízszintesen felfutó élek mentén elhelyezett funkciópárok szintén szoros dialektikus kölcsönhatásban vannak egymással: nincsen „tisztá” integrációs funkció, mert más viszonylatban ugyanakkor antagonizáló hatást vált ki — és viszont. Ugyanez természetesen érvényes a másik három funkció-párra is.

c) A sémára pillantva — és felidézve cikkünk eddigi gondolatmenetét — az is nyilvánvaló, hogy az elméleti igényű strukturalizmusok közül Talcott Parsons iskolája a „kocka” hátsó oldalát hanyagolja el a kommunikáció funkcióinak értelmezésénél, Lévi-Strauss gondolatmenete pedig a jobb oldallapot. A strukturális funkcionális orientációja ugyanis eltekint a dinamikus szerkezetektől, az antropológiai strukturalizmus pedig az időbeli, diakron szerkezetek szerepét csökkentő passzív „történelmi inventárrá”.

\*

A társadalmi kommunikáció szerkezetiségének — és következőképp: funkcióinak — e vázlatos és elvont tárgyalása végén még egyszer szükségesnek tartjuk hangsúlyozni: a szerkezetiség a kommunikációnak — mint minden aktusnak és társadalmi folyamatnak — csupán egyik aspektusa. A kommunikáció aktusainak, folyamatainak és szituációinak teljes megértéséhez nem nélkülözhető két másik aspektusa, a történetiség és az akció vizsgálata sem. Ezekre azonban e cikk keretei között már nem térhetünk ki.

<sup>73</sup> E társadalmi dialektikából következően a funkció-párosok egymáshoz viszonyított megfelelése nem is olyan egyszerű és ellentmondásmentes, mint amilyennek első pillanatra tűnik: a munkásosztályon vagy egyes tudatos munkáscsoportokon belüli „alkalmazkodási” funkció például a kapitalista társadalom makro-szerkezeti szintjén egyáltalán nem az „integrációs”, hanem az épp „antagonizáló” funkciónak felel meg.

## ИССЛЕДОВАНИЕ КОММУНИКАЦИИ И РАЗЛИЧНЫЕ ФОРМЫ СТРУКТУРАЛИЗМА

Т. Сечкё

Статья, представляющая собой часть работы автора «*Повседневная коммуникация: гипотезы относительно обозначения поля исследования коммуникации*», имеет своей целью способствовать критике трех структуралистских школ: структурального функционализма Талкотта Парсонса, антропологического структурализма Клода Леви-Штраусса и теории коммуникации технологического детерминизма Инниса и Маклуэна.

Понимание коммуникации в структуральном функционализме автор подвергает критике в трех пунктах, с одной стороны, в той ее тенденции, которая проявляется в смешении понятий структуры и функции, с другой стороны, в ее ориентации на абсолютное равновесие, и наконец, в связи с неисторичностью воззрения. В понимании коммуникации антропологическим структурализмом автор критически анализирует два круга мыслей: с одной стороны, тройственную коммуникацию товаров-женщин-сообщений, с другой, проблемы, вытекающие из леви-штрауссовского понятия диахронной структуры. При анализе мыслей Инниса и МакЛуэна автор концентрирует свое внимание на понятии «среды», подчеркивая, что это «общественно-предметная», а не только «физическая-предметная» среда, как колагают это два указанные авторы.

В заключительной части работы автор подробно излагает свои взгляды на структуру общественной коммуникации, а также на структуральный анализ коммуникации, говоря затем о восьми функциях коммуникации: интеграционной, антагонизирующей, консолидирующей, революционной функциях в макро-структурах, а также функциях приспособления, девиационной, постепенности и прерывности на уровне микро-структур.

## COMMUNICATION RESEARCH AND STRUCTURALISMS

T. Szecskó

The paper, a part of the greater essay of the author entitled "Everyday communication: hypotheses for the tracing of the field of communication research" sets out to contribute to the criticism of three structuralist schools: the structural functionalism of Talcott Parsons, the anthropological structuralism of Claude Lévi-Strauss, and the technological determinism-communication theory of Innis —McLuhan.

The paper criticizes the interpretation of communication by the structural functionalism on three heads: first for its tendency to blur the notions of structure and function, secondly because of its orientation towards absolute equilibrium, and finally because of its unhistorical attitude. As to the interpretation of communication by the anthropological structuralism, two ranges of ideas are analyzed critically by the paper: the triple communication goods-women-messages on the one hand, and the problems arising out of the notion of Lévi-Strauss about the diachronous structure on the other. On account of the analysis of the thoughts of Innis and McLuhan the study concentrates on the concept of „environment", stressing its being a „social-objective" environment, too, not only a „physical-objective" one, as it is supposed by the two above-mentioned authors.

In the concluding part of the paper the author gives a detailed account of his views on the structural analysis of communication, further discusses eight functions of communication: functions of integration, antagonization, consolidation, revolution in macro-structures, those of adaptation, deviation, continuity and periodicity in micro-structures.

## Az idő geometriai modellálása a relativitáselméletben

E. M. CSUDINOV

A reális világ időviszonyainak leírására a fizika a geometria nyelvét használja. Az időbeli folyamatok geometriai modellálásának lehetősége általában elég régen ismeretes, a geometriai módszer azonban a relativitáselméletben érte el fénypontját.

A relativitáselmélet sikerei elismertté tették az idő geometrizálását célzó módszert, alkalmazása során azonban — feltehetően a korlátozottságára utaló — számos nehézség adódott. Ide tartozik a tér és idő „kölesönös egymásba alakulásának” effektusa és a „zárt-idő” konstrukciója. Az említett nehézségekkel kapcsolatban felvetődik a kérdés, vajon milyen mélyen és teljesen tükröződik a reális idő természete a geometriai ábrázolásban.

### A reális idő és geometriai modellje

Ha genetikus szempontból közeledünk az idő fogalmához, megállapíthatjuk, hogy ezt a folyamatok hosszának és az olyan események különbségének leírására dolgozták ki, melyek közül az egyik korábban (illetve később) következett be, mint a másik. A gyakorlati tevékenység számára az idő mérése igen jelentős. A mérés folyamatában a reális idő valamennyi tulajdonsága közül a kvantitatív kerül előtérbe, a mérésnek ez az objektuma. Ez a sajátosság a tartam vagy időterjedelem.

A koordináták descartes-i módszerének a fizikában való alkalmazása lehetővé tette a geometria eszközeinek felhasználását a tartam leírására. A fizikai mennyiségek időbeli változása jellegének kutatása során a feladatok eléggé széles körének megoldásában sikeresnek mutatkozott egy olyan koordináta-rendszer alkalmazása, melynek egyik tengelye időtengelyként szerepel — ez nem más, mint a reális időbeli folyamat geometriai modellje.

Az idő geometriai ábrázolásának modell jellegét említve hangsúlyozni kell az eredetihez való viszonyának sajátosságát. Hiba lenne feltételezni, hogy az idő geometriai vonalaival, melyeket a fizika matematikai apparátusában használnak, „reális” fizikai vonalak azonosíthatók. Ebben a vonatkozásban az idő lényegesen különbözik a tértől, melynek matematikai formája sok esetben közvetlen tükrözése a reális világ térformáinak.

A vonal, mely az idő geometriai modelljéül szolgál, függetlenül e funkciójától, térbeli objektum olyan értelemben, mint a pont, a sík stb. Ezért az idő geometrizációja lényegében nem más, mint az idő térfogalmakban való elképzelésének módszere.

Különösen világos kifejezést nyer az idő térszerű értelmezése a négydimenziós térkonstrukcióban, melyben az idő mint az egyik dimenzió lép fel.

Itt az idő maximálisan hasonul a térhez, s a tér számára meghatározott törvények érvényesek rá is.

A négydimenziós tér-idő konstrukció nem a relativitáselmélet találmánya. Igaz, hogy gyakran nem világos formában, de alkalmazták már a klasszikus fizikában is. Erre a körülményre Einstein és Infeld is felfigyel. „Az események világa — írják — négydimenziós kontinuumot képez. Ebben nincs semmi misztikus, s ez az állítás egyaránt igaz a klasszikus fizikára és a relativitáselméletre vonatkozóan.”<sup>1</sup>

A relativitáselmélet számára azonban különösen nagy jelentőségű a négydimenziós tér-idő konstrukció. Ismeretes, hogy a speciális relativitáselmélet állapította meg a hosszúságok és időintervallumok viszonylagosságát, külön-külön tekintve őket. A szilárd mérőrúd hossza és az idő ritmusa eltérő értékű a nyugvó és az egyenes vonalú egyenletes mozgást végző vonatkoztatási rendszerben. Ugyanakkor a speciális relativitáselmélet új invariánst tárt fel, a tér-idő intervallumot, melynek négyzetét a következő módon szokás felírni:

$$ds^2 = c^2 dx^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2.$$

Minkowski úgy interpretálta ezt a mennyiséget, mint egy sajátos tér pontjainak egymástól való távolságát. Ez az ún. négydimenziós pszeudoeukleidészi tér abban tér el a szokásos eukleidészi tértől, hogy néhány dimenziója képzetes jellegű.

A Minkowski-féle térkonstrukció lehetővé tette a relativitáselmélet alapvető tételei, egyebek között az abszolút és viszonylagos egységről szóló állítás világosabb és szemléletesebb kifejezését. A tér-idő intervallum, mely nem más, mint a Minkowski-féle tér pontjainak egymástól való távolsága, invariáns, és ebben az értelemben abszolút. Ám az intervallum tér- és idő-vetületei viszonylagosak. Ilyen módon az abszolút nem zárja ki a viszonylagosakat, hanem ezen keresztül fejeződik ki. Az abszolútnak és a viszonylagosnak a relativitáselmélet által feltárt kapcsolata a Minkowski-féle térben „átlátszó” kifejezést nyer.

J. Whitrow a relativitáselméletnek az idő geometrizációjához való hozzájárulását jellemezve írja: „Einsteinnek a természet erőire vonatkozó elmélyült kutatásai fő célját világosan kifejezi a 'fizika geometrizálása' terminus; az idő teljesen feloldódik a négydimenziós tér geometriájában.”<sup>2</sup> Ha a speciális relativitáselméletet vesszük figyelembe, az idézett kifejezés némileg pontatlannak bizonyul. Mint már szó volt róla, a négydimenziós térkonstrukció összeegyeztethető a klasszikus fizikával is. Emellett a klasszikus tér-idő felfogásban az idő-elem egyáltalán nincs kitüntetve. A relativitáselmélet — ellentétben a klasszikus fizikával — nemcsak a tér és idő között fennálló mély kapcsolatot tárta fel, hanem emellett a térdimenziókkal szemben ki is emelte az idődimenziót. Ez a dimenzió, mint a relativisztikus tér-idő elem általunk idézett formulájából látható, valós, ugyanakkor a térdimenziók képzetesek. Vagy, ha a tér-idő elem kvadratikusan formájának előjelviszonyairól beszélünk, az időnek plusz, a térdimenzióknak mínusz előjel felel meg.

Jelentősen többel járult hozzá az idő geometrizációjához az általános relativitáselmélet. Míg a speciális relativitáselmélet esetében a geometriai

<sup>1</sup> Einstein — Infeld: *Ногуан lett а физика nagyhatalом*. Вр. Lux Kiadó, 1938. 199. о.

<sup>2</sup> Дж. Уитроу: *Естественная философия времени*. Прогресс, Москва 1964. 13. о.

forma csupán elegáns „köntös” a már kész fizikai elvek számára, addig az általános relativitáselméletben ez a forma a dolgok legbelső lényegét tükrözi. Az általános relativitáselmélet a gravitáció relativisztikus elmélete, mely a gravitációs mezőt mint a tér-idő geometriai megnyilvánulását szemléli. Az általános relativitáselmélet alapját a gravitációs egyenlet képezi, mely a tér-időnek a gravitációs mező formájában megtestesült geometriája és az anyag közötti kapcsolatot fejezi ki (az anyag-energia-impulzus tenzorral).

Természetesen az általános relativitáselmélet sem törli el azt a különbséget a tér és az idő között, melyet a speciális relativitáselmélet vezetett be. Az általános relativitáselmélet is ugyanazokhoz a kritériumokhoz igazodik, mint a speciális, megkülönböztetve a teret és az időt a gravitációs egyenlet megoldásaként kapott tér-idő elemek előjele szerint. Ám felvetődik a kérdés, hogy eléggé teljesen kifejezi-e ez a mozzanat az idő specialitását, azokat a jegyeket, melyek a tértől megkülönböztetik?

### A tér és idő „kölsönös egymásba alakulása”

Az idő és a háromdimenziós tér koordinátái közötti különbségeknek a tér-idő elem kvadrátikus alakjának megfelelő meghatározása az előjelek alapján érdekes eredményhez vezet, melyet néha a tér és idő „kölsönös egymásba alakulásának” neveznek. (Az idézőjel használatának okát a későbbiekben adjuk meg.) A dolog lényege a következő.

A szimmetrikus tömegeloszlással rendelkező anyagi test vagy testek rendszere (csillagok, galaktikák stb.) szférikus szimmetriával bíró stacionárius gravitációs teret hoz létre. Ebben a mezőben egy sajátos felület található, melyet a gravitációs rádiusz határoz meg; ez az ún. Schwarzschild-szféra.<sup>3</sup>

Amennyiben az anyagi tömegek rendszere gravitációs erők hatására összetömörül, úgy a tömegtől távoleső megfigyelő szempontjából a rendszer sugara végtelenül közeledik a gravitációs rádiuszhoz, de ezt soha el nem éri. Az anyagi tömegekhez kapcsolt vonatkoztatási rendszerben a Schwarzschild-szférába való tömörüléshez szükséges idő véges. A tömegek véges idő eltelte után átlépik a Schwarzschild-szférát, és tovább folytatják a tömörülést, elvileg a zérus sugárig ( $r = 0$ ).

A vizsgált példa jól illusztrálja a véges és a végtelen közötti különbség viszonylagosságát az időre vonatkozóan. Bennünket azonban az adott esetben egészen más érdekel. A dolog lényege az, hogy az előjelviszonyok a Schwarzschild-szférán kívüli területek esetében mások, mint a belső területeken. Az az elem, mely a külső terület számára negatív előjelű, s ennek következtében egy a térdimenziók közül, a Schwarzschild-szférán belül pozitív előjelre tesz szert, s a külső terület számára választott standard előjelviszonyok szempontjából időkoordinátává válik.

Hogyan lehet interpretálni a szóban forgó körülményt? Ja. B. Zeldovics és I. D. Novikov annak a véleményüknek adtak hangot, hogy az adott esetben a tér és az idő helyet cserélnek, és ebben az értelemben „kölsönösen egymásba alakulnak”. Egyebek között a következőket írják: „A tömegeknek a kritikus méretek alá (a gravitációs rádiuszon belülre — *E. Cs.*) történő különösen erős

<sup>3</sup> A gravitációs rádiuszt a következőképpen határozhatjuk meg:

$r_g = 2G \frac{m}{c^2}$ , ahol  $G$  a gravitációs állandó,  $m$  a tömeg és  $c$  a fénysebesség.

koncentrációjánál úgy tűnik, hogy az erős nehézkedési térben az  $x^1$  (vagyis a háromdimenziós tér egyik koordinátája — *E. Cs.*) elveszti térkoordináta jellegét.”<sup>4</sup> Más helyen ezt írják: „A T-területen, melyet az  $r^2 = g_{22}$  határoz meg (vagyis a Schwarzschild-szférán belül — *E. Cs.*), már nincsenek térkoordináták; e terület időszerű jelleggel rendelkezik.”<sup>5</sup>

A térnek és az időnek szó szerint vett „kölcsonös egymásba alakulására” vonatkozó konklúzió a maga paradoxitásában aligha bír létjogosultsággal. Nem csupán arról van szó, hogy ez ellentmond a józan észnek. Ez a modern tudományban nem mérvadó. Az említett konklúzió — megítélésünk szerint — a tér és idő topológiája szempontjából indokolatlan. A geometriai modell egyenletében csupán az idő kvantitatív oldala, a tartam nyer kifejezést. Az idő kvalitatív oldalát mint valamiféle sorrendbeli viszonyt azonban itt nem veszik világosan számításba. Ezért maga a tér és idő átalakulásáról szóló konklúzió az idő kvalitatív oldalának figyelembe vétele nélkül (és ennek megfelelően a tér kvalitatív természetének figyelembe vétele nélkül) egy olyan hipotézis, mely nem rendelkezik elegendő alappal.

Milyen módon oldható meg ez a paradoxon? Az ilyen meglepetéseket általában elkerülhetjük, ha hozzávetőleg a következő módon okoskodunk. Mint már megjegyeztük, a tömörülési folyamat a külső megfigyelő számára csak végtelen idő után éri el a Schwarzschild-szférát, vagyis sohasem éri el. Ezért a külső megfigyelő számára fel sem vetődik a tér és idő átalakulásáról fentebb megfogalmazott probléma. Még tovább mehetünk ezen az úton, ha a fizikai objektumok létezésének egy különleges kritériumát vezetjük be. Tekintsük úgy, hogy egy fizikai objektum akkor létezik számunkra, ha — elvben — kapcsolatba léphetünk vele és információt szerezhethetünk róla. Ellenkező esetben az objektum nem létezik számunkra, jöllehet „önmagában” azért létezhet. A létezés javasolt kritériuma szempontjából — melyet a relatív létezés kritériumának nevezhetünk — minden, ami a Schwarzschild-szférán belül történik, számunkra nem létezik.

A kérdés ilyen megoldása azonban valószínűleg keveseket győz meg, mivel meghatározott folyamat elvi lehetőségéről, illetve lehetetlenségéről van szó. El lehet képzelni a probléma más, pozitív jellegű megoldását is.

Az általános relativitáselmélet egyenleteinek megoldásai lehetnek a tér-idő elem kvadratikuss formái, a legkülönbözőbb előjelviszonyokkal. Emellett az időnek nem kell feltétlenül pozitív előjelűnek lennie. Egyenlő sikerrel tekinthetjük az időt pozitív előjelűnek (+ — —) vagy negatív előjelűnek (+ + + —). A fentebb mondottakat figyelembe véve feltételezhetjük, hogy a Schwarzschild-szféra alatti tér-idő metrikája számára a gravitációs egyenletnek valamilyen sajátos megoldása adódik, melynek előjelviszonyai különböznek a külső tér előjelviszonyaitól. De ez az előjel-eltérés a tér és az idő semmiféle kölcsonös egymásba alakulását nem jelenti.

Függetlenül attól, hogy mennyire hatékony a paradoxon megoldására javasolt módszer, az alapjai teljesen világosak. Az idő előjelének az előjelrendszeren belüli meghatározásában az a legfontosabb, hogy az meghatározza az időnek a topológiai sajátágaiban megnyilvánuló minőségi jellegét. A tér és idő „kölcsonös egymásba alakulásának” paradoxona valójában a relativisztikus idő topológiai meghatározatlanságának paradoxona.

<sup>4</sup> Я. Б. Зельдович — И. Д. Новиков: *Релятивистская астрофизика*. Москва, 1964. 66—67. о.

<sup>5</sup> *Uo.* 92. о.

## A „zárt-idő” konstrukciója

Az idő geometriai koncepciójának másik próbaköve a relativisztikus kozmológiából adódó „zárt-idő” konstrukció; e kozmológia elméleti-fizikai alapjául az általános relativitáselmélet szolgál.

Ha az ismert relativisztikus kozmológiai modellek többségét tekintjük, azt találjuk, hogy bennük az idő a végeesség, illetve végtelenség (pontosabban a zártság, illetve nem-zártság) vonatkozásában másként viselkedik, mint a tér. Például ismert egy sor modell, melynek háromdimenziós tere véges (de határtalan). Ilyen például Einstein statisztikus modellje, az oszcillációs modell stb. E modellek négydimenziós világának időmetszete — az idővonalak, a háromdimenziós tér ortogonálisai — azonban nem zárt, és a végtelenbe nyúlik. Még de Sitter modellje is ilyen, melyben nemcsak a háromdimenziós teret, hanem a tér-időt is a végtelen idő jellemzi. Az ilyen modellek időmetszete nem más, mint egy egyoldalú hiperboloid, mely az idővonal irányában nyitott.

Az a körülmény, hogy a relativisztikus kozmológia hosszú időn át olyan modellekkel foglalkozott, melyekben az idő nem zárt, csaknem meggyőzte a kozmológusokat arról, hogy a zárt idő esete az általános relativitáselméletben általában kizárt. A tudomány fejlődése azonban váratlan meglepetést okozott. 1949-ben Gödel osztrák matematikus és logikus az Einstein-egyenlet megoldásául olyan kozmologikus modellt kapott, mely zárt időszerű vonallal bír. Ugyancsak felfedezte, hogy a de Sitter-modellnek létezik olyan változata, melyben a háromdimenziós tér végtelen, és az idő zárt.

A zárt idő formálisan azt jelenti, hogy valamely megfigyelő véges időintervallum után visszatér saját múltjához, és újból átéli. Természetesen az ilyen lehetőség gyakorlatilag — valószínűleg — nem realizálható, és a zárt-idő konstrukciót ebből a szempontból megítélni értelmetlen. A kérdés az, hogy e modell logikailag ellentmondásos-e.

Úgy tűnik, hogy a „zárt-idő” konstrukció paradoxsága a józan észnek ellentmondó jelenség reakciója, és ebben a vonatkozásban nem különbözik a zárt-tér konstrukció paradoxságától. Egyéb vonatkozásban azonban lényeges különbség van közöttük. A zárt tér, mely határtalan, végeessége ellenére csupán intuíciónknak mond ellent. Egyébként teljesen elfogadható térkonstrukció, mely eleget tesz egy meghatározott geometria, az ún. Riemann-geometria axiómáinak. Más dolog a zárt-idő konstrukció. Ez nemcsak hogy nem illeszthető a józan ész kereteibe, de ellentmond magának az idő természetének.

A zárt-idő konstrukció megítélésénél arra szokták a fő figyelmet fordítani, hogy ellentmond az oksági elvnek. J. Synge írja ebben a vonatkozásban: „Látjuk, hogy a próbatest újból és újból ugyanazon a pályán ismétli mozgását (saját történelmét)! Ez eltér az okságról szóló alapvető elképzeléseinktől, és arra a következtetésre jutunk, hogy a negatív  $K$  görbületű de Sitter-tér a mai fizika szempontjából túlzottan 'forradalmi jellegű' eszmékhez vezet.”<sup>6</sup>

A de Sitter-modellben kialakulttal analóg szituáció figyelhető meg egy másik relativisztikus kozmológiai modellben, a Gödel-modellben is. Whitrow, leírva ezt a modellt, mint lényeges fogyatékossgot említi az idővonal zárt jellegét, ami — véleménye szerint — ellentmond az oksági elvnek. Így ír: „Ha a test, mely a világmindenségben mozog, az einsteini relativitáselméletnek megfelelően saját idővel rendelkezik, mely eltér a világmindenségnek mint egész-

<sup>6</sup> Дж. Синг: *Общая теория относительности*. ИИЛ, Москва 1963. 228. о.

nek az idejétől, akkor feltételezhetjük annak lehetőségét, hogy meghatározott körülmények között az ilyen test időben zárt pályát ír le. Ebben az esetben meg kell ismétlődnie ugyanannak az eseménynek. Az ilyen lehetőséget el kell utasítani. . . annak következtében, hogy az ilyen testen utazó megfigyelő elvben hatást gyakorolhat saját múltjára.”<sup>7</sup>

A zárt-idő konstrukció és az oksági elv ellentmondása nyilvánvaló. Ám még többet is mondhatunk róla. Ez a konstrukció, mint idő-modell, az említettek mellett még belső logikai ellentmondásban is szenved. Ennek kimutatása céljából fordítsuk figyelmünket az idő alapvető sajátságaira. Minden bizonynyal el kell fogadnunk, hogy a sorrend és a tartam ilyen sajátságok. Az első az idő minőségi oldalát, a második a mennyiségi oldalát jellemzi.

Az időrendi viszonyok egy sor topológiai axióma segítségével írhatók le, melyek kötött fontos helyet foglalnak el a következők:

1. az  $a$  esemény nem létezhet korábban önmagánál;
2. két —  $a$  és  $b$  — esemény számára a következő három lehetőség közül csak az egyik teljesülhet:  $a$  egyidejű  $b$ -vel;  $a$  korábbi, mint  $b$ ;  $b$  korábbi, mint  $a$ ;
3. ha az  $a$  esemény korábbi, mint  $b$  és a  $b$  esemény korábbi, mint  $c$ , úgy az  $a$  is korábbi, mint  $c$ .

A felsorolt axiómák, ha nem is teljes leírásai az idő sajátságainak, kifejezik annak mint sorrendi viszonyoknak a lényegét. Nem nehéz észrevenni, hogy a zárt-idő mindezen axiómákat megsérti. Itt az  $a$  esemény megelőzi önmagát: két nem egyidejű —  $a$  és  $b$  — esemény kielégíti a következő viszonyt:  $a$  korábbi, mint  $b$ , és  $b$  korábbi, mint  $a$ . Zárt-idő használata esetén elveszti értelmét az az axióma is, mely az időbeli sorrend tranzitív jellegét meghatározza.

A zárt-idő konstrukcióban nemcsak időrend nincs, hanem időtartam sem. Annak ellenére, hogy a zárt idővonalnak nullától különböző hossza van, nulla időtartamot fejez ki. Egy  $a$  eseménnyel kezdődő és ugyanazzal befejeződő ciklus megvalósítása esetén zérus időintervallumot kapunk.

Az ellentmondás, melyhez jutottunk, a következőben áll. Eredetileg az időnek a geometria eszközeivel való leírásánál igyekeztünk figyelembe venni annak alapvető tulajdonságait, az időrendet és az időtartamot. Az idővonalnak, mint térbeli objektumnak a használata azonban — ami teljesen megfelel az általános relativitáselméletnek — olyan konstrukcióhoz vezetett, melyben az idő sajátságai és az őket megadó axiómák degenerálódtak.

A fentebb ismertetettel polemizáló másik nézőpontnak megfelelően a zárt-idő konstrukció logikailag nem ellentmondásos. Például Reichenbach, aki az idő oksági elméletére támaszkodik, úgy tekinti, hogy a zárt-idő konstrukció ekvivalens a zárt oksági láncsal, mely ideális esetben megvalósítható, és mentes bármiféle logikai hibától. „Ha elképzeljük a zárt oksági láncot — írja Reichenbach —, ebben nincs semmi ellentmondás.”<sup>8</sup>

Számunkra úgy tűnik, hogy a zárt oksági lánc, abban a formájában, ahogy Reichenbach leírja, elmos egy finomságot, melyet a relativitáselmélet vezetett be. A relativitáselmélet megkülönbözteti a dolgok ciklusait az események ciklusaitól. Ha egy oszcilláló-kozmikus modellt tekintünk, mely ideális esetben pontosan saját állapotát ismétli periodikusan, úgy itt csak a dolgok ciklusait figyelhetjük meg. Egy és ugyanazon állapotnak a különböző periódus-

<sup>7</sup> Дж. Уитроу: *Естественная философия времени*. Прогресс, Москва 1964. 57. о.

<sup>8</sup> Г. Рейхенбах: *Направление времени*. ИИЛ, Москва. 58. о.

sokban különböző események felelnek meg, melyek időkoordinátájukban különböznek. Az idő, mely ennek a modellnek megfelel, végtelen.

A zárt oksági lánc csak abban az esetben nem ellentmondásos és realizálható, ha komponensei állapotok és „dolgok”, nem pedig események. Az ilyen modell relativisztikus szempontból természetesen mindig végtelen idővel kapcsolatos.

Még világosabban figyelhető meg a Reichenbachkal kapcsolatban említett pontatlanság A. Grünbaum *A tér és idő filozófiai problémái* c. könyvében. Grünbaum felvet egy példát az idealizált „világmindenségre”, melyet egy síkban orbitális pályán mozgó pont segítségével mutat be. A pont visszatérése ugyanazon helyre — Grünbaum véleménye szerint — ugyanazon esemény ismétlődése.<sup>9</sup>

A Grünbaum által felvetett példa a relativitáselmélet nézőpontjából nem kielégítő. Ha Grünbaum világmindensége egy orbitális pályán mozgó pont, úgy a körvonal az adott esetben e „világmindenségnek” csak a terét képviseli. A relativitáselmélet szerint ennek a térnek olyan idő felel meg, melyet a térre merőleges vonal reprezentál. Ilyen módon végső fokon azt kapjuk, hogy a Grünbaum féle „világmindenség” tér-idő világa nem egy síkbeli körvonal, hanem egy kétdimenziós felület, mely egy henger végtelen felületébe megy át. Itt nincs semmiféle ismétlődése az eseményeknek, mivel a mozgó pont egy és ugyanazon helyének különböző időkoordináta értékek felelnek meg.

Igaz, Grünbaum azt állítja, hogy a feltételnek megfelelően az ő „világmindenségének” az egész tér-idő világa a síkban helyezkedik el. Ezért, mint írja, a „szuperidőre” való hivatkozás nem más, mint az említett feltétel kicserélése. Ha azonban Grünbaum elutasítja az idő bevezetését, úgy relativisztikus nézőpontból nála egyáltalán nincs idő. Ezért az időfogalom használata nála jogtalanná válik.

A zárt-idő konstrukciót általában úgy lehet racionalizálni, ha ellentmondásait valóban kiküszöböljük. E célból be kell vezetni néhány tisztán matematikai hipotézist a sokszorosan összefüggő zárt vonalakra vonatkozóan. Ezt a gondolatot annak idején még Fridman felvetette. Fridman kimutatta, hogy a tér zártága önmagában még nem azonos a végességével. *A világ mint tér és idő* c. könyvében írja: „Azt állítják, hogy elfogadva az állandó pozitív görbületű Világmindenséget, következtetni lehet végességére és mindenekelőtt arra, hogy az egyenesek a Világmindenségben 'véges hosszúságúak', hogy a Világmindenség térfogata ugyancsak véges stb. Ez az állítás vagy félreértésen, vagy kiegészítő hipotéziseken alapulhat. A világ metrikájából ez semmiképpen sem következik. . .”<sup>10</sup> Ilyen hipotézis Fridman szerint az, hogy két pont, melyek egymástól 360° távolságban levő párhuzamosokon fekszenek, egybeesők. Ha ugyanis különbözőeknek tekintjük őket, úgy a zárt vonalak, felületek, sőt maga a háromdimenziós tér is többretegűek, és a látszólagos zárttság ellenére végtelenek.

A térrel analóg módon a zárt idővonalakat is többretegűeknek s ezért végteleneknek lehetne tekinteni. Ebben az esetben a zárt-tér konstrukció már semmiféle ellentmondást nem tartalmaz. .

Meg kell jegyezni, hogy a Fridman által felvetett javaslatot a fizikusok és kozmológusok többsége nem fogadta el. Ennek oka az, hogy a modell absztrakt matematikai jellegű, és nincs (legalábbis a mai fizika szempontjából) világos

<sup>9</sup> A. Grünbaum: *Philosophical Problems of Space and Time*. New York 1963. 197. o.

<sup>10</sup> A. Фридман: *Мир как пространство и время*. Москва 1965. 101. o.

fizikai érteleme. Maga Fridman is, érezve az állandó pozitív görbületű tér többrétűségére vonatkozó hipotézis (fizikai értelemben vett) mesterkéltségét, természetesebbnek találja, hogy az ilyen tereket mint végeket értelmezzük. Figyelembe véve ezt a körülményt, újból arra a szituációra fordítjuk figyelmünket, mely a zárt idővonalak konstrukciója és az idő topológiájának összeegyeztet, hetetlenségével kapcsolatos.

### **Az idő geometriai koncepciójának fejlődése és tendenciái**

Mindkét megvizsgált paradoxon (és láthatóan joggal nevezzük őket paradoxonoknak) valamilyen módon összefügg az idő geometrizációjának azzal a formájával, mely a relativitáselméletben valósul meg. Mindkettőnek közös alapja van: bennük fejeződik ki a relativitáselmélet alapján elért következtetések és a sorrendi viszonyként felfogott idő „természetes” topológiája közötti ellentét. A paradoxonok kiküszöbölésére logikailag legalábbis két út járható, melyek abban különböznek, hogy az egyik az idő természetes topológiájára, a másik pedig az idő relativisztikus geometriai koncepciójára épül.

Az egyik ilyen út lényege az idő fogalmának általánosítása a topológiájának megváltoztatása révén. Ennek az általánosításnak a célja egy olyan időtopológia kialakítása, mely mind a tér és idő „kölsönös egymásba alakulásával”, mind pedig a „zárt-idő” konstrukciójával összeegyeztethető.

Az időfogalom általánosításának útja előnyösnek mutatkozhat. A tudományos megismerésre jellemző az ilyen tendencia. Ez egyebek között abban nyilvánul meg, hogy valamely fogalom korlátozottságának megítélésénél sok esetben lehetségesnek és célszerűnek mutatkozik e fogalom általánosítása a jelentése terjedelmének növelése útján. Ezt a tendenciát nyomon lehet követni például a számfogalom, a térfogalom stb. fejlődésében.

A fogalom általánosításának folyamata azonban csak az általánosításra vonatkozó egy sor korlátozó feltétel esetén lehet racionális értelmű. Először: a fogalom általánosítása ilyen vagy olyan módon a fogalom bizonyos tartalmi jegyeinek kizárásával kapcsolatos. E tartalmi jegyek véges halmazt alkotnak. Ezért egy adott fogalom általánosítása tartalmi jegyek kizárása útján természetes korlátokkal bír. Másodszor: a fogalom tartalmát alkotó jegyek nem egyenértékűek. Egyesek közülük kiemelkedő jelentőségűek, kizárásuk megszünteti a fogalom értelmes tartalmát, még akkor is, ha a többi jegyek egy nem üres halmazát megőrizzük.

Milyen határig lehet ilyen módon megvalósítani az időfogalom általánosítását anélkül, hogy elveszítené racionális jelentését? Ha az időről szóló fizikai elképzelések fejlődését tekintjük, azt találjuk, hogy az idő fogalma már alá volt vetve egy sor általánosításnak. Például az elméleti fizika kialakulásáig az időről a közvetlen tapasztalat hatására kialakult fizikai elképzelések csaknem mindig az egyirányú időről szóló elképzelésekkel voltak kapcsolatosak. Ezt a reális fizikai folyamatok irreverzibilitása és az ennek megfelelő időrend sugalmazta. Az elméleti fizika létrejötte lehetővé tette a fizikai törvényeknek az időjelek változásával szembeni invarianciája felvetését és az olyan időfogalom kidolgozását, mely magában foglalja mind az irreverzibilis, mind pedig reverzibilis időrend esetét.

Valami hasonló történt az idő egy másik sajátásával, a kontinuitással is. Ismeretes, hogy a klasszikus fizika és a relativitáselmélet szempontjából az idő folytonos természetű, ami egyébként az idővonalban nyeri el geometriai kife-

jezését, melyre érvényes az arkhimédészi axióma. A mező nem lokális elméletének bevezetése a diszkrét idő modelljeként, mely ugyancsak egy időformaként fogható fel, lényegében az időfogalom új általánosítását jelenti.

Az időfogalom említett általánosítása az idő néhány sajátosságának elvetésében állt, megőrizve az időrendet, melyet a „korább-később” viszony jellemez. Helyénvaló a kérdés felvetése, hogy lehetséges-e az időfogalom további általánosítása ennek az időrendnek a fogalom tartalmából való kiküszöbölése útján.

Grünbaum a már említett könyvében azt állítja, hogy az ilyen általánosítás nemcsak lehetséges, hanem szükséges is. Ezt az általánosítást a „zárt-idő” konstrukció racionalizálását célzó meggondolások diktálják, melyek — véleménye szerint — logikailag hibátlanok.

Az út, melyen Grünbaum az időfogalom általánosításához közeledik, a következő: Az időrend alapvető vonatkozásának a háromtagú „között” viszonyt tekinti, melyet a zárt-idő vonatkozásában a következő axióma fejez ki: az  $A B C$  pontok közül csak az egyik található a másik kettő között. A zárt idővonal számára ez az axióma nem teljesül. Itt azonban lehetőség mutatkozik a pontok kölcsönös elhelyezkedési viszonyainak kidolgozására a párok megosztása módszerével, melyet a Riemann-geometriában alkalmaznak. Úgy tekintik például, hogy a körvonalon fekvő  $A B C D$  négy pont esetén az  $AC$  pontok felosztják a  $BD$  pontokat. Némileg specifikálva a pontok megosztásának módszerét a „zárt-tér” konstrukciónak megfelelően, Grünbaum azt állítja, hogy ez a konstrukció megőrzi az időrendet a következő jelentéssel: „A világ minden eseménye időben a Világmindenség tetszőleges két másik esemény-párja között létezik, a 'között' viszony azon értelmében, melyet a zárt görbén fekvő párok megosztása esetére határoztak meg.”<sup>11</sup> Grünbaum azzal szünteti meg a „zárt-idő” modell ellentmondásait, hogy nem vizsgálja az időt a maga egészében a „korábban-későbbben” viszony szempontjából, mellyel ezek az ellentmondások kapcsolatosak, hanem teljes figyelmet a „között” viszony specializálására fordítja.

Úgy tűnik, hogy az időfogalom Grünbaum által javasolt általánosítása nem kielégítő. Mint már megjegyeztük, az időfogalmat az olyan sajátságok jellemzésére vezették be, mint az időrend és az időtartam. Emellett e két sajátság kapcsolatos egymással, hiszen az időtartam feltételezi a korábbi és későbbi események különbözőségét (valamennyi esemény egyidejűsége esetén az időtartam fogalma degenerálódik, és az idő fogalma helyett a tér fogalmához jutunk). A „korábban-későbbben” időrendi viszony kizárása a kötelező sajátságok közül maga után vonja az időtartam elvetését. Végeredményképpen olyan „időt” kapunk, melynek legfőbb specifikus jegyei hiányoznak.

Ami pedig a „között” fogalmát illeti, melyről Grünbaum beszél, ez nem egy specifikus idő, mivel a pontok közötti viszonyt elvben térszerű vonalakkal képes kifejezni. Ezt a funkciót lényegében a geometriában is betölti. A „között” fogalma időszerű értelmet csak a „korábbi-későbbi” fogalommal kapcsolatban nyer. Ebből a szempontból a „között” időviszonyként való megfogalmazását úgy lehet tekinteni, mint a tranzitív időrend egy momentumát.

Ilyenformán az idő fogalmának oly módon való általánosítása, hogy a sajátságok közül kizárjuk a „korábbi-későbbi” időrendi viszonyokat, lényegében egyet jelent az időfogalom elutasításával. Úgy tűnik, hogy ez túlságosan

<sup>11</sup> A. Grünbaum: *id. mű.* 193—196. o.

nagy ár egy olyan szerfölött absztrakt konstrukcióért, mint a „zárt-idő” konstrukció. Valószínűleg helyesebb lesz megőrizni az időfogalmat az időtartam és időrend értelmében. Éppen ebben a minőségben használja minden modern tudomány, közte a relativitáselmélet is. Mivel az idő geometriai értelmezése — mely nem több, mint egy modell — ellentétbe kerül az idő természetével, természetesen magát ezt a modellt kell alávetni kritikai analízisnek.

Az idő geometriai modelljét kétféle módon lehet bírálni. Fel lehet tételni például, hogy az általunk vizsgált paradoxon nem az idő geometriai koncepciójában, hanem ennek egyoldalúságában és helytelen alkalmazásában gyökerezik. Ez nyilvánvalóan az általános relativitáselmélet jelenlegi helyzetével kapcsolatos, mely nem egy axiomatikus felépítésű elmélet. Remélhető, hogy az általános relativitáselmélet axiomatizálása, beleértve azokat az axiómákat is, melyek az idő topológiáját meghatározták, elvezethet az idő geometriai modelljében meglevő paradoxonok kiküszöböléséhez.

Lehetséges, hogy a relativitáselmélet axiomatizálása elvezet a paradoxonok kiküszöböléséhez. Nem lehet azonban kizárni az időparadoxonok problémájának egy másik, lényegesen radikálisabb megközelítését sem. Lehetséges, hogy az említett paradoxonok inkább maguknak a relativista időtanoknak és a velük kapcsolatos idő-geometrizációnak a korlátozottságáról beszélnek. Ezért megoldásuk e tanok alapjainak átvizsgálását követeli.

Érdekes megjegyezni, hogy maga Einstein, a természettörvények relativitáselméletbeli geometriai leírásának meglepő sikerei ellenére sem hajlott e leírásmód kanonizálására. Megjegyezve, hogy a modern fizikai gondolkodás egyik specifikus sajátossága a „geometrizáció”, Einstein felveti a kérdést: „Megőrizzük-e egyszer s mindenkorra ezt a hitet?” — s mindjárt maga felel is rá: „Úgy vélem, erre a kérdésre leginkább egy mosollyal lehet válaszolni.”<sup>12</sup> Úgy tűnik, hogy a geometriai módszer (legalábbis jelenlegi formájában való) fizikai alkalmazásának einsteini értékelése egyáltalán nem mentes a szkepszistól, hanem aláhúzza a modern fizika, egybek között az időről szóló modern fizikai tanítások relatív igazságát jellegét.

## ГЕОМЕТРИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ ВРЕМЕНИ В ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ

Э. М. Чудинов

Выражение времени как координаты континуума в четырёхмерном пространстве есть такая модель действительного (реального) времени, в которой временные соотношения выражаются пространственными соотношениями. Исследуя, насколько полно отражает такая модель характер действительного времени, автор показывает, что метод, геометрического выражения времени, используемый и в теории относительности, недостаточно точно учитывает топологию времени как порядкового отношения. Каждая такая попытка, которая хочет применить эту геометрическую модель без учёта специальной топологии времени, приводит к предположению возможности «взаимного преобразования» пространства и времени и возможности конструкции «закрытого времени» — это то, что обычно принято называть логическим парадоксом времени в теории относительности. Данная статья анализирует пути и методы избежания этого парадокса.

<sup>12</sup> А. Ейнштейн: *Физика, философия и научный прогресс*. Собрание научных трудов. т. 4. 1967. 321. о.

## THE GEOMETRICAL MODELLING OF TIME IN THE THEORY OF RELATIVITY

*E. M. Chudinov*

The representation of time as a coordinate of the four-dimensional continuum is a model of real time, which is characterized by the fact that temporal relations in it are expressed in spatial terms. Examining the question of how fully such a model reflects the nature real time, the author shows that the geometrization of time in the way it is done by the theory of relativity does not adequately take into account the topology of time as a serie relation. Any attempt to operate with a geometrical model of time without giving due account to its specific topology leads to the conclusion on the possibility of „interconversion” of time and space and to the construction of „closed time”, which are regarded as logical paradoxes of the relativist theory of time. The article examines ways and means of overcoming these paradoxes.

## A Heisenberg-féle határozatlansági összefüggések pozitív filozófiai tartalmáról

A fizika filozófiai irodalmában — csak részben méltán — az egyik leg-többet szereplő kérdéskör a Heisenberg-féle határozatlansági relációk. Mi most azzal a céllal akarjuk szaporítani az idevonatkozó fejtegetések számát, hogy a filozófia (és a fizika !) oktatása szempontjából kiemeljük a Heisenberg-relációk pozitív filozófiai tartalmát.

Véleményünk szerint az adott kérdésben a fizika egyetemi előadójának el kell jutnia a filozófiai következtetésekig, és a filozófia oktatójának érintenie kell a fizikai alapokat is. Átfedés történik így az oktatásban, de ez a fizika néhány legfontosabb filozófiai vonatkozású problémájában egyelőre nemcsak megengedhető, hanem egyenesen kívánatos-hasznos is. Mivel témánkat viszonylagos teljességgel — mind a filozófus és a fizikus oktatók szempontjából kívántuk kifejteni, nem kerülhettük el, hogy szükségképpen mindkét szakos kollégák ne találkozzanak majd az alábbiakban trivialitásokkal.

Elöljáróban a fizikából levonható pozitív filozófiai következtetések lehetőségével általánosságban, elvileg szeretnék foglalkozni.

1. 1. A fizika filozófiai kérdései iránti érdeklődés napjainkban mind a fizikusok, mind a filozófusok részéről igen nagy. A fizika tárgyából, abból következően, hogy a fizika a legáltalánosabb tárgyú természettudomány, a fizikusok körében mindig is nagy volt a legáltalánosabb törvényszerűségek, a filozófiai kérdések iránti fogékonyság. Különösen így van ez a 20. sz.-ban, amikor a tudományos-technikai forradalmon belül a fizika fejlődése mind ütemét, mind jelentőségét tekintve minden korábbinál nagyobb. A 19. sz. végén a fizika lezárt, kiteljesedett, megmerevedett rendszernek tűnt, de már századunk első három évtizedében több olyan diszciplína született, amely túlhaladta a klasszikus fizikát (relativitáselmélet, kvantumelmélet). Sőt a legutóbbi egy-két évtizedben a klasszikus fizika után következő elméleti szint (a kvantumelmélet) hatókörének, érvényességének korlátai is kezdenek kibontakozni.

Az elméleti szintek e gyors egymásra következésének szükségképpen nemcsak ontológiai, hanem ismeretelméleti érdekessége, jelentősége is van.

1. 2. Korunk fizikájának a fejlődése gyorsuló ütemű másikkal szemben, jellemzője az egyre nagyobb fokú behatolás más tudományágak területére (ezt jelzi olyan határtudományágak kialakulása, mint a biofizika, a geofizika, az asztrofizika stb.). Ez a tény még inkább erősíti azt a korábbi keletű irányzatot, amely a fizika ontológiai és ismeretelméleti tanulságait általános érvényű filozófiai eredményeknek tekinti. A fizika tárgyának a természettudományokon belüli általános jellegéből adódóan mindig is létezett a fizikát túláltalánosító törekvés, amely aztán a 20. sz.-ban különösen felerősödött.

Ennek objektív alapja, hogy ma valóban nem tudjuk megmondani:

konkrétan ettől kezdve nem lehet a kémiai, biológiai stb. folyamatokat a mikrofizika segítségével magyarázni. (Ez azzal függ össze, hogy bármely elmélet érvényességének körvonalai akkor rajzolódnak ki, ha már megvan a magasabb elméleti szint. E kérdés szorosan összefügg a mozgásformák osztályozásának problematikájával is.)

1. 3. Míg a 19. sz. végéig minden tudomány, beleértve a filozófiát is, a mechanikát tekintette példaképének, addig a 20. sz.-ban ezt a szerepet — mutatis mutandis — a fizika kezdi betölteni. Erre utal a többi között a „fizikai világkép” oly gyakran használt fogalma is; ezen ugyanis (a fizikai jelzőt a „tudományos” szinonimájának fogva fel) egészen általános ontológiai, természetfilozófiai nézeteket szoktak érteni, mintegy azt feltételezve, hogy a fizikán kívüli természettudományok mellőzhetők a világkép kialakításában. Az így felfogott „világképből” kiiktatódik a társadalomról alkotott nézetek összessége is — ami nélkül pedig nem világkép —, de éppen ezért is természetfilozófiának sem teljes, hiszen a társadalomfelfogás a természetről alkotott nézeteket is befolyásolja.

Kik azok, akik a fizika szerepét így túláltalánosítják? Nehéz lenne valamilyen kategorizálást végezni. A marxisták nincsenek ezen az állásponton, de a marxista irodalomban is bőven található a „fizikai világkép” kifejezés kellőképpen át nem gondolt használata.

Biztosan tudatosan vallja a fizika ontológiai és ismeretelméleti tanulságainak egyetemes jellegét korunk sok élvonalbeli fizikusa, illetve közülük a fizikai idealizmussal rokonszenvezők. Nem állítható, hogy a fizika túláltalánosítása feltétlenül fizikai idealizmushoz vezetne, de kétségtelenül igaz, hogy korunk fizikai idealizmusának gyakran módszere, hogy a fizika egyes — esetleg még problematikus — tételeinek túláltalánosításából von le idealista következtetéseket.<sup>1</sup>

1. 4. Közismert tény, hogy a fizika filozófiai irodalma marxista oldalról legnagyobbbrészt polemikus jellegű: bírálja a fizikára hivatkozó idealista következtetéseket; és jóval kisebb a száma a témákat pozitívan kifejtő munkáknak. Ebben, véleményünk szerint, egyebek közt fontos szerepet játszik a fizika túláltalánosításától való félelem, mondván: a marxista filozófia nem egyes tudományágak egyes eredményeiből, hanem a tudományok összességének eredményeiből von le filozófiai állításokat.

Kultúrtörténeti tény, hogy a gondolkodásnak a valóságtól való elszakadása idealizmushoz vezet, az emberiség ismereteinek viszonylag alacsony szintjén azonban nem egyszer jelentős, igaznak bizonyult sejtések kimondását is eredményezte. A tudományos ismeretek kb. a 19. sz. derekán érték el azt a szintet, amelytől kezdve az idealizmusnak ez a viszonylagos létjogosultsága megszűnt, és ugyanezen fejlődés folyamányaként jött létre a 19. sz. derekán a marxista filozófia: a dialektikus és történelmi materializmus.

A dialektikus és történelmi materializmusnak, ahogy azt a marxizmus klasszikusai oly sokszor hangsúlyozták, a szaktudományok fejlődésével együtt kell fejlődnie. Ami ezen belül a fizika fejlődését illeti: nem lehet elegendő a fizika fejlődését kísérő negatív jelenségek bírálata, elengedhetetlen az új eredmények pozitív filozófiai hasznosítása is. Ennek során természetesen feltétlenül el kell

<sup>1</sup> E sorok írójának Heisenberggel kapcsolatban volt alkalma ezt kimutatni. Lásd: *A mai fizika vagy a mai fizikai idealizmus világképe. Magyar Filozófiai Szemle 1957/1—2.sz.*

kerülni a fizika túláltalánosításának a veszélyét, de ennek nem szabad magától a fizika filozófiai „alkalmazásától” is elriasztania.

Mondanivalómat az alábbiakban egyetlen közismert példa, a Heisenberg-féle határozatlansági összefüggések kapcsán szeretném konkretizálni és illusztrálni.

2. 1. Itt most nem akarunk a kvantumelmélet körüli polémiákba bekapcsolódni, csak utalni szeretnénk arra, hogy e viták gyökerei a kvantumelmélet kialakulástörténetéből is erednek.

A 19. és 20. század fordulójától kezdve két és fél évtizeden keresztül gyűlnek a kísérleti tények, amelyek nem illeszthetők be a klasszikus fizika zárt rendszerébe, az új egységes elméleti értelmezés azonban várat magára. Planck 1900-ban a fekete-test sugárzás értelmezésére bevezeti a kvantumhipotézist. Ezt néhány év múlva Einstein sikeresen alkalmazza a fény-elektromos jelenségre. Majd Bohr 1913-ban az anyag atomi felépítésének a kísérletekkel összhangban történő magyarázatára feltételezi az atomkötelékbe tartozó elektron energiájának és impulzuszórántumának a kvantáltságát.

Mindezek a sikerek azonban csak ötletszerű és ad hoc hipotézisekre épültek. Nem megnyugtatóbban bizonyító erejű de Broglie hipotézise sem, amely matematikai analógia alapján feltette, hogy minden részecskének van hullám-sajátossága is — ahogy a fényhullám mutat részecske jelleget is. Önkényes feltevések, ad hoc hipotézisek és matematikai analógiák után történelmi szükségyszerűség volt a sok-sok szétszórt ténynek egységes elmélet keretében történő értelmezése. Ezt nyújtotta az 1925 és 1927 között egymástól függetlenül kidolgozott (Heisenberg, Schrödinger) kétféle matematikai apparátussal létrejövő kvantumelmélet. Ez a történelmi fejlődés azt is magával hozta, hogy előbb volt meg a matematikai apparátus, semmint formalizmusa fizikai tartalmának az értelmezése.

Így érthető, hogy a matematikai apparátus körül folyó interpretációs viták a Heisenberg-relációkkal kapcsolatban mindenekelett arról folytak, hogy e relációk az alapját képezik-e a kvantumelméletnek, vagy belőle következnek.

Ma már könnyen kimutatható, hogy a kvantumelmélet apparátusából matematikailag dedukálhatók a Heisenberg-összefüggések.<sup>2</sup> (Persze akkor még mindig megmaradnak a kvantumelmélet formalizmusának tartalma körüli összes további interpretációs problémák.)

2. 2. A Heisenberg-féle határozatlansági összefüggések jelentése a következőképpen foglalható össze.

Ha egy mikroobjektum  $\Delta t$ -nél hosszabb ideig  $E$  energia-állapotban van, akkor energiája legalább  $\hbar/\Delta t$  számértéknyivel határozatlan. Vagyis az energia-határozatlanság  $\Delta E \geq \hbar/\Delta t$ , másképpen  $\Delta E \cdot \Delta t \geq \hbar$ . (A  $\hbar$  univerzális állandó az ún. Planck-állandó). Ez az egyik határozatlansági összefüggés. A másiknak a matematikai alakja:  $\Delta x \cdot \Delta p_x \geq \hbar$ , ahol  $\Delta x$  egy mikroobjektum helyhatározatlansága,  $\Delta p_x$  pedig a hozzá tartozó impulzus-határozatlanság. Vagyis: a mikroobjektum hely- és impulzus-határozatlanságán a szorzata számérték szerint legalább akkora, mint a Planck-állandó.

Az első határozatlansági összefüggés másképpen úgy fogalmazható meg, hogy csak annak az objektumnak lenne teljesen határozott az energiája ( $\Delta E = 0$ ), amely végtelen ideig létezik ( $\Delta t = \infty$ ). A második összefüggés pedig:

<sup>2</sup> Lásd pl. Marx Gy.: *Kvantummechanika*. Műszaki Könyvkiadó, 1964. 141—46. o.

a mikroobjektum helye és impulzusa egyidejűleg határozatlan mennyiségek. Azt mondhatnók, hogy a Heisenberg-relációk a határozatlan mennyiség-párok törvényszerűségeit jelentik; az energia és az idő, illetve az impulzus és a hely határozatlan mennyiségpárok.

2. 3. Ha a klasszikus fizika fogalmaival akarjuk leírni a Heisenberg-összefüggések fizikai tartalmát, akkor azt mondhatjuk, hogy a mikrorészecskék olyan objektumok, amelyek térben nem élesen lokalizáltak, mert rájuk nézve  $\Delta x \neq 0$ , azaz térbeli elhelyezkedésüknek van határozatlansága. Az pedig, hogy  $\Delta t \neq 0$ , azt jelenti, hogy időben sem éles a létük. Összefoglalva: térben és időben „elkent” objektumok. A klasszikus fizika objektumai, a makroobjektumok, térben és időben lokalizáltak: adott időpontban adott helyen vannak. Ezek a klasszikus fizika úgynevezett részecskéi.

Ismer a klasszikus fizika térben és időben elkent mennyiségeket is: pl. a klasszikus hullám nem egyéb, mint valamely rezgés térben és időben való (precízen szólva végtelen) tovaterjedése. A klasszikus hullámjelenségre:  $\Delta x = \infty$  és  $\Delta t = \infty$ , akkor pedig  $\Delta p = 0$  és  $\Delta E = 0$ , azaz a klasszikus hullám energiája és impulzusa éles, határozott értékű.

A Heisenberg-relációk egyik szélső esete:  $\Delta x = 0$  és  $\Delta t = 0$ , ez a klasszikus részecske. A másik szélső eset:  $\Delta x = \infty$  és  $\Delta t = \infty$ , ez a klasszikus hullám.

A klasszikus fizika részecske-megnyilvánulást és hullámmegnyilvánulást ismer. És — a kísérleti tények alapján — felállította azt az ellentmondást, hogy bizonyos objektumok *egyszer* hullám-, *máskor* részecske-megnyilvánulásúak, egyszer részecskék, máskor hullámok. Ismeretes például, hogy a fénykibocsátás és elnyelés csak kvantumosan értelmezhető, vagyis úgy, hogy a fény fotonrészecskékből áll; ezzel szemben a fényelhajlás, fényinterferencia, polarizáció csak a hullámfelfogás segítségével magyarázható. A fény tehát egyszer hullám, máskor korpuszkula. Az ilyen megállapítások képezik a tartalmát az ún. hullám-korpuszkula dualizmusnak. Ahol is a „kettősség” összeegyeztethetetlen, mert amelyik kísérlet a hullámfelfogással értelmezhető, az a korpuszku-láris-sal nem, és viszont.<sup>3</sup>

2. 4. A határozatlansági relációk a klasszikus fizika hullám-korpuszkula ellentmondásának bizonyos megoldását nyújtják. Utaltunk rá, hogy a Heisenberg-relációk segítségével értelmezve a klasszikus részecske és a klasszikus hullámfelfogás pusztán szélső esetek. A határozatlansági relációk szerint a  $\Delta x = 0$ ,  $\Delta t = 0$ , valamint a  $\Delta x = \infty$ ,  $\Delta t = \infty$  két szélső eset közt számtalan közbülső lehetséges, amikor is a hely- (illetve idő-) határozatlanság sem nem zérus, sem nem végtelen. A végtelen kicsi és végtelen nagy határozatlanság közt számtalan előfordulás lehetséges. Ezen közbülső esetek leírására a klasszikus fizikának nincsen fogalma, és a köznyelvv-el sem szemléltethető. De a határozatlansági relációk szerint (a kvantumelmélet szerint) a mikroobjektumok nem *vagy* részecskék, *vagy* hullámok (sőt, ezek a szélső esetek elvileg soha nem is fordulnak elő), hanem olyan objektumok, amelyek leírására éppen nem elégségesek a klasszikus fizika hullám-, illetve részecske-fogalmai.

A határozatlansági relációk alapvető fizikai tartalma éppen ebben a felismerésben rejlik. Abban, hogy mintegy kijelölik a klasszikus fizikai törvények,

<sup>3</sup> Nem értünk egyet a marxista irodalomban elterjedt azon állítással, amely szerint a hullám-korpuszkula dualizmus a természet objektív ellentmondásosságát fejezné ki. Állításunkat a későbbi fejtegetéseinkkel indokoljuk.

fogalmak érvényességi körét. A határozatlansági relációk a klasszikus fizikai tárgyalás lehetőségének kvantitatív korlátait adják meg.<sup>4</sup>

Ez a negáció önmagában is igen jelentős mind a fizikai, mind az ismeretelméleti tartalom szempontjából. De a Heisenberg-relációk ennél jóval többet is tartalmaznak. Ennek feltárása érdekében ábrázoljuk a határozatlansági relációkat a következő koordináta-rendszerben: az abszcissza legyen a hely-, illetve az impulzus- (vagy az idő-) és az energia-érték), az ordináta pedig ezek előfordulási gyakorisága, valószínűsége. Ha  $\Delta x = 0$ , akkor egy bizonyos  $x$  érték megvalósulása biztos, és  $\Delta p_x = \infty$ , vagyis minden  $p_x$  megvalósulása teljesen bizonytalan.

A másik szélső eset: egy  $p_x$  biztos előfordulású ( $\Delta p_x = 0$ ), de minden  $x$  lehetséges ( $\Delta x = \infty$ ). Az ábra még két közbülső esetet mutat, de a görbék hegyessége, illetve lapultsága folytonosan változhat az egyetlen vonallá hegyesedett két szélső eset közt. A számtalan (végtelen sok) közbülső állapot: sem nem részecske-, sem nem hullámállapotok. Nincs elnevezésünk ezen közbülső állapotokra, de a valóság, a mikroobjektumok „felveszik” ezen közbülső állapotokat. A valóság gazdagabb, mint a klasszikus fizikai fogalomrendszer. Azokat a rugalmasabb fogalmakat és törvényeket, amelyeket a megismerés előrehaladásával be kell vezetni a valóság hívebb leírására, adott problémakörben csak a matematika adja számunkra éppen a Heisenberg-relációkban.

2. 5. A határozatlansági összefüggések ontológiai tartalma is az előző grafikonról olvasható le a legszembetűnőbben. A Heisenberg-relációk rugalmas fogalomalkotása ugyanis a valóságnak azt a sajátosságát tükrözi, hogy az objektumok megnyilvánulásai a részecske- és a hullám-előfordulás közt végtelen sokfélék. Az adott összefüggésben tehát a Heisenberg-relációk a világ minőségi végtelenségét jelentik.

„A világ végtelen” kevésbé pontos, gyakran használt állítás alatt egyrészt a világ tér- és időbeli végtelenségét szokták érteni,<sup>5</sup> de jelenti a világ minőségi végtelenségét is. Azt, hogy az anyagi világ dolgainak, jelenségeinek, folyamatainak az előfordulása minőségileg végtelen, az objektív dialektika olyan törvényeivel lehet kapcsolatba hozni, mint a jelenségek egyetemes összefüggése, a dolgok szakadatlan mozgása-változása stb. Általános filozófiai tételt megfelelően általános bizonyítási eljárással lehet csak igazolni. De ugyanakkor didaktikai szempontból nélkülözhetetlen az általános filozófiai törvények speciális területeken való megnyilvánulásaiival is foglalkozni. Mint láttuk, a Heisenberg-relációk a világ minőségi végtelenségének bizonyos vonatkozásait tükrözik.

A Heisenberg-relációk ezzel együtt úgy adják a klasszikus fizika hullám-korpuszkula ellentmondásának a megoldását, hogy megmutatják: ilyen ellentmondás nincs. A világ jelenségei végtelenül gazdagabbak, semhogy beleférnének a klasszikus fizika említett merev dobozaiba. A hullám és a részecske a világ végtelen minőségi sokféleségének két lehetséges megnyilvánulása csupán.

\*

<sup>4</sup> Ennek pontos tárgyalását lásd Marx Gy.: *id. mű* 149–51. o.

<sup>5</sup> A világ térbeli és időbeli végtelenségének problémáját is célszerű egymástól határozottan megkülönböztetetten tárgyalni. Az időbeli végtelenség a megmaradási törvények összességéből következik, és a legszorosabban összefügg a filozófia alapvető kérdésével, az anyag vagy a tudat történeti elsődlegességének a kérdésével. A világ térbeli kiterjedtségének a problémája ezzel szemben egyre inkább kezd szaktudományos kérdéssé válni, ahogy például ma már az anyag atomi felépítettségének kérdése is határozottan a szaktudományos, nem pedig filozófiai kutatás tárgya.

Véleményünk szerint a kvantumelmélet fontos részeredményének, a határozatlansági relációknak a jobb megértését érjük el, ha jelentésüket az említett ismeretelméleti és lételméleti filozófiai általánosítási szintig megmutatjuk. Ugyanakkor tudománytörténeti, ismerettörténeti szempontból való tárgyalásuk bizonyos filozófiai tételek tartalmasabb megértését szolgálhatja.

Tehát a *fizikát* szolgálja, ha bizonyos pozitív *filozófiai* konzekvenciákig is elmegyünk a fizika oktatása során. És a *filozófiát* szolgálja, ha bizonyos konkrét *fizikai* tényanyagig is elmerészkedik a filozófia oktatója. Mindkét részről azonban szem előtt kell tartani, hogy filozófiai tétel és fizikai törvény nem keverezhet egymásból; vigyázni kell tehát, hogy az általános és a különös ne keveredjék össze fejtegetéseinkben, hanem mindegyik elemzésével igyekezzünk a másik jobb megértését is előmozdítani.

Bíró Gábor

## Voltaire a dogmatikus vallások antihumanizmusáról

Voltaire bizonyos nézőpontból szemlélve mindenekelőtt „antiklerikális” és „istenkáromló”, sőt — bizonyos nézőpontokból — a klerikalizmus „fekete báránya”, s egyben az antiklerikalizmus „szentje”, mivel nem szerette a „csuhásokat” és — igen gyakran — sértegette a keresztény istent. Kétségtelen, hogy Voltaire-nek erről az oldalról történő bemutatása impozáns és szuggesztív lehet. A fanatizmus elleni harc e fanatikusának műveiből töméntelen egyházgyalázó idézetet meríthetünk, számtalanszor becsmérli magát Jézust Krisztust is.

Ennek az aspektusnak a kiemelése azonban a „dogmatikus vallásról” kifejtett voltaire-i nézetek bizonyos elsőkélyesítésével, vagy legalábbis egyoldalúságával fenyegetne. A probléma azért is lényeges, mert a voltaire-i életmű maga is ilyen egyoldalúságra készlet. Nem vitás, hogy Voltaire, mint író és művész, azokban a polemikus és szatirikus apróságokban a legnagyobb, amelyeknek egyik lényeges alkotóeleme az antiklerikalizmus és az „istenkáromlás”, s az is kétségtelen, hogy filozófiai fejtegetései formailag gyengébb művekben találhatók. Egyébként Voltaire még tisztán mennyiségi szempontból is sokkal termékenyebb szerzője volt a vallásellenes és egyházellenes, mint ő nevezte, „pastiche”-oknak, mint a tudományosabb jellegű műveknek.

Ha azonban meg akarjuk határozni Voltaire álláspontját minden filozófiai és morális kérdésben, elsősorban mégis „metafizikai” művei iránt kell érdeklődnünk. A filozófiatörténész érdeklődése tehát szükségszerűen eltér az irodalomtörténész érdeklődésétől, és az olvasó érdeklődésétől is, aki egyszerűen félreteszi Voltaire deista prédikációit, Isten létezésére felhozott „nyilvánvaló bizonyítékait” és unalmas, patetikus moralisztikai fejtegetéseit. Érdeklődésük már csak azért is eltér, mert az „antiklerikalizmus” és „istenkáromlás”, amely Voltaire apróságaiiban olyan sajátos, megismételhetetlen és a maga módján tökéletes formára talált, Voltaire életművének azt a vonását és irányát mutatja be, amelyben — a formán és az irodalmi leleményen túlmenően — nem magaslik ki a francia Felvilágosodás többi haladó írója közül.

A konzervatív katolikus irodalom éppen így mutatja be Voltaire-t. Számára egyszerűen egy „istentelen” a többi istentelen között, csak éppen a legkajánabb és a legtekintélyesebb, tehát az „első számú ellenség”. Abban a sajátos optikában, amelyben a vallás és az istenhit azonosul a dogmákban való hittel és a vallásos intézménynékö való engedelmességgel. Voltaire elsősorban az az ember, aki „hozzáférhetővé tette és elterjesztette a nagyközönség körében a harcos vallásellenességet és a szkepticizmust, a kereszténység egyik leggonoszabb ellensége”, fő inspirálója annak a „pokoli zendülésnek”,

amely az Ancien Régime hanyatlása óta mindmáig folyik. E kitételek szerzője, Daniel Rops akadémikus szerint Voltaire, mikor „annyi más értékkel együtt” kétségbevonta a kereszténységet, ezzel előkészítette mind a nagy forradalom „véres válságát”, mind a XIX. század antiklerikalizmusát, amely „egészen napjainkig oly sok politikus fejében helyettesíti a gondolkodást”.<sup>1</sup>

És mindez azért, mert gyűlöletessé tette a kereszténységet, úgy mutatta be, mint „gigászi csalást”, amelyet „álnok papok” tartanak fenn és űznek, mint „abszurdumok, mesék és képtelenségek szövevényét, amely a köznépnek talán jó, de amelyben értelmes emberek nem hihetnek”, „dühödt támadást indított a szent szövegek és dogmák ellen, sőt magának Jézusnak a személye ellen, akit hol degenerált Szókratésznek, hol a legalsó népretegben született sarlatánnak mutat be”.<sup>2</sup>

Az egyházi irodalom szent borzadállyal regisztrálja Voltaire munkásságának ezt az oldalát, és nem nyúl mélyebbre, a voltaire-i *écrasez l'infâme* premisszáihoz.

Vannak azonban kivételek is. A kísérlet Voltaire „hitetlenségének” mélyebbre ható értelmezésére természetes az egyház „önkritikusabb”, a reformmozgalommal („megújítási” mozgalommal) összefüggő irányzatához kapcsolódik.

A *Candide* évfordulójának szentelt kiadványban például a világi „voltaireológusok” mellett — akik egyébként túlnyomórészt a többé-kevésbé indifferens ateizmust képviselik — egy tudós teológus, Jean Boulier atya a katolikus „progresszista” „megértő” álláspontját fejt ki Voltaire-ral szemben: *L'infâme* — vajon a kereszténységről van itt szó? „Igen, amikor gyilkol.” „Voltaire vallásosságának vagy vallástalanságának lényege ugyanis — írja a szerző — az a meggyőződés, hogy a fanatizmus lényege, az *infâme* egész metélye abban áll, hogy Istentől zsarnokot csinál és az ő nevében zsarnokoskodik az emberek felett.” Erre a — Boulier szerint — központi problémára összpontosul a „teológiai vallás” voltaire-i kritikája, amely végső soron csupán az ortodox kereszténység társadalmi magatartásának kritikája.<sup>3</sup>

Így tekintve, a szerző más perspektívában értelmezheti Voltaire munkásságát. Ha Voltaire *démolisseur* is — amit a katolikus pap természetesen csak fájlahat —, elsősorban azért az, mert *écrasez l'infâme*-ja az ember és a társadalom pozitív eszményéből, „az igazságtalanság gyűlöletéből, a kegyetlenség gyűlöletéből, az ostoba elnyomás gyűlöletéből” fakad. Voltaire tehát Boulier nézete szerint azért antiklerikális és „istenkáromló”, mivel *humanista*, mivel elméleti megfontolásaiból éppen ilyen következtetéseket von le.

Valóban, a heves kitételek és szidalmak Voltaire műveiben — ha nem is kizárólag, de minden bizonnyal elsősorban — annak az „ideológiának” szólnak, amely gyilkol. A becsmérlés és gúnyolódás — ha nem kizárólag, akkor elsősorban — fegyver azokkal az erőkkel szemben, amelyeknek történelmi és aktuális tevékenysége Voltaire-t borzalommal tölti el.

Félreértés lenne például Voltaire-nek az „egyszerű emberhez” való viszonyában a gőgös arisztokratizmust látni, és szembeállítani vele a rousseau-i néprajongást mint „igazi demokratizmust”. Voltaire egyszerűen elkötelezte

<sup>1</sup> D. Rops: *L'église des temps classiques, l'Ère des grands Craquements*. Párizs 1958. 62. o.

<sup>2</sup> Uo. 61. o.

<sup>3</sup> Boulier: *Voltaire et Dieu*. Europe 1959. május — június.

magát az *infâme* elleni harcban, és minden megítélése — egész érzelmi vilá-  
gával együtt — ebben a perspektívában alakul ki.

Igaz, hogy Voltaire, például *Értekezés a toleranciáról* című művében, „birkanyájnak” nevezi a „sötétfejű népet”, de elsősorban azért, mert ezt a népet a történelemben és a jelenkorban minden agitációnak és fantasztikus híresztelésnek felülő, gáztatottakra felbújtható alaktalan tömegnek látja. Voltaire fél a „tudatlanság” vak, pusztító erejétől, de ugyanakkor tudja, hogy ez a „populace” elsősorban a megrontó mesterkedések áldozata. Hatalmas erők tartják a népet sötétségben — és Voltaire támadásának éle elsősorban és főként ellenük irányul. A fejedelmek ellen, akikről *A*, *B* és *C* urak párbeszédükben ezt mondják: „Nem ismernek benneteket, rátok pillantani sohasem kegyeskednek, úgy bánnak veletek, mint a vadászebekkel, melyek arra kellenek, hogy bekerítsék a vadkant, azután megengedik nektek, hogy megdögöljete a kutyaólban.” „Prédikátoroknak nevezett fizetett moralistáik” ellen, akik „megisszák csokoládéjukat, majd dörgeelmeket harsognak a bűnös érzelmi mohóság ellen. Kiátkozzák a szerelmet, és miután lementek a szószékről, ahol ordítoztak, izzadtak és gesztikuláltak, a csábos jámbor asszonyok karjába hullanak; torkuk szakadtából kiabálnak, hogy megtudják a titkokat, amelyekről fogalmuk sincs; de a világ minden kincséért el nem ítélnék a háborút, amely összekapcsolja a jelszavak legaljasabb hitványságával a leggyalázatosabb csalást a hadiszállításokban, a legaljasabb banditizmust, a rablást, az erőszakoskodást, a lopást, a gyilkosságot, a pusztítást és emberirtást. Ellenkezőleg, ezek a derék papok megáldják a gyilkosok lobogóit, kollégáik pedig jó pénzért a zsidó himnuszokat éneklék, melyeket akkor írtak, mikor vérrel folyt a föld.”<sup>4</sup>

A nép erkölcsi megrontása a papság által „Árontól—Jurieu prédikátorig” — ez a támadás fő iránya, erre felé fordul elsősorban az *écrasez l'infâme* leleplező szenvedélye. Ez a megrontás azzal kezdődik, hogy a teológusok badar állításaiban való hit, a teológiai vallás badar előírásainak való engedelmesség az ember megítélésének kritériuma lesz. A „babona” hatalmába esve azt hiszi, „örök bosszú sújt le rá, ha egy bizonyos napon húst eszik, azt hiszi, hogy a hosszú szürke csuha égnek álló csuklyával és a nagy szakáll kedvesebb istennek, mint a borotvált arc és a saját hajzat; azt képzei, hogy megváltása latin szentenciák elhadarásától függ, amelyek jelentését nem is érti”.

Ha pedig elfogadja saját tetteinek ilyen értékelését, és másokra is kiterjeszti, így fog másokat oktatni: „Gondolkodj úgy, mint én, máskülönben Isten kárhozatra ítél.” Akkor pedig már nincs messze a jelszótól: „Gondolkodj úgy, mint én, különben megöllek.” Mert — kiált fel papi pátosszal Voltaire — kérdezlek benneteket, testvéreim, mi történnék, ha az ilyen szektasok gyülekezetében mindenki úgy vélné, a szentlélek felhatalmazta, hogy győzelemre vigye nézeteit? Nem látjátok-e a kivont kardokat, az akasztófák és máglyák erdejét Európa egyik végétől a másikig?”<sup>5</sup>

A „teológiai vallás” voltaire-i kritikája tehát azért leplezi le a vallás téziseinek abszurd voltát, hogy megbélyegezze a „főkolomposai” által sugallt gáztatottakat. „Bárhová nézzünk, a papság mindenütt mézszárlásra uszított”, s az agitációjának engedőket „hívókké” faragta „a lelkiismeret megrontása”

<sup>4</sup> Voltaire: *ABC avagy A, B és C úr beszélgetései*. Angol nyelvből Huet úr által átültetve, lásd: *Filozófiai beszélgetések és párbeszéddek*. Varsó 1954. 175–176. o.

<sup>5</sup> Voltaire: *Értekezés a toleranciáról*. Varsó 1956. 47. o.

által, amely „eltorzítja gyermekeink elméjét, ahogyan a karib anyák eltorzítják a csecsemők koponyáját”; rájuk parancsol, hogy higgyenek, mindent megtesz, hogy a nép „idióták, barbárok és hitványlelkűek gyülekezete” legyen, olyan törvényeket vezet be, amelyek „megtiltják az állampolgároknak, hogy írjanak, beszéljenek, sőt gondolkodjanak”.<sup>6</sup>

A dogmatikus vallás inspirációinak társadalmi kártékonyságáról van tehát szó, arról a veszélyről, amely a dogmatikus vallás részéről az emberek közötti viszonyok Voltaire által vallott pozitív eszményét fenyegeti.

A fanatizmus „babonája” kizárólag az egyén szemszögéből nézve csupán „nevetséges”; az egyén azonban mindig társadalomban él, és vallási buzgalma meghatározza, hogyan viselkedik más emberekkel szemben. Voltaire messzemenő toleranciát hirdet a társadalmon kívül élő emberek „babonáságával” szemben, mivel az „egyéni babonáság” senkinek sem árt. „A remete szerény és jámbor, vezeklő zsákruhát ölt, nem bánom, legyen szent is, de erényesnek csak akkor nevezzem, ha valamilyen erényes cselekedetet hajt végre, amellyel más emberek hasznára van. Amíg egyedül van, addig nem jótévő és nem gonosztevő: számunkra semmi” — írja Voltaire a *Filozófiai Szótárban*. De mondhatjuk-e, hogy ha ez a magányos ember „részezes, falánk” és „titkon fajtalanodik önmagával”, akkor bűnös ember, ha viszont „ellentétes vonásai vannak”, akkor erényes? „Ez az, amivel nem érthetek egyet — jelenti ki Voltaire. — Valóban nagyon nyomorult ember, ha olyan hibái vannak, amilyenekről beszéltek, de korántsem bűnös, nem gonosztevő, nem érdemel büntetést társadalmi szempontból, hiszen rossz cselekedetei semmiféle kárt nem okoznak.” Ehhez a fejtegetéséhez Voltaire az alábbi igen jellemző észrevételt fűzi hozzá: „Előrelátható, hogyha visszatér a társadalomba, ártani fog annak, s nagyon bűnös emberré lesz; sokkal valószínűbb, hogy belőle gonosztevő lesz, mint az, hogy a másik, mértékletes és szerény magányosból erényes ember lesz, mivel a társadalomban a hibák (a nép hibái) növekszenek, a jó tulajdonságok viszont csökkennek.”

Ily módon a „gyümölcsseitekről ismeritek meg őket” bibliai elve a kinyilatkoztatott vallás ellen fordul. A dogmatikus inspiráció kártékonyága a társadalmi életben mutatkozik meg. Az „őrültségek”, amelyeket a felvilágosodott ember egy vállrándítással elintézt, az emberek közötti viszonyokban hatalmas destruktív erőnek bizonyulnak, és megfordítva, mikor az emberek „értelmesek” és nem ülnek fel a fanatizmus prófétáinak, akkor az emberi társadalom felvirágzik.

A dogmatikus vallások kártékonyságának próbaköve tehát a történelem, a legrégebbi időktől a legújabbakig. A történelem talaján megy végbe a badarság átalakulása emberellenessé; azzá, amit a felvilágosult értelem abszurdumnak, pusztító, gyilkos „veszettségnek” lát.

René Pomeau kétséget kizáró módon bebizonyította, hogy Voltaire egyszerűen misztifikációt űzött, mikor „vallástudományi” tevékenységének a tudományosság látszatát adta; valójában sebbel-lobbal és igen hanyagul lemásolta — kizárólag agitációra való alkalmasságuk miatt — a szent törté-

<sup>6</sup> Voltaire, ABC... id. kiad. 152. o.

<sup>7</sup> Voltaire: *Dictionnaire philosophique, comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments parus dans les questions sur l'encyclopédie, avec introduction, variantes et notes par Julien Benda, texte établi par Raymond Naves*, Párizs 1954. 413–414. o. (Vertu címszó).

net és a dogmatika ellentmondásait, abszurdumait és „botrányait”, amelyeket Dom Calmet tudós teológus és nyelvész tárt fel kéziratok munkájában, melyhez Voltaire hozzájutott. A francia Voltaire-kutató, aki, úgy látszik, „óráról órára” ismeri Voltaire életrajzát, eloszlatja azt az illúziót, a melyet az olvasóban Voltaire vallásellenes értekezéseinek töméntelen „forráshivatkozása”, héber és görög szavak idézése, a szövegek „filozófiai kritikája” kelthet. Voltaire csaknem kizárólag az idézők nyomán idéz, és ha valamelyik tudós tévesen adta meg az oldalszámot valamelyik forrásszövegre hivatkozva, tévedése Voltaire „vallástudományi műveinek” minden kiadásában továbbél. Csak látszatát kelti a „tudományos műhelymunkának”, korántsem érzí szükségét, hogy az megbízható legyen, ilyesmire egyébként nem is lenne képes.<sup>8</sup>

René Pomeau kutatásai tehát megerősíteni látszanak Voltaire vallástudományi munkásságának „illusztratív” jellegét. Voltaire egyszerűen elővette a bibliai szövegek kritikai elemzésével foglalkozó protestáns és katolikus műveket, példákat és fejtegetéseket merített a „világi” irodalomból — Spinozától, Bayle-től, az angol deistáktól és ateistáktól —, és „késztermékeket” használt fel műveiben.

Mindazonáltal, még ha vallástudományi érvelése önmagában nem eredeti és nem is újszerű, kétségkívül azzá válik annak jóvoltából, hogy történelmi fejtegetésekbe építi bele, tehát arra a területre viszi át, ahol eredeti és újszerű koncepciókat dolgozott ki.

A „vallásos babonákat” olyan babonákként veti alá a felvilágosult értelem kritikájának, amelyek a történelemben tevékenykedő emberek elméjén uralkodtak. A dogmák racionalista kritikája, a „szentírás” filológiai és történelmi kritikája — az áltudományosság és az éles gúnyolódás ellenére — nem önmagáért való búvészkedés itt. Kiindulópontja és végpontja a társadalmi valóság.

Hogyan kerítik hatalmukba az embereket a „badar eszmék”, milyen társadalmi helyzetek kedveznek győzelmüknek, milyen következményekkel jár az emberekre nézve saját „őrültségük”? Ezeket a fő kérdéseket állítja a történész Voltaire elé a „teológiai vallások” problematikája. Ez a problematika mindig a történész szélesebb körű fejtegetéseivel és vizsgálódásaival kapcsolatban kerül előtérbe. A XVII. és a fél XVIII. század történészeiben éppen a konkrét kutatások alapján — a „Liga” korszaka, XIV. Lajos, XII. Károly és I. Péter kora, továbbá Voltaire korának aktuális problémái: a cévennes-i háború vagy a Jean Calas körüli provokációk története — születnek meg azok a gondolatok, amelyek metafizikai síkra áttüntetve a világ értelméről, az emberi élet értelméről, a gondviselés bölcsességéről szóló kérdések zürzavarában jut kifejezésre. Éppen ez az az „esprit philosophique”, amely — az író nézete szerint — oly gyakran hiányzik „a történelmi kompilátorokból”. A tényleíró réteg csupán talaja és kiindulópontja az általánosabb megállapításoknak, az emberi történelem ismeretéből következő „tanulásoknak”.

„Jó dolog, ha az ember minden témához adattárral rendelkezik, hogy szükség esetén belepillanthasson — írja Voltaire *Észrevételek a történelemről* című művében. — Úgy nézek most ezekre a vastag könyvekre, mint a szótárakra.”<sup>9</sup> Az *esprit philosophique* itt úgy értendő, mint „a XVIII. század szelle-

<sup>8</sup> R. Pomeau: *La Religion de Voltaire, thèse pour le doctorat des Lettres présentée à la faculté des Lettres de l'Université de Paris*, Párizs 1956. 159—162. o.

<sup>9</sup> Voltaire: *Remarques sur l'histoire*. Az alábbi kiadás alapján idézem: *Oeuvres historiques, texte établi, annoté et présenté par René Pomeau*. Párizs 1957. 43. o.

me". Ennek egyik lényeges vonása, hogy tudni kell „mindent á-tól z-ig”; innen ered a szótárak, enciklopédiák, egyes tudományokat összefoglaló „teljes tanfolyamok” akkori „divata”; az efféle műveket bestsellerként kapkodták. A mindentudásra való általános törekvésben az alkalmazott ismeretekre, a kritikai tudásra helyezték a fő hangsúlyt. Ebben az áramlatban Voltaire történelmi műve — akárcsak korának emlékműve, *A tudományok, művészetek és iparok értelmező szótára* — értelmező történelemként mutatkozik be. Mindent tudni — ez korántsem mindannak kritikátlan felhalmozását jelenti, amit az illető tárgyról elmondottak. Ki kell válogatni a „jelentős tényeket”, az „emberi nem” számára jelentőséggel bíró eseményeket és jelenségeket. A tudományos szándék itt összeolvad a népszerűsítés és a propaganda szükségleteivel.

Ahhoz, hogy a történelemről szóló tengernyi irodalomból kiemeljük a szóban forgó jelentős tényeket, le kell számolni a „történelmiként” talált badarságokkal és koholmányokkal, de ki kell küszöbölni a fejtegetések köréből azt a tényanyagot is, amely hiteles ugyan, de nincs meg az a bizonyos egyetemes jelentősége: a beszámolókat olyan eseményekről, amelyekkel teljesen meddő dolog lenne emlékezetünket megterhelni. Ilyen ambíciók esetén a „mindent tudni” azt jelenti: mindent tudni, ami nélkülözhetetlen; áttérni a babonák és közhelyek mindenfajta szemetével telezsúfolt lomtárról az értelmező kompendiumra, az olyan tények kritikai kiválogatására, melyekből racionális értelmezéssel általánosabb következtetéseket vonhatunk le.

Az *esprit philosophique* tehát azonosul a történettudományi fejtegetéssel — „a történelem filozófiájával”, ahogyan maga Voltaire nevezi. Bossuet *Discours sur l'histoire universelle* című munkája kétséggkívül az ilyen filozófiai és értelmező történelem nagy példaképe volt Voltaire számára: arra törekedett, hogy átfogja az egész világ eseményeit a legrégibb időktől a legújabbakig, a jelentősnek tartott események köré tömörítette a történelmet, előadásmódja szónoki és szerkezeti szempontból mesteri, tömören és logikusan interpretálja az emberi történelmet, rámutatva rugóira és „értelmére”. Bizonyára Bossuet történetírásának ezekre az étékeire gondolt Voltaire, amikor azt írta a *Discours*-ról, hogy az *Oraisons funébres* mellett halhatatlan dicsőséget szerzett írójának.<sup>10</sup>

Voltaire tehát hódolattal adózott Bossuet egyetemes történetfilozófiájának, de tudatában volt, hogy saját történelemfelfogása vitába száll a művel, amely ihlető példaképe volt. Mint Jacqueline Marchand az *Essai sur les mœurs* . . . egyik legújabb kiadásának előszavában megjegyzi, Voltaire lényegében már a mű előszavának első négy sorában „elintézte” a dicsőséges Bossuet-t, azt írva a meaux-i püspökről, hogy „az egyetemes történet egy részéről szólva megragadta annak valóságos szellemét”, és hozzáfűzte, hogy ez tulajdonképpen csak a római korra vonatkozik, de mihielyt a szerző a keresztény korról kezd elmélkedni, már csak a közismert előítéleteket ismétli.<sup>11</sup>

Ez a Bossuet-nak szóló harapós dicséret voltaire-ién tömör, „távirati” stílusban foglalja össze a polémáit azzal a történelemfelfogással és történetírással, amely évszázadokon át az egyházi intézmény tekintélyét támasztotta alá. Voltaire romboló tevékenysége ezen a téren nem csupán abban nyilvánul meg, hogy szembeállítja a „gondviselés kezének” különböző verzióit a történelmi munkákban — köztük Bossuet-éban —, hanem elsősorban abban, hogy

<sup>10</sup> Voltaire: *Le siècle de Louis XIX*. Id. kiad. 114. o.

<sup>11</sup> Voltaire: *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, introduction et notes par Jacqueline Marchand*. Párizs 1962. 9. o.

megkérdőjelezi és elveti az emberi történelemnek azt a képét, mely a biblia-olvasás befolyására alakult ki, és a bibliát a „kinyilatkoztatás” által híven közvetített emberi őstörténetnek tekinti.

A voltaire-i kritika *pars destruense* elsősorban „isten kiválasztott népének történetére” irányul. A „szent” történet egész anekdotikus anyagát tanúságul hívja: gyilkosságok és bujálkodások leírásai, az isten kedvelte ősatyák „sajátos erkölcei” bizonyítékok az ihletett krónikások „tudatlanságára”, akik képtelenek racionálisan megmagyarázni a természet különféle „csodálatos” és egyáltalán nem csodálatos jelenségeit. Voltaire összehordja itt mindazt, amit saját bibliaolvasásából leszűrt és amit különféle egyházi és világi, vallásos és istentelen írók érveléseiből gondosan összegyűjtött.

A gáncsoskodó ennek a kritikának a módszerében bizonyos tisztességtelen intellektuális fogásokat fedezhet fel. Voltaire interpretációja ugyanis önkényesen modellálja a „szent” történetet, érvelése szükségleteihez mérten. Elvben, mintegy programszerűen, ostobaságok és ellentmondások halmazának tekinti az egészet, amelynek értelmes ember nem adhat hitelt, olykor azonban befeketítő céljainak megfelelően értelmezi; kölcsönveszi Holbach kommentárját a híres bibliai jelenethez, amikor Jézus kiűzi az ördögöt a disznó-csordából, azután a vízbe veszejt a disznókat, és elítéli ezt a „lopást” (hiszen a konda valakinek a tulajdonát képzezte) — ez csupán egy, és nem is legkiáltóbb példája a voltaire-i demagógiának.<sup>12</sup>

Azon az úton haladva, melyet már Voltaire kortársa, Nonotte atya megnyitott, impozánsan hosszú listát állíthatnánk össze a pontatlanságokból, hamis értelmezésekből, sikerületlen történelmi és filológiai okfejtésekből. Nonotte, a hasonlíthatatlanul „megbízhatóbb” gondolkodó bizonyára azt hitte, hogy izzé-porrá zúzza Voltaire-t, amikor kimutatja tudományos műhelymunkájának számtalan baklövését.

Voltaire-nak azonban nem ártott sem ez, sem a többi kritika, bármilyen sok pontatlanságot és részletfélreértést olvastak is a fejére. Ereje ugyanis újszerű történettudományi felfogásában rejlik. A vallás ideológusainak hagyományos felfogásában a „választott nép” története az egyház — a zsinagógia folytatója — „küldetésének” előfutára. Ennek a folytatásnak bizonyítékát fedezi fel Voltaire a bosszúálló és irracionális isten képzetében, aki már ifjúkori Oidipusza írásakor borzadállyal töltötte el. Az „emberhúsrá” éhező isten motívuma szinte mániákusan tér vissza újra meg újra Voltaire egyházellenes műveiben.

Ennek az istennek tevékenysége tükröződik az emberi történelemben, bár képe és állítólagos kedvtelése a vérivó barbárok beteges képzetének termékei. Ez az isten gyilkol, tehát az ő parancsára és az ő nevében gyilkolnak. Voltaire-t megdöbbenéssel és borzalommal tölti el ez a tény. Idézett gúnyos megjegyzése a „zsidó dalocskákról”, amelyek tömegpusztításra buzdítják a keresztényeket, egyenlőségelet tesz az ószövetség istene és a vallási ideológiák korabeli istene közé.

Voltaire támadásainak fő központja természetesen a római katolicizmus, és életművének nagyrésze az *infâme* ellen irányul. Voltaire azonban mégsem annyira „antikatólikus”, mint „vallásellenes”, méghozzá totálisan vallásellenes. Vajon nem tölti el ugyanilyen borzalommal a bosszú istenének

<sup>12</sup> Voltaire: *Dictionnaire philosophique*. Id. kiad. 583. o. (*Miracles* címszó.)

jelenté a protestánsok történetében? A cévennes-i háború történetében,<sup>13</sup> amely a camisard-ok felkeléséről szól, Voltaire azt akarja bebizonyítani, hogy ezek az isteni igazságosság nevében áldozatokból maguk is kegyeen gyilkossokká válnak. A katolikus irodalom nem sietett bemutatni azt a Voltaire-t, aki a legyilkolt katolikus papokat és a felperzselt katolikus templomokat siratja. Pedig Voltaire, ha szabad így mondanunk, éppen a vallási viszály nyomán fellángolt polgárháborúnak ebben a szemléletében a leghívebb önmagához.

A fanatikus katolikusok kegyetlenkedéseire a protestánsok kegyetlenkedése válaszol. A pokoli láncreakció elindult, és nem jut többé szóhoz a józan ész, tolerancia, a „humanitás”. A történelemnek el kell ismernie aényt, hogy a camisard-ok kegyetlenkedését a katolikusok kegyetlenkedése provokálta ki. A filozófus azonban nem tekintheti igazoltnak a camisard-ok bosszúját. Igaz, hogy a katolicizmus saját vetését aratja, mikor eszeveszett őrzöngést szít, amely a protestánsok bosszújában visszaüt rá, az elállatiasodást azonban semmi sem igazolhatja. Mindkét felet egyaránt a fanatizmus őrzöngése ragadta el, mindkét fél egyaránt bűnös a gyilkosságban és népirtásban.

Széleskörűen értelmezett vallásellenesség jellemzi Voltaire álláspontját az *Értekezés a toleranciáról* című munkában is. Az *Értekezés* kiindulópontja és egyben központi problémája az a helyzet, amelyben a közösség úgy ítél, hogy egy bűntett elkövetésének tisztázatlan körülményei között minden bizonytal az a bűnös, aki az illető közösségtől eltérő vallási nézeteket képvisel. Maga az a tény ugyanis, hogy az egyetlen, igazi, kinyilatkoztatott — a meghatározásokat a végletekig sorolhatnánk — vallástól eltérő vallás híve, kellően bizonyítja mérhetetlen erkölcsi romlottságát és alávaló züllöttségét. „Ebben a különös ügyben — írja Voltaire — vallásról, öngyilkosságról, a családban elkövetett gyilkosságról volt szó. Azt kellett kivizsgálni, megfojtotta-e az apa és az anya a fiát, hogy istennek tessenek . . . ” Az egész város meg volt győződve róla, hogy a protestáns vallás azt parancsolja: „az apának és az anyának meg kell gyilkolnia fiát, ha az át akar térni”.<sup>14</sup>

Gyilkos, mivel protestáns — ennek az érvelésnek „logikájában” Voltaire szerint tömören megtalálhatjuk a felekezeti indoktrináció egész történelmi eredményét. Ezért hivatkozik Voltaire — Jean Calas védelmében — történelmi és történettudományi ismereteire, a kinyilatkoztatott vallás racionalista kritikájára, a felekezeti etika kritikájára. Megállapítja: a Languedocban általános hiedelem volt, hogy „a protestánsok szektás hitének egyik parancsa lehetővé teszi a vallásváltoztatási szándékkal gyanúsított gyermekek megölését”; idézi a legifjabb Calas kijelentését: „Nem tudom, miféle fanatikus ötlötte ki, hogy a bátyám vértanú volt, hogy a család gyilkolta meg, nehogy kitérhessen . . . a harmadik azt mondja, hogy a protestáns vallás szerint az apáknak vagy anyáknak le kell mészárolniuk vagy meg kell fojtaniuk gyermekeiket, ha azok katolikus hitre akarnak térni, a negyedik, hogy a protestánsok legutolsó gyűlésükön kijelölték a szekció hóhérát” — majd a toulouse-i bírákhoz fordul: „Ne higyjék el könnyelműen a toulouse-i bírák, hogy minden protestáns atya rögtön meggyilkolja gyermekét, ha felmerül a gyanú, hogy az a katolikus vallás felé hajlik, mivel nem fér össze az emberi természettel,

<sup>13</sup> Voltaire: *Du Protestantisme et de la guerre des Cévennes, Oeuvres historiques*. Id. kiad. 1180. o.

<sup>14</sup> Voltaire: *Értekezés a toleranciáról*. Id. kiad. 13. o.

hogy apák és anyák legyilkolják gyermekeiket, hogy istennek tessenek.”<sup>15</sup>

Ez a mondat nem csupán Voltaire szónoki művészetének hatásos fordulata. Összefoglalja Voltaire egész történettudományi koncepcióját és e történettudományból következő morális reflexiót. A dogmatikus és kinyilatkoztatott vallások, melyeket az egyházak ideológusai és vezetői elhítenek az emberekkel, gonoszságot szülnek, mivel az ember rendszeres megrontói. Megölik benne — vagy legalábbis „elnémítják” — azt az erkölcsi érzéket, amely Voltaire szerint az ember „természetes” vonása; a jó és rossz természetes megkülönböztetését, amelyet az ember a vallási inspirációtól szabad értelmet követve kifejleszthet és elmélyíthet magában.

Az ember, a jó apa, a becsületes kereskedő egyéni értékei mit sem számítanak a római katolikus vallástól való elpártolás „bűne” mellett. Az öregek tisztelete természetes emberi érzés, de a katolikus fanatizmus ezt a „szent” érzést is kiirtja. Az öreget teljes kíméletlenséggel kezelik, mint „megátalkodott eretneket”.

Ahhoz, hogy a csőcselék általános helyeslése mellett meggyilkolhassanak egy ártatlan és tiszteletreméltó embert, meg kell semmisíteni az emberek erkölcsi érzékét, természetes rokonszenveit, természetes tiszteletét egy példás család, egy szerény és becsületes élet iránt. Ahhoz, hogy a toulouse-ihoz hasonló szörnyű eredmény létrejöjjön, a társadalom megrontásának hosszú évei, talán évszázadok kelljenek.

Itt kerül sorra a történelmi kitérő, amely — az alkalomhoz illően és a katolikus fanatizmus által diktált igazságtalan ítélet kommentárjaként — felidézi az ószövetségben olvasható kegyetlenkedéseket és az inkvizíció gazteteteit. Ide illeszti be Voltaire a jezsuita erkölcs pamfletjét is, amely mintha egyenesen Pascal *Vidéki nők* című művéből került volna át ide.

Az *Értekezés a toleranciáról* bizonyos fokig feltárja Voltaire „titkát”: miért játszott olyan kimagasló szerepet a művelődés történetében, holott ezt a filozófus Voltaire elméleti eredményei látszólag nem indokolják. Voltaire filozófiai életművét akár úgy is összefoglalhatnánk, mint saját tehetetlenségének, gondolatai széteső voltának demonstrációját, a „repedéseket” abban, ami elgondolása szerint a metafizika és a teológia alapigazságainak gyűjteménye lett volna. Hiszen amikor Voltaire végül is megállapította, hogy Isten jósága nem igazolható a világ rendjével, az úr, melybe a társadalmi rendetlenséggel a természet világának rendjét szembeállító Voltaire a lisszaboni földrengés értelmetlen pusztításának láttán került, nem más, mint Voltaire filozófiájának csődje. „Teoretikusan” értelmezve azt hinnénk, ez a csőd egyben teljes csődje annak, hogy az emberek gyakorlati erkölcsét természetes vagy racionális teológiával és metafizikával igazolja.

De mint az *Értekezésből* látjuk, az elméleti kételyek és csalódások Voltaire-nál nem vonnak maguk után ingadozást vagy kétértelműséget az emberek gyakorlati magatartásának inspirálásában, a társadalmi erkölcs gyakorlati elvei terén. Talán azért van így, mivel Voltaire gyakorlati morális állásfoglalását nem metafizikai-teológiai megoldások határozzák meg, hanem a fennálló viszonyok és a hivatalos morál voltaire-i kritikájának *pars destruenséből* levont racionális következtetések. Függetlenül attól, létezik-e a „világ rendje” és felfedezi-e vagy sem a metafizika a világrend irányításának „szellemességét”, teljes bizonyossággal megállapíthatjuk, hogy az az istenkép és isten

<sup>15</sup> Uo.

erkölcsi parancsolatainak az az interpretációja, amelyet a kinyilatkoztatott vallás terjeszt, „badarság”. Azt is megállapíthatjuk, hogy a felekezeti etika a kinyilatkoztatott teológiára támaszkodva hirdeti és terjeszti téziseit. A történelem és, sajnos, a jelenkor — mint az *Értekezés a toleranciáról* bizonyítja — e tézisek terjesztésének társadalmi következményeit bizonyítja. Ellenpéldákat is kínál azonban: hogyan fejlesztették civilizációjukat és kultúrájukat, hogyan éltek békében és jólétben a társadalmak és egyének, szabadon ettől a mérgező inspirációtól. A történettudományi kérdés: jobbá lesz-e az ember, erkölcsi haladás megy-e végbe a történelemben, végső soron megoldatlan marad, ha „a felvilágosodás századának” kellős közepén a fanatizmus és a türelmetlenség „veszettsége” lehet úrrá az embereken. De a történelmi tapasztalatok alapján azt is tudjuk, hogyan lehet „szelidíteni az erkölcsöket” és megerősíteni a társadalmi békét.

*Jan Guranowski*

## A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójáról

A formális logika és a marxista filozófia összhangját a témával foglalkozók többsége a dialektika általános érvényét szem előtt tartva kísérli meg bizonyítani, ami természetesen együttjár a formális logika abszolút érvényének tagadásával. Mások viszont, bár a dialektika egyetemes jellegét szintén meg akarják őrizni, a formális logikát abszolút érvényűnek tekintik. E nézetet tükrözi Katona Péter tanulmánya is, amely a gondolkodás, a természet és a társadalom törvényei közötti különbségeket vizsgálja.<sup>1</sup> A következőkben — Katona írásával kapcsolatban — arra szeretnék rámutatni, hogy e felfogás végső soron a marxista filozófia alapvető tételeivel szemben előnyben részesíti a formális logikai szempontokat.

Katona tanulmányának alapgondolata, hogy a marxista filozófia több alapvető problémájának megoldása, valamint a dialektikus logika tárgyának értelmezése elsősorban a gondolkodás törvényeiről kialakított koncepcióktól függ. E szerint a dialektikus materializmus kérdéseire tulajdonképpen egyetlenegy tudománynak — a formális logikának — egyetlen részterülete — a gondolkodástörvényekről szóló tanítása, mégpedig ennek is a nem-képmás koncepciója — ad választ.

E felfogásnak a marxista filozófiának már a kialakulása is ellentmond. A marxista filozófia kialakulására — mint Engels megjegyezte — három nagy természettudományos eredmény — a sejtnek, az energia megmaradásának és átalakulásának, valamint az élő világban végbemenő evolúciónak a felfedezése — gyakorolt döntő hatást; Marx és Engels elsősorban a dialektikus materializmus alapvető tételeiből vontak le fontos tanulságokat a gondolkodás formái és törvényei természetéről, az a hatás viszont, amelyet a gondolkodástörvények értelmezése gyakorolt a marxista filozófia alapvető tételeire, már nem volt ugyanilyen jelentős.

Mire alapozza Katona azt, hogy a marxista filozófia alapvető tételei a gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójától függnének.<sup>2</sup> Erre tanulmányának abban a részében találunk választ, amelyben a formális logikai gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójából megkísérli levezetni, hogy a dialektikus logika a formális logika értelmében — azaz tulajdonképpen — nem logika.

A nem-képmás koncepció szerint a gondolkodás formái és törvényei, bár a gondolkodáson kívüli anyagi valóságból származnak, mégsem ennek az összefüggéseit tükrözik. E felfogás egyrészt egyoldalúan eltúlozza a formális

<sup>1</sup> Katona Péter: *A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában.* Magyar Filozófiai Szemle 1967/6. sz.

logikának azt a sajátosságát, hogy a gondolkodás tartalmától messzemenően absztrahál, másrészt a képmás fogalmát — mereven szembeállítva a nem-képmásával — nem a dialektikus materializmus, hanem akaratlanul is a naív realizmus visszatükröződési elméletének megfelelően használja. A naív realizmus képviselői vallják ugyanis, mellőzve a gyakorlat szerepét a visszatükrözésben, hogy a visszatükrözött tárgyak tulajdonságai és az érzékelésben létrejövő jegyek teljesen hasonlóak.

A marxizmus klasszikusai a képmás és a nem-képmás jelleget nem szakítják el egymástól: a megismerés szerintük az objektív valóság szubjektív képe. Lenin — Engelsre hivatkozva — azért nem értett egyet a visszatükrözés képmás jellegét teljesen kizáró szimbólum és hieroglifa értelmezéssel: „Engels nem beszél sem szimbólumokról, sem hieroglifákról, hanem a dolgok másolatairól, lenyomatairól, képmásairól, tükröképeiről.”<sup>2</sup> A képmás és nem-képmás jelleg engységét szem előtt tartva hangsúlyozza Hegel egyik zseniális gondolatával kapcsolatban a nem-képmás jelleg, a szubjektív mozzanat jelenlétét is a visszatükrözésben, éppen a logikai törvények esetében: „Nagyon mély és okos! A logika törvényei az objektívnek a tükröződése az ember szubjektív tudatában.”<sup>3</sup>

Katona Péter a tanulmányában mereven szétválasztja a képmásszerű és nem-képmásszerű tükrözést. E szerint vannak a kizárólag képmás jellegű érzéki képek (észleletek, képzetek) és gondolati tartalmak, valamint a kizárólag nem-képmás jellegű gondolkodási formák és törvények. Mi most elsősorban az utóbbiak csak is nem-képmás jellegét kívánjuk vitatni, jóllehet az érzéki képek és a gondolkodás tartalma kizárólagos képmás voltát feltételező álláspontot sem fogadhatjuk el.

Elismerjük, hogy a szerző jogosan bírálja azon nézetek képviselőit, akik, mint pl. V. I. Cserkeszov vagy P. V. Kopnyin, a gondolkodástörvényeket a lét törvények csakis képmásszerű visszatükrözésének fogják fel. A gondolkodástörvények képmás koncepciójával azonban Katona csakis nem-képmás koncepciót állítja szembe. E szerint a gondolkodás törvényei úgy különböznek a természeti és a társadalmi törvényektől, ahogyan a társadalom törvényei különböznek a természeti törvényektől. Teljesen egyetértünk azzal, hogy a három terület (a természet, a társadalom és a gondolkodás) törvényei különböznek, viszont különbségeiket nem tartjuk azonosaknak. A különbségeik különbsége az anyag elsődlegességéből és a tudat másodlagosságából következik.

Az emberi tudat másodlagosságával kapcsolatban egyrészt azt kell hangsúlyozni, hogy a tudat *külső hatásokat fogad be*, másrészt azt, hogy ezeket a *saját természetének megfelelően dolgozza fel*. Katona Péter a logikatörténet tanulságait figyelmen kívül hagyva az utóbbi mozzanatot túlbecsüli.

A tudat túlhangsúlyozását a gyakorlat — az objektum-szubjektum viszony — objektum-vonatkozásának a gondolkodás formáira, törvényeire gyakorolt meghatározó szerepének alábecsülése, a gondolkodás történetének csupán adott szakaszában létező gondolkodási formáknak és törvényeknek a fejlődés elvét nem alkalmazó vizsgálata, a gondolati tartalom és forma dialektikájának következtelen érvényesítése, valamint a gondolkodástörvények ki-

<sup>2</sup> Lenin: *Materializmus és empiriokriticismus*. Összes Művei 18. köt. Kossuth, 1964. 216. o.

<sup>3</sup> Lenin: *Filozófiai füzetek*. Művei 38. Bp. 1961. 167. o.

alakulásának sajátosságait figyelmen kívül hagyó elemzés mind együttesen idézik elő. Így válnak a gondolkodástörvények is nem-képmás jellegű képződményekké, ezért állíthatja Katona, hogy a gondolkodás törvényei, pl. az azonosság törvénye, vagy a gondolkodás alapl műveletei, pl. az analízis és a szintézis, nem a valóság képmásai. A szerző szerint az azonosság törvénye nem a gondolkodáson kívüli valóság azonosságait, illetve az analízis és a szintézis nem a rész és egész összefüggéseit tükrözik. Mivel a gondolkodás törvényeit, formáit, műveleteit nem az ember anyagi átalakító tevékenysége közvetlen tükröződésének tekintti, kapcsolatukat a valósággal is szem elől téveszti, sőt a gondolkodás tartalmát tekintve nem jut túl a mechanikus visszatükröződési elméleten. Mindkét tévedést elkerülhette volna, ha több figyelmet fordít arra, hogy a *gondolkodás formái, törvényei az anyagi világ tárgyain végzett anyagi tevékenység alapján vésődtek be az ember tudatába, a tárgyi tevékenység és az elkészített termékek összefüggései reprodukciójaként*. Mint az közismert, a munka egymást meghatározott sorrendben követő fázisokból áll. Ezért már legősibb formájában is megkövetelte a megszervezéséhez szükséges, a munka-aktusok sorrendjét reprodukáló fogalmak és szavak kialakulását, a gondolatok összekapcsolása módozatainak létrejöttét, amely módozatok az embereknek a dolgokra és egymásra kifejtett hatásainak módozataiból alakultak ki. Pl. a gondolkodás alapl műveletei közül említett analízist és szintézist a gyakorlati analízis (állati tetem felbontása stb.) és szintézis (szerszámkészítés stb.) hozta létre. Mindez a gondolkodás törvényeinek kialakulására is jellemző. Az azonosság törvénye a dolgok anyagi tevékenységben közvetítődő viszonylagos állandóságát tükrözi. A következtetéseknek előzményekből és zárótételből álló szerkezete szintén az emberi munka — bár már igen elvont — összefüggéseinek kópiája, s ezért használható eredményesen pl. a célkitűző gondolkodásban oly módon, hogy az átalakítandó dolgokat tükröző gondolatainkból (premisszákból) levezetjük a létrehozandó tárgyra vonatkozó gondolatainkat (konklúzió).

*Mivel a munkatevékenység maga is az objektív valóság sajátosságai által determinált, közvetítésével a gondolkodás formáiban és törvényeiben a tárgyi világ összefüggései is feltétlenül visszatükröződnek*. Ezért is jegyezhetette meg Lenin: „'Minden dolog k ö v e t k e z t e t é s'. . . NB”\*. Ezen nem a következtetéseknek a természetben vagy a társadalomban való létezését értette, hanem azt, hogy a következtetések *formáiban* is az anyagi világ megfelelő összefüggései tükröződnek. Lenin nagyra becsülte Hegelnek azt a törekvését, hogy a munkafolyamatot és a logikai kategóriákat megfeleltesse egymásnak: „Amikor Hegel arra törekszik — sőt olykor: erőlködik és kínlódik —, hogy az ember célszerű tevékenységét a logika kategóriái alá sorolja, mondván, hogy ez a tevékenység 'következtetés' (Schluss), hogy a szubjektum (az ember) a 'következtetés' logikai 'alakzata' valamelyik 'tagjának' szerepét játssza s. i. t. — EZ NEM-CSAK ERŐSZAKOLTSÁG, NEMCSAK JÁTÉK. EBBEN IGEN MÉLY, TISZTÁN MATERIALISZTIKUS TARTALOM VAN.”<sup>5</sup>

E materialisztikus tartalom azt jelenti, hogy a gondolkodás műveletei, formái, törvényei a gyakorlat közvetítésével a különböző mozgásformák hasonló összefüggéseit tükrözik. Pl. a gondolati analízisben és szintézisben tükröződő gyakorlati analízis és szintézis fejletlenebb formáját már az ember-szabású majmok viselkedésében megtaláljuk (pl. a csimpánz a dió belsejét

<sup>4</sup> U.o. 161. o.

<sup>5</sup> U.o. 174. o.

szedi ki, a táplálék megszerzéséhez botokat illeszt össze stb.). A kémiai mozgásban az elemek vegyülése, a vegyületek felbomlása ugyan minőségileg eltér a biológiai mozgásban vagy az állati tevékenységében fellelhető analízistől és szintézistől, de alapvető mozzanataik hasonlóak.

A fentiek a gondolkodástörvényekre is vonatkoznak. Például az azonoság törvénye érvényességi körében a gondolatok azért azonosak önmagukkal, mert a dolgok viszonylagos állandóságát tükrözik vissza. Katona tagadja, hogy az azonoság törvénye a dolgoknak ezt a viszonylagos állandóságát tükrözi, szerinte a törvény kizárólag az egy adott gondolkodási folyamatban szereplő gondolatok azonosságáról szól. Azt viszont már nem vizsgálja, hogy a gondolatok azonosságának követelménye miért célravezető egy gondolatmenetben, ti. azt, hogy azért, mert az azonosság törvényeinek hatálya alá tartozó gondolatmenet olyan időtartamot tükröz, amely alatt a dolgok viszonylagos stabilitása, nyugalma nem borul fel, azaz azonosak maradnak önmagukkal.

Azzal tehát, hogy az azonosság törvénye érvényességének feltételéül az adott gondolatmenetnyi időt ismeri el, a valóság viszonylagos nyugalmanak a szóban forgó törvényben való visszatükrözését a szerző tulajdonképpen nem cáfolja.

Katona tulajdonképpen a gondolkodás története mai szakaszán létező gondolkodási formáknak és törvényeknek azt a mozzanatát abszolutizálja, hogy nem érzékletesek, az objektív valóságtól viszonylag önállóbbak, és ez akaratlanul a gondolkodási formák és törvények fejlődését is kétségbe vonja. Ez viszont azt jelentené, hogy a ténylegesen még csak a hordatudat konkrét *érzékletes gondolkodásának* szintjén állott Pithecanthropus és a Sinanthropus tudatában is már ugyanazon gondolkodási formák és törvények voltak meg, mint amelyek a mai emberek gondolkodásában működnek — tudjuk azonban, hogy a tulajdonképpeni logikus gondolkodás kialakulása a Homo sapiens tudatában kezdődött, és fejlődése mindmáig tart — illetve azt, hogy a gondolkodás formái és törvényei mai állapotukból nem fejlődhetnek tovább. Ez az álláspont végsősoron a mai ember gyakorlati tevékenységének változatlan szinten való maradását is feltételezné.

Katona Péter akkor sem jár el eléggé körültekintően, amikor a gondolkodás tartalma és formája közötti kapcsolatot, azt, hogy a *képmás jellegű gondolati tartalomtól* elválaszthatatlan a *nem-képmás jellegű gondolati forma*, csupán egyféle logikai komplementaritás alapján ismeri el. Nem figyel fel arra, hogy a gondolati tartalom és forma ily módon legfeljebb csak kiegészítheti egymást, s hogy ez egymást átható egységükkel nem azonos.

Ennek megfelelően nála a gondolati tartalom kizárólag a külső hatásokat veszi fel (ezért csak képmás), a gondolati forma pedig a tudat önállóságának egyedüli képviselője (ezért csak nem-képmás). A képmás és nem-képmás jelleg azonban a megismerés minden mozzanatában egymást feltételezve érvényesülnek, s mielőtt szétválasztjuk őket, a lenini visszatükröződési elmélet egyik fontos dialektikus ellentmondása vész el.

A szerző a gondolati tartalom és forma pusztán logikainak tételezett komplementaritási elvét elfogadva nem fordított kellő figyelmet a tartalomnak a formára gyakorolt meghatározó szerepére sem. Konceptiója szerint ugyanis a gondolati tartalom képmás természetéből a gondolati forma *nem részesül*.

A szerző a gondolati tartalom és forma reális különbségéről téves képet nyújt, mivel a különbséget nem a kettő azonossága és különbsége egységén

belül vizsgálja. Ha a gondolkodás e két oldalának azonosságát is figyelembe vette volna, akkor a gondolati tartalom és forma képmás és nem-képmás jellegének egységét is el kellett volna ismernie, amely egység az ellentétes pólusai valamelyikének domináns volta szerint különböző. Az elmondottakat megerősíti, hogy a képmás jelleget — a nem-képmás jelleget is elfogadva — még a szimbolikus logika absztrakcióitól sem vitathatjuk el. A matematikai logika gyakorlati alkalmazásának sikerei a szimbolikus logika absztrakcióinak képmás oldalát igazolják.

Katona Péter azt állítja, hogy a gondolkodástörvények igazságáról, illetve hamisságáról — mivel nem a valóság képmásai — értelmetlenség beszélni. Ebben a megállapításában az ösztönös ismeretszerzésnek azt a sajátosságát túlozta el, hogy itt az ismeretek igazságának a kérdése sokkal kevésbé nyomatékosabban vetődik fel. E sajátosságból magából azonban nem következik, hogy a nem-céltudatosan kialakult gondolkodástörvények igazságának a kérdése értelmetlenség lenne. Véleményünk szerint *a logikai törvények megismerő értékének eldöntésére elkerülhetetlen a gondolkodáson kívüli valóság összefüggéseivel való hasonlóságuk elemzése*. A szerző szerint a gondolkodástörvények igazságának elismerése a gondolkodáson kívüli valóságban való létezésüket feltételeznél. Abban igaza van, hogy a gondolkodáson kívül nem léteznék gondolkodástörvények — de a gondolkodástörvények nem a gondolkodáson kívül létező gondolkodástörvényeket tükröznek, hanem a valóság egyéb törvényeit.

Katona Péter a koncepciójához vezető fenti abszolutizálásokat valójában a naív realizmusra jellemző azzal az egyoldalúsággal állítja szembe, amely szerint a tükörkép mechanikusan tükrözi a tárgyat. Mentségére szolgáljon, hogy a logika történetében a naív realizmus nézetei hosszú időn keresztül uralkodtak. Már Arisztotelész munkáiban megtaláljuk jellemző módon, ő például a nem-ellentmondási elvet vonatkoztatta mind a gondolkodásra, mind pedig a létezésre. A gondolkodást illetően a következőket írta: „... *lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban* — s hogy a logikai ellenvetéseket kikerüljük, tételezzük fel, hogy a többi szükséges határozmányokat is megjelöljük itt, — *hozzá is tartozhassék, meg ne is*”.<sup>6</sup> A létezésre pedig a következőképpen vonatkoztatta: „Van a létezőben egy elv, melyre nézve nem lehet tévedni, sőt mindig ennek az ellenkezőjét vagyunk kénytelenek tenni, azaz igazat mondani, s ez az: lehetetlen, hogy egyugyanaz a dolog egy időben létezzék is, meg ne is létezzék.”<sup>7</sup>

A szerző észrevette az arisztoteleszi nézetekhez hasonló, a jelenlegi filozófiai irodalomban is megtalálható álláspontokból következő metafizikus szemlélet lehetőségét, amely mind a természet, mind a társadalom magyarázatát befolyásolhatják. E veszélyt a gondolkodástörvények csakis nem-képmás koncepciójával próbálja elkerülni, a visszatükrözési elmélet ellentmondó oldalai — a képmás és a nem-képmás jelleg — egységének általános érvényesítése helyett.

Koncepciója azonban a fenti veszély elhárítására alkalmatlan, a gondolkodás formáira, törvényeire vonatkozó mechanikus csak képmás-felfogást — amelyet tulajdonképpen bírál — ugyanis minden további nélkül elfogadja a gondolkodás tartalmára vonatkozólag, s ezzel akaratlanul is a neopozitivisták álláspontját erősíti, akik — mint pl. P. Frank a *Philosophy of Science* c.

<sup>6</sup> Aristoteles: *Metafizika*. Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, 1959. 1005b. 69. o.

<sup>7</sup> Uo. 1061b 240. o.

munkájában — a lenini visszatükröződési elméletet egyrészt a skolasztikusok, másrészt a mechanikus materialisták nézeteivel azonosítják. Szolgáljon azonban Katona Péter mentségére az is, hogy a mai marxista logikai irodalomban is találkozhattunk olyan felfogásokkal, amelyek a formális logika törvényeit az objektív valóság törvényszerűségei visszatükröződéseinek tekintik.<sup>8</sup>

Katona elkerülhette volna az egyoldalúságokat, ha a lenini visszatükröződési elmélet egyébként általa is felsorolt momentumait — azt, hogy a gondolkodás formái oldala is az anyagi valóságból ered; és ennek felel meg; hogy a gondolkodás kialakulásának leglényegesebb és legközelebbi alapja az anyagi tevékenység — szervesen beépíti a gondolkodástörvényekről kialakított koncepciójába.

Ha így járt volna el, akkor a dialektikus logika jó néhány képviselőjének munkásságát sem marasztalta volna el. Különösen megalapozatlan az a kritikája, mellyel Fogarasi Bélának a gondolkodás törvényeire vonatkozó gondolatait illeti. *Fogarasi érdeme éppen az, hogy a gondolkodás formális logikai alaptörvényeit is a lenini visszatükröződési elmélet alapján magyarázta, amellel távol állott tőle a naív realizmus koncepciójának elfogadása.* Az azonosság, a nemellentmondás, a kizárt harmadik elve szerinte sem a természetben, ill. a társadalomban működik, világosan látja, hogy „A gondolkodásnak mint különleges mozgásformának . . . megvannak a maga sajátos törvényei.”<sup>9</sup> Ugyanakkor viszont a gondolkodás formái, törvényei sajátosságait nem abszolutizálja, s ezért a gondolkodás tartalmát és formáját sem választja el egymástól.

Katona Péter hangsúlyozza, hogy ő nem a dialektikus logikát tagadja, hanem csak bizonyos koncepcióit. Az derült azonban ki, hogy tulajdonképpen azokkal az elvekkel nem ért egyet, amelyek mindegyikükben közösek. S tulajdonképpen azért bírálja a dialektikus logika képviselőit, mert a gondolkodás formáit, törvényeit nem vallják csakis nem-képmás-jellegűeknek. Emiatt azonban nem őket kellene először elmarasztalni, hanem a klasszikusokat.

Viszont mivel a dialektikus logika tárgyára vonatkozó különböző nézetekben meglevő fundamentális elvet utasít el, ezzel tulajdonképpen akaratlanul is a dialektikus logikát tagadja. Továbbá, úgy véljük, hogy amint Fogarasi Bélát tévesen sorolta be az egyoldalú képmás-felfogás képviselői közé, ugyanúgy helytelen a tanulmányban felsorolt szovjet és magyar szerzőket kivétel nélkül az egyoldalú nem-képmás koncepció hívei közé sorolni. Sz. L. Rubinstein, V. Sz. Bacsomanov, E. K. Vojsvillo, Szigeti József idézett gondolatai ugyanis csupán azt tartalmazzák, hogy a gondolkodás törvényei a gondolkodás sajátos „objektív” törvényei, de nem azt, hogy e törvények semmiben sem hasonlítanak az objektív anyagi valóság bizonyos összefüggéseire.

Befejezésül megállapíthatjuk, hogy Katona Péter a gondolkodás törvényeinek a naív realista, csakis képmás-jellegét valló álláspontot jogosan bírálja. E kritika azonban az egyik véglettel — a gondolkodástörvények csakis képmás-jellegét egyoldalúan hangsúlyozó nézettel — egy másik szélsőséges álláspontot, a csakis nem-képmás koncepciót állította szembe. Kifogásaink — amelyek a visszatükrözés képmás és nem-képmás egysége koncepciójából erednek — mindkét nézetet kritikával illetik, de úgy, hogy pozitív vonásaikat ugyanakkor elismerik.

Szigetvári Sándor

<sup>8</sup> Például Н. В. Медведев: *Теория отражения и её естественное научное обоснования*. Соцгиз. Москва 1963. 229. o.

<sup>9</sup> Fogarasi Béla: *Logika*. Akadémiai Kiadó. 1958. 52. o.

## A platóni *Prótagorasz* polisz-mítoszának egy újfajta értelmezéséről

A *Világosság* 1968 júliusi számának mellékleteként jelent meg Tőkei Ferenc sok tekintetben kiváló tanulmánya *A polis eredete* címmel. Úgy véljük, hogy a tanulmány Marxra támaszkodó (s tegyük hozzá, Marx közvetítésével Niebuhr<sup>1</sup> támaszkodó) alapgondolatával marxistáknak nehéz lenne nem egyetérteniök. Félreérthetetlen világossággal szeretném kijelenteni: maradéktalanul egyetérték a tanulmánynak az utolsó mondatában megfogalmazott moráljával is: „A görög történelem, vallástörténet, irodalom- vagy etikátörténet kutatói, amennyiben az antik földtulajdon-formáról mint alapstruktúráról megfeleledkeznek, csak sötétben tapogatják az ókor kincseit.” (35. o.)

Hogy a földtulajdonforma szem előtt tartásával hogyan juthatunk valóban közelebb antik szövegek eredeti jelentéséhez, arra e mindenképpen jelentős tanulmány több fejtegetése, szövegelemzése meggyőző példát ad. Úgy vélem azonban, hogy a platóni *Prótagorasz* polisz-mitosza befejező részének értelmezésében a szerző bizonyos analógiákat túlfeszítve sokkal inkább eltávolodik a szöveg eredeti jelentésétől, mintsem hogy közelednék hozzá, s azt találja meg benne, amit ő vitt, helyezett bele. Ennek alátámasztására előbb idézném Tőkei méltatását a mítosz befejező részéről, magát a befejező részt és a Tőkei által adott értelmezését, végül pedig néhány megjegyzést fűznék ehhez az értelmezéshez.

Ime a bevezető méltatás és a befejező rész: „Ám ideje folytatnunk Prótagorasz mítoszának idézését, amelynek valóban csattanós befejezése teljesen fellebbenti a fátylat Zeus és az isteni *polis* titkáról. 'Megkérdezte Hermész Zeust, hogy milyen módon ossza ki az igazságot és becsületérzést... az embereknek: — Úgy osszam-e, mint ahogyan a mesterségek... vannak elosztva...? Mert ezek így vannak: ha akad egy közöttük, aki ért a gyógyításhoz, ez az egy elegendő sok ember számára..., s így áll a dolog a többi mesterséggel is... Hát az igazságot és becsületérzést is így helyezzem közéjük..., vagy pedig minden egyes embernek juttassak belőlük...? — Minden egyesnek... — mondta Zeus, —, mert sohasem fognak városok... létesülni, ha ebben a kettőben is csak kevesen... részesülnek..., mint a többi mesterségben... S törvényt... is hirdess a nevemben, hogy aki nem képes a becsületérzésből és az igazságból kivenni a részét..., az irtassék ki, mint a betegség, a városból...’”

A Tőkei által adott értelmezés pedig így hangzik: „Mindenki, akiben egy kis *dynamis* van a dolgok lényegét alkotó struktúra megértésére, azonnal úgy fogja fel Hermész kérdését: vajon elegendő lesz-e, ha *aidós*-nak és *diké*-nek

<sup>1</sup> Barthold Georg Niebuhr (1771–1831): *Römische Geschichte* (1811–1812).

egy-egy 'tulajdonosa' lesz, akár az egyes *techné*-nek — és akár a földnek az 'ázsiai' termelési módban. Egy a 'tulajdonos', mindenki más annak haszonélvezője: ez a magántulajdont voltaképpen nem ismerő 'ázsiai' tulajdonforma jól ismert fikciója. S Zeus — Hermész óvatos-ravaszdi kérdésére felelve — most megerősíti, hogy valóban az emberek kezére adja a *polis* titkát: mindenki részesedjék *aidós*-ban is, *diké*-ben is (*pantes metechontón*), azaz nyelvünkön szólva mindenki legyen egy földparcella magántulajdonosa és egyúttal az állami földek jogos haszonélvezője. A világtörténelmi fordulatot jelentő új termelési-tulajdoni struktúra ez, amelyet Marx telibetalálónak így jellemzett: 'a községi tagok mint magántulajdonosok elválása maguktól mint városi községtől és városi föld tulajdonosaitól.' (Uo.)

Nem tudom, hogyan értelmezsem a „nyelvünkön szólva” kifejezést. A magyar nyelvet kívánna talán szembeállítani a göröggel? Ezek szerint a helyes fordítás az lenne, hogy „magántulajdonban részesedni és közföld haszonélvezője lenni”? Vagy ha nem ezt jelenti, vajon mit jelenthet? Ezt a kérdést nem tudom eldönteni. Egy kérdésben azonban, úgy vélem, tudok valamit mondani: a platóni Prótagorasz idézett sorainak értelme szerintem nem az, amit Tőkei tulajdonít nekik. A mítoszban, bármennyiszer is forduljanak benne elő a „részesedés”, „részesedni” kifejezések, szó sincs tulajdonformákról. Képességekről, mesterségekről, ismeretekről van bennük szó. Ezekben részesednek. Bizonyos képességek, mesterségek, ismeretek lehetővé teszik az emberek számára az élethez szükséges fogyasztási javak megszerzését, előállítását. Az emberi együttéléshez, s így a városalkotáshoz, városban való együttéléshez ezeken kívül még új képességekre is van szükség: igazságosságra (*diké*) és tisztességérzetre, szeméremre (*aidós*). Ez utóbbiakban azért kell minden városi polgárnak részesednie, mert akiben nincs igazságosság és tisztességérzet vagy nem tud legalább a követelményeik szerint élni, az nem alkalmas emberi közösségben való együttélésre, akadályozza az együttélést vagy fenyegeti a lehetőségét. Ezért kell a mítosz szerint az ilyen embert megölni mint a város betegségét. Amiben tehát itt részesednek, az nem tulajdon, még kevésbé földtulajdon, hanem képesség, mesterség, ismeret. (Ez teljesen megfelel annak a szókratészi-platóni tanításnak, amely erény és ismeret, tudás között igen szoros kapcsolatokat létesít, és annak a Prótagorasz és más szofisták által vallott nézetnek, hogy az erény — hiszen igazságérzet és tisztességérzet erények — tanítható, mint valami mesterség. Persze *diké* inkább jelenti a jogot, jogos büntetést, jogi értelemben vett igazságtevést, mint az igazságérzetet vagy az emberben lakozó igazságosságot. Ez utóbbinak jelölésére a platóni szövegekben egy másik kifejezést találunk, a *dikaiooszüné*-t.)

De nem ez az egyetlen gyenge pont Tőkei Ferenc értelmezésében. Az értelmezés úgy tünteti fel, mintha itt egy ember tulajdona és mindenki kettős tulajdona (ázsiai tulajdon és antik tulajdon) állna egymással szemben. A platóni szövegben azonban *kevesek* részesedése és mindenki részesedése áll egymással szemben, nem pedig egy emberé és mindenkié. Az ugyanolyan fajta mesterségben kevesen részesülnek, ezt a szöveg világosan kimondja, és ezt is várjuk, hiszen egy városállamban nem egy ember volt csak varga vagy fazekasmester, hanem néhány vargát, néhány fazekast, néhány kovácsot találhattunk. Az *egy* tulajdonosra való utalásnak („Egy a 'tulajdonos', mindenki más annak haszonélvezője: ez a magántulajdont voltaképpen nem ismerő 'ázsiai' tulajdonforma jól ismert fikciója”) a platóni szövegben tehát nincs elégséges alapja.

Továbbá, ha a szövegben *diké* a városi köztulajdont, *aidós* pedig a

magántulajdonban levő telket kellene hogy jelentse, akkor hogy értsük a befejező sorokat: „... aki nem képes a becsületérzésből (aidósz-ból) és az igazságból (diké-ből) ... kivenni részét ... , az irtassék ki, mint a betegség, a városból ...” Valóban azt kellene vélnünk eszerint, hogy volt olyan ember, aki nem volt *képes* földparcella magánbirtoklására, illetve a közös föld hasznának élvezetére? Vagy azt kell-e gondolnunk, hogy Zeus azt a törvényt adta, hogy akinek nincs magán földtulajdona, azt meg kell ölni (kteinein)?

Úgy gondolom az eddig elmondottak elégségesek annak belátására, hogy Tőkei Ferenc azzal, hogy a tulajdonformára való utalást akar benne felfedezni, nem közelebb, hanem messzebb kerül az általa idézett szöveg valódi jelentésétől. A polisz titka valóban az antik kettős földtulajdon. De a platóni *Prótagoras* polisz-mitosza nem erre utal.

Azzal természetesen egyet kell érteni, hogy az antik jogi és erkölcsi alapfogalmaknak szoros kapcsolatuk volt az antik földtulajdonnal. Az igazságtalanság alapformája a görögöknél a kellőnél nagyobb rész birtoklása a javakból, a pleonexia. De ez nem jelenti azt, hogy aidósz és diké, mint a most bírált szövegértelmezésben, a földtulajdon magán- és közös formáit jelölné. Tőkei Ferenc e szövegértelmezésével szemben saját sorait idézném figyelmeztetésül: „Ez átfogó értelemben aidós és diké rendkívül konkrét, sok meghatározást totalításba egyesítő kategória, földdarabkákra való korlátozásuk megengedhetetlen elvonatkoztatás lenne.” (Uo.)

*Simon Endre*

## J. Ponomarjov: Pszichikum és intuíció

Az intuíciót a filozófiában rendszerint úgy határozzák meg, mint közvetlen gondolati megismerést. Mivel egyrészt a közvetlen érzéki megismeréssel, másfelől a közvetett gondolati megismeréssel áll szemben, az intuíciónak számtalan magyarázata született; hol tagadták létezését is, hol abszolutizálva idealista bizonyítékként használták fel. Ezeket a vitákat V. Aszmusz foglalta össze marxista bírálattal.<sup>2</sup>

J. Ponomarjov most megjelent könyve arra hívja fel a figyelmet, hogy a gnoszológiai vizsgálat az intuíciónak — mint az ember megismerő tevékenysége minden más formájának is — csak egyik oldalát tárja fel: nem terjed ki e tevékenység konkrét mechanizmusának vizsgálatára. Az intuíció produktumait ismerjük. Létezését gyakran tapasztalhatjuk a tudomány fejlődésében, az új jelenségek, törvényszerűségek, ismeretek felfedezésében, az új találmányok létrehozásában. Az új ismeretek szerzésének konkrét törvényei — s ezek közé tartoznak az intuíció törvényei is — azonban még alig ismertek. Ezek feltárása a pszichológia feladatai közé tartozik. Ponomarjov nem vállalkozik az intuíció mechanizmusának pontos, részletes magyarázatára, de amit könyve nyújt, az igen nagy jelentőségű a megismerés egyéb formái pszichológiai vizsgálatának alapjaként is.

Kiinduló hipotézise a következő: a világ kölcsönhatásban levő rendszerek rendszere. Az egymáshoz legközelebb eső rendszerek között „összekötő hidaknak” kell lenniük, amelyek egyik része az egyik, másik része a másik rendszerhez tartozik. Ilyen híd pl. a feltételes reflex, amely a pszichikait a fiziológiaival köti össze, s ilyen hídnek tekinthető a pszichikai és a társadalmi között az intuíció.

Mivel tehát két, egymással kölcsönhatásban levő rendszer közötti kapcsolatról van szó, a szerző az intuíció konkrét mecha-

nizmusának feltárásához a megfelelő aspektusból mindkét rendszer vizsgálatát szükségesnek látja.

Az első probléma, amelyet felvet, az ún. pszichofizikai probléma, az anyagi és szellemi, a test és lélek viszonyának kérdése. Ponomarjov röviden elemez néhány ezzel kapcsolatos polgári nézetet (Descartes-tól a pozitivistákig), és Rubinsteinet idézve bírálja őket. A polgári pszichológiában a pszichofizikai problémát háromféle elmélettel próbálták megoldani: a pszichofizikai paralelizmus, a kölcsönhatás és a pszichofizikai paralelizmus, a kölcsönhatás és a pszichofizikai azonosság elméletével. Az első kettő az anyagtól, a testtől teljesen független, vele párhuzamosan vagy kölcsönhatásban működő lelket feltételez, a harmadik mechanisztikusan azonosítja az anyagot és az eszmét. A dialektikus materializmus kialakulása megteremtette a pszichikum helyes értelmezésének alapját. A marxizmus-leninizmus klasszikusai természetesen nem dolgozhatták ki a pszichológia teljes elméletét, hangsúlyozták azonban a pszichikum két alapvető sajátosságát: 1. hogy a pszichikum az anyag visszatükrözése, az objektív világ szubjektív képe; 2. hogy az emberi pszichikum a magas szervezettségű anyag sajátos tulajdonsága, az agy funkciója. Ponomarjov kimutatja, hogy a marxista igénytel íródott pszichológiai munkák többsége máig sem tudott szabadulni a pszichofizikai problémától. Egyik részük az első sajátosságot véve alapul, abszolutizálja a pszichikum eszmei oldalát, s ezzel, minthelyt a pszichikumnak a testhez való viszonyát kell megmagyaráznia, egyszeriben megoldhatatlan problémával találja magát szembe. Ha a pszichikum eszmei, akkor a gondolkodás semmiféleképpen nem irányíthatja a cselekvést, a test fizikai mozgását. Az ötvenes években a szovjet pszichológiában az az irányzat volt uralkodó, amely a pszichikait az

<sup>1</sup> Kossuth, 1968. 200. o.

<sup>2</sup> Проблема интуиции в философии и математике. Сзоцекгиз, Москва 1963.

idegire redukálta — de ha a pszichikum az idegivel azonos, akkor nem lehet az objektív világ tükröződése: az idegi impulzusok nem képmásai, csak kódjai a környezetnek. A két irányzat kölcsönösen kizárja egymást. „Most már érthetővé válik a pszichológiai elmélet igazi tragédiája — mondja Ponomarjov. — Az utóbbi években ez a tragédia elérte csúcspontját.” (65. o.) Oka magában a helytelen kérdésfelvetésben rejlik. A pszichofizikai probléma értelmetlen és erőszakolt, hiszen eleve feltételezi a pszichikum eszmei voltát. Az eszmeinek, az ideálisnak csak egyetlen értelmezésben van helye: ha „az eszmeit mint *nem anyagit* értelmezzük, mint képmást, mint az anyag tükröződését az ember tudatában, képzeletében, vagyis mint olyat, ami nem objektív valóság és nem létezik a tudaton kívül”. (30. o.) Helytelen lenne azonban a pszichikait az eszméire redukálni, mint ahogyan az idegivel sem lehet azonosítani. Az emberi agyban a környezettel való kölcsönhatás bizonyos változásokat eredményez, az agy tehát megőrzi a környező világ bizonyos lenyomatait, másolatait, s ilyen értelemben mint modell szerepel, ez a dolog anyagi oldala. Eltérvén azonban minden más modelltől, az ember nem különbös a lenyomatban rejlő képmás iránt, hanem absztrahálja ezt, s így jön létre az eszmei. Ennek a folyamatnak, a gondolkodásnak a törvényei egyetlen más folyamat törvényeivel sem helyettesíthetők, nem vezethetők vissza rájuk. A pszichikum minőségileg sajátos kölcsönhatás, melynek sajátos objektív törvényszerűségeit meg kell ismernünk.

A pszichikum tanulmányozásának fő — sokáig egyetlen — formája az önmegfigyelés volt. Az önmegfigyelés számára azonban a tárgyakkal és a jelenségekkel csak a tudatban tükröződő képmásai hozzáférhetők, nem pedig az őket hordozó modell anyagi struktúrája. E módszer abszolutizálása is oka volt annak, hogy a pszichikait sokáig az eszméivel, a pszichológiai kutatást az ismeretelméletivel csorlították fel. A pszichikai valódi lényegét csak a konkrét tudományos kutatás tárhatja fel. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a pszichikum nem visszatükrözés. A visszatükrözést azonban általános formájában kell értelmezni: mint egy dolog választát egy másik dolog hatására. Ha pedig így értelmezzük, akkor az ismeretelméleti elemzés mellett, amelynek az a feladata, hogy összevesse a hatás nyomát a visszatükrözött tárggyal vagy jelenséggel a hasonlóság megállapítása céljából, helye van a konkrét tudományos vizsgálatnak is, amelyben a visszatükrözés anyagi jelenségeként szerepel.

Ugyancsak helytelen lenne azonban ezt a vizsgálatot az agy működésének fiziológiai kutatására redukálni, amire különösen századunk első felében történtek kísérletek. Ponomarjov leszögezi, hogy a pszichikum természetének elemzését többféle aspektustól lehet és kell is megközelíteni. Ma az ismeretelméleti és agyfiziológiai kutatások már olyan stádiumba jutottak, hogy a harmadik aspektus került előtérbe, a tulajdonképpeni pszichológiai vizsgálat, a funkcionális agyi szervek struktúrájának elemzése.

A pszichikum, mint láttuk, a kölcsönhatás minőségileg sajátos formája. Vizsgálatához szükséges tehát először is végigkövetni a kölcsönhatásnak az adott elemzés szempontjából lényeges általános törvényszerűségeit. Ezt a szerző egy rövid elméleti fejezetben végzi el. Szól itt a kölcsönhatásban levő rendszerek összetevőiről, statikus és dinamikus struktúráikról, folyamatairól, a folyamat és a termék viszonyáról. Megállapítja, hogy a kölcsönhatásban levő rendszer minőségi meghatározója a rendszer szerkezetének szerveződése.

A pszichikai kölcsönhatás elemzése kiinduló tényezőjének Ponomarjov az élő rendszernek a környezetéhez való sajátos orientációját tekinti, vagyis a távolodást a számára károsító és a közeledést a kellemeshez. Ezen a ponton a pszichikai összefonódik a fiziológiaival, pontosabban itt nő ki a pszichikai a fiziológiaiból. Ma még nem tisztázott, s a tanulmány sem tartja céljának annak kifejtését, hogy az élet fejlődésének melyik stádiumában jelenik meg az élő szervezet és környezete kölcsönhatásában a jelzészűrűség elve. „Vitathatatlan, — írja Ponomarjov —, hogy az *információ felhasználása* az összefüggések az a minőségileg új típusa, amely az élő természetben keletkezik és nincs meg az élettelenben. Azt kell gondolnunk, hogy éppen ez az összefüggéstípus a pszichikai kölcsönhatás lényegét jellemző *elv*.” (137. o.) E kölcsönhatás komponensei a szubjektum és az objektum, amelyeknek csak ebben az összefüggésben van értelmük; „*a pszichikai a szubjektum specifikus kölcsönhatása az objektummal*”. (136. o.)

Ha ebben a kölcsönhatásban különválasztjuk a szubjektum funkcióját a pszichikai cselekvést kapjuk, amely mindig valamely konkrét feladat megoldására irányul. A pszichikai cselekvések összessége a pszichikai tevékenység. Ennek elemi formája az állatok ösztönös alkalmazkodása a környezetükhöz. Ez emberre jellemző magasabb rendű forma az emberi beszédre épülő társadalmi érintkezés, a társadalmi kölcsönhatás kialakulásával jelenik meg, és ennek hatására fejlődik.

A pszichikum új értelmezésének megvilágításában megváltozik a pszichológiai fogalmak értelmezése és egymáshoz való viszonya is. Ponomarjov csak a gondolkodás és megismerés viszonyát elemzi részletebben, hogy a kettőt különválassza egymástól. Az új megfogalmazásban a gondolkodás — pszichológiai szempontból — a megismerés konkrét tudományos pszichológiai mechanizmusa. A pszichikumot alkotó elemek — az ismeretek — ebben a megközelítésben a tárgyak, jelenségek s tulajdonságaik dinamikus pszichikai modelljei. Gondolkodás és ismeret mint termék és folyamat viszonyul egymáshoz. A pszichikai modellek magasabb rendű formáját a verbalizált modellek alkotják, ezeknek kialakulása már a társadalmi kölcsönhatás szervező hatásának irányításával történik.

Itt tér vissza a szerző a pszichológiai elmélet területéről eredeti témájára. Az intuíción a megismerés szemszögéből nézve valóban közvetlen ismeretként jelenik meg. A gnoszológiai kutatás azonban nem

terjed ki az intuíción mechanizmusának vizsgálatára, ezt csak a pszichológiai kutatás tárhatja fel. Ponomarjov az alkotó tevékenység, az alkotó feladat probléma-helyzetét modellező érdekes kísérletsorozaton mutatja be, hogyan kell ezt az elemzést megközelíteni. Kísérletei bizonyítják, hogy a pszichikai cselekvés során a tudatos ismeretek mellett pszichikai melléktermék, nem tudatosult tükrözés is keletkezik. Az intuíción akkor jön létre, mikor lehetőség nyílik e melléktermék tudatosítására. Ahhoz, hogy tudatosan hozzassuk létre az ehhez legkedvezőbb feltételeket, s ezzel is megkönnyítsük a tudományos feladatok megoldását, a találmányok, felfedezések születését, szükséges a gondolkodásnak és ezen belül az intuíción mechanizmusának konkrét tudományos pszichológiai elemzése. Ezt bizonyítja kitűzött céljának megfelelően Ponomarjov tanulmánya nagy meggyőző erővel.

*Újhelyi Gabriella*

## Willard van Orman Quine: A logika módszerei<sup>1</sup>

Az utóbbi években egyre fokozottabb érdeklődés tapasztalható a matematikai logika iránt a legkülönbözőbb tudományterületek szakemberei részéről. Ezen érdeklődés kielégítését szolgálja a neves amerikai logikus tankönyvének most megjelent magyar fordítása is.

A könyvet — amint az előszóból kitűnik — a szerző elsősorban egy egyetemi logika-kurzus tankönyvéül szánta. Nem feltételez azonban semmiféle speciális matematikai előismeretet, így kiválóan alkalmas arra, hogy az olvasók széles rétegével is megismertesse a matematikai logika elemeit. Ezért mindazoknak melegen ajánljuk a könyv tanulmányozását, akik szeretnének megismerkedni a matematikai logika fogalmaival, módszereivel, eredményeivel, de mindeddig visszariadtak ettől, félve, hogy ezt csak bonyolult matematikai apparátus elsajátítása árán érthetik el.

A könyv négy részre tagolódik. Az első rész a matematikai logika legelemibb fejezetét tárgyalja: a kijelentéskalkulust. Először a legegyszerűbb logikai műveletek, a negáció, konjunkció és diszjunkció fogalmát vezeti be a szerző. Ezek definíciója és tulajdonságaik elemzése során gondolt fordít arra, hogy kellő számú példával megvilágítsa a logikai műveletek sokfajta nyelvi kifejezését. Így külön gondot fordít

például arra, hogy a diszjunkciót kifejező „vagy” kötőszó megengedő értelmű használatát megvilágítsa és rámutasson egyéb jelentéseire is. Gondos előkészítés után vezeti be a kijelentéskalkulus legproblematikusabb műveletét, a (materális) implikációt. Érdekesebben, szellemesen motiválja ennek a műveletnek hétköznapi használatát:

„Egy 'ha  $p$ , akkor  $q$ ' alakú állításon közönségesen nem annyira egy implikáció állítását, mint inkább az utótag feltételes állítását szokták érteni. Ha egy ilyen állítást tettünk és utána kitűnik, hogy az előtag igaz, akkor állást foglalunk az utótag mellett, és készek vagyunk tévedésnek elismerni, ha hamisnak bizonyulna. Ha ellenben az előtagról kiderül, hogy hamis volt, akkor feltételes állításunkat úgy tekintjük, mintha sohasem mondtuk volna.” (38. o.)

A műveletek és a rájuk vonatkozó azonosságok ismertetése után a szerző részletesen kitér arra a problémára is, hogy a mindennapi nyelv mondatait hogyan lehet lefordítani a kijelentéskalkulus nyelvére. Quine-nak az a törekvése, hogy megtanítsa az olvasót a hétköznapi nyelv kijelentéseinek, következtetéseiinek szerkezeti elemzésére — amely az egész munkán végigvonul —, a könyv egyik legfőbb érdeme.

A kijelentéskalkulus egy sor fontos

<sup>1</sup> Akadémiai Kiadó, 1968. 339. o.

problémája (azonosságok, következtetések helyessége) redukálható arra a feladatra, hogy egy összetett formula logikai értékét kiszámítsuk a benne szereplő változók összes lehetséges logikai érték-kombinációjára. Erre a feladatra számos mechanikus eljárás ismeretes, de nyilvánvaló, hogy közülük az a legelőnyösebb, amely a lehető legrövidebb úton, a legkevesebb „számolással” oldja meg a feladatot. A szerző e probléma megoldására egy tőle származó és igen elegáns, rövid módszert tárgyal, amelyet „egy csapásra-módszer”-nek nevez.

A logikában, így a kijelentéskalkulusban is központi feladat a helyes következtetés fogalmának megalkotása és olyan kritériumok megadása, amelyek alapján egy adott következtetésről eldönthetjük, helyes-e vagy nem. A szerző ezt a témát is nagyon körültekintően és alaposan tárgyalja, kiemeli a következtetés és az implikáció kapcsolatát, de lényeges különbségeket is.

Az első rész — a kijelentéskalkulus tárgyalása — a fontosabb azonosságok összefoglalásával, a normálsémák (normálformák) és a dualitás ismertetésével zárul.

A második rész tárgya az egyrétfű kvantifikáció, azaz az egyváltozós predikátumok elmélete. A logika tankönyvek ezt a részt általában nem szokták elkülöníteni a predikátumkalkulus egészétől, nem tárgyalják külön fejezetben. Pedig ez az elkülönítés több szempontból is indokolt. Egyrészt a klasszikus formális logika által vizsgált főbb következtetési típusok — a kategorikus szillogizmusok — már az egyváltozós predikátumok elméletének keretén belül elintézhettek. Másrészt ez az elmélet az általános kvantifikációelmélet olyan része, amelyben — szemben az általános elmélettel — az eldöntésképtelenség megoldott, ahol tehát mechanikus eljárással eldönthető az olyan kérdések, mint egy formula kielégíthetősége stb. Indokolja az elkülönítést az a didaktikai szempont is, hogy ezen elmélet keretei között könnyebb megismerkedni a kvantorok fogalmával és a rájuk vonatkozó legfontosabb azonosságokkal, mint az általános elmélet keretében.

Quine tárgyalásmódja az elkülönítésből adódó ezen előnyöket messzemenően kihasználja. A kategorikus ítéletek szerkezetének vizsgálatát a Venn-diagramok alkalmazásával vezeti be. Rámutat arra, hogy a kategorikus szillogizmusok egész kérdésköre már itt, a Venn-diagramok szintjén teljesen elintézhető. A következőkben azután felhívja a figyelmet (Lewis Carroll szellemes példája kapcsán) a diagramos módszer korlátaira is. A kvantorok

és a nyílt mondatok fogalmának bevezetésekor ebben a fejezetben is külön gondot fordít arra, hogy ne sikkadjon el a sokféle nyelvi formában megjelenő állítások és a szerkezetüket kifejező logikai sémák kapcsolata. Az érvényesség, kielégíthetőség, egyenértékűség fogalmának ismertetése után tér rá a könyv annak a részben a szerzőtől származó — eljárásnak az ismertetésére, amely az egyrétfű kvantifikáció eldöntés-problémájára ad választ. Az ismertetett módszer nagy előnye, hogy könnyen elsajátítható és viszonylag gyorsan célnél vezet.

A könyv harmadik része a kvantifikáció általános elméletével foglalkozik. Itt kerül sor az olyan állítások és következtetések vizsgálatára, amelyek szerkezetének ábrázolásához már két- vagy többváltozós predikátumok is szükségesek. Ennek a résznek is egyik központi célja, hogy alkalmas módszert adjon az olyan problémák eldöntésére, mint kvantifikációs sémák egyenértékűsége, a következtetés helyessége a kvantifikációs sémák körében stb. Ismeretes azonban az a Churchtól származó nevezetes eredmény, hogy az általános kvantifikáció-elméletben e problémák megoldására nem lehet mechanikus módszert megadni. Ez annyit jelent, hogy minden egyes ilyen típusú feladat konkrét megoldásához külön ötletre van szükség.

Ebben a helyzetben a szerző azt a célt tűzi ki, hogy olyan apparátust építsen fel, amely a lehető legtöbb segítséget nyújtja az egyes konkrét feladatok megoldása során szükséges ötletek megtalálásához. Ezt a célt a részben tőle származó „természetes levezetés”-nek nevezett módszerrel kíván meg is oldja. Igaz, ennek a módszernek az elsajátítása már jóval több erőfeszítést igényel az olvasótól, mint az előző két fejezetben megismert módszerek megtanulása. Ez az erőfeszítés azonban megéri a fáradságot azok számára, kik alaposan el akarják sajátítani a matematikai logika módszereit. A szerző által ismertetett eljárás birtokában már a bonyolultabb feladatok megoldása sem nehéz. A könyv összetett nyelvi példák elemzésén keresztül mutatja be a módszer teljesítőképességét.

Quine rámutat arra is (a szabatos igazolást a függelékben adja), hogy módszerével bármely érvényes séma levezethető, továbbá, hogy bármely helyes következtetés premisszáiból a konklúzió véges sok lépésben levezethető. Ebben az értelemben az ismertetett módszer teljes. Ezt a nevezetes eredményt elsőként Gödel igazolta. Kiemeli, hogy ez a módszer — azon az áron, hogy a levezetések esetleg hosszabbak lesznek — még mechanikussá is tehető. Ezzel azonban csak a valóban érvényes sémák

érvényességének igazolására lehet mechanikus eljárást készíteni. A módszert nem érvényes sémára alkalmazva a bizonyítási kísérlet vég nélküli próbálgatásba torkollik, összhangban Church említett tételével.

A kötet negyedik része a *Kütekintés* címet viseli. Itt egy sor különböző típusú logikai problémáról esik szó, így a többi között a szinguláris terminusokról, az általános terminusokhoz való viszonyokról, a leírások segítségével történő kiküszöbölésükről, az azonosság fogalmáról stb.

A további paragrafusokban Quine — a saját logicitása felfogásának megfelelően — azt mutatja be, hogy a matematika néhány legalapvetőbb fogalmát — így a halmaz, a természetes szám, a reláció, a függvény fogalmát — hogyan lehet a logikai elmélet kiterjesztéseként tárgyalni. Ezek a formális definíciók lehetőségek önmagukban is érdekesek, akkor is, ha magának a matematikának a logikából való származtatásával nem is értünk egyet.

Sor kerül olyan kérdések rövid, futólagos érintésére is, mint a halmazelmélet

lehetséges felépítési módja, a matematika és a bizonyításelmélet témája, fontosabb eredményei.

A könyv függelékében kerül sorra — a már említett teljességi tétel mellett — a Löwenheim—Skolem-féle tétel ismertetése.

Az egész könyv tankönyvként való felhasználását célozzák az egyes paragrafusokhoz kapcsolódó, gyakorlásra szánt feladatok is. A magyar kiadás olvasója a kötet végén e feladatok megoldását is megtalálja. Szintén a magyar kiadás értékét emelik Ruzsa Imre jegyzetei, amelyek a magyar nyelvben kifejezőbb példákkal illusztrálva a magyar olvasó számára hozzáférhetőbbé teszik a kötetet.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy Quine munkájával — amelynek elolvasása a szakemberek számára is élményt nyújt — az egyre gyarapodó magyar nyelvű logikai szakirodalom egy kitűnő tankönyvvel lett gazdagabb.

Urbán János

## David Riesman: A magányos tömeg<sup>1</sup>

David Riesman a kispolgári utópizmus egyik legnevesebb képviselője az amerikai szociológiában. Magyarul most kiadott munkája 1950-ben jelent meg először. A mű esszéisztikus stílusa és a mai Amerikát sokoldalúan elemző társadalomkritikája egyaránt hozzájárult ahhoz, hogy már első megjelenésekor osztatlan sikert aratott. Riesman könyve kitűnő forrás ahhoz, hogy a szociológia, de általában a társadalomtudományok iránt érdeklődő magyar olvasó ismereteit tovább gyarapíthassa a kortárs Amerikáról. Annál s inkább, mivel a mű az amerikai társadalomnak mind a hibáit, mind az erőnyeit koncentráltabban tükrözi, mint bármely más eddig magyar nyelven megjelent munka.

A mű központi kategóriája a társadalmi karakter. A könyv ennek tér- és időbeli különbségeiről, különböző társadalmi megnyilvánulásairól szól, arról, hogy a társadalmi jellem változása koronként és országokként milyen sajátosságokat mutat, és hogy a különböző karaktertípusok milyen kifejezést nyernek a munkában, a politikában, a nevelésben és a szórakozásban. A történelemben végbement karakterológiai változásokat s következményeiket a szerző elsősorban az amerikai történelem fejlődése szempontjából vizsgálja.

Riesman a mű első részében mindennek előtt három karakterológiai típust különböztet meg: a tradíciótól, a belülről, valamint a kívülről irányított karaktert. Mind a három karakterológiai típus, mind a mű második részében elemzett, a politikai életre vonatkozó három adekvát magatartási típusok weberi értelemben vett ideáltípusok. A szerző szerint a történelem minden korszakában minden karakterológiai típus megvolt, a kérdés csupán az, hogy egy-egy társadalom milyen mértékben támaszkodik egyikükre vagy másikukra.

Riesman feltételezi, jóllehet a szükséges demográfiai adatok többnyire hiányoznak, hogy a nyugati országok népesedési görbéi történelmük során egy S alakú vonalat írnak le. A görbe alsó, horizontális szakasza a XVII. századdal bekövetkezett „nagy növekedési lehetőségek” időszakát jelzi. Ekkor a születések és a halálozások száma igen magas, és megközelítőleg megegyező volt. A vertikális szakasz az „átmeneti növekedés” korszakára, a XIX. században meginduló növekedésre utal. A görbe felső, horizontális szakasza a „kezdeti népességcsökkenés” korszakát jelzi. Riesman szerint a ma Amerikáját ez jellemzi. A továbbiakban a szerző e hipotetikus népesedési

<sup>1</sup> David Riesman: *A magányos tömeg*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1968. 399 o.

ciklusokat a karakterológiai típusokkal hozza összefüggésbe. A „nagy növekedési lehetőségek” időszakát a tradíciótól irányított karakter jellemzi. Itt a jellemet vagy a konformitás módját (a kettő Riesman szerint szinoním) a törzsre, a családra, a rokonságra épülő életforma alapján a hagyományok határozzák meg. Az „átmeneti népességsökkenés” ciklusában a belülről irányított karakter alakul ki; ez annyiban belülről irányított, amennyiben az egyén számára az élet kezdetén a szülőktől kapott célok szolgálnak az irányítás forrásul. Míg az előbbi karakterológiai típus Riesman szerint a nyugati középkori társadalmat jellemzi, addig az utóbbit a reneszánszsal és a reformációval kialakuló s ma már egyre inkább megváltozó nyugati társadalom képviseli. A kívülről irányított karakter a „kezdeti népességsökkenés” stádiumában az amerikai nagyvárosok „felső-közép” osztályában jön létre. A riesmani leírás szerint a kívülről irányítottág korában már nem a termelés, az „anyagi környezet”, az egyéni iniciatíva a lényeges, mint a belülről irányítottság esetén, hanem a fogyasztás és a többi ember. Többé már nem a belső normák megsértése a problematikus, mint a belülről irányított típusnál, hanem a kapcsolatteremtés a kortársakkal, a kooperáció. Az irányítás forrásul a kortárs-csoportok szolgálnak, ez az irányítási mechanizmus már a gyermekkorban beépül a jellemstruktúrába, s az egész további társadalmisítási folyamatban, magában az egész életben a cselekvés döntő kritériuma lesz.

A riesmani gondolatkörben a demográfiai tényezőkből való kiindulás pusztán teoretikus alapon történik. A szerző a népesedési ciklus változásainak s így a karaktertípusok kialakulásának konkrét történelmi okait, amelyek végső soron az adott társadalmi-gazdasági struktúrában rejlenek, nem veszi figyelembe. A társadalmi formációk keletkezése így nem válik megmagyarázhatóvá. A nyugati történelem utóbbi századainak a fejlődése mint „karakterológiai harc”, mint az egyes karakterológiai típusok uralmának a váltakozása jelenik meg. Riesman pluralista módon jár el, a karakter formálódásának a történelmi folyamatában számos karakterképző tényezőnek, így a szülőnek, a tanárnak, a kortárs-csoportnak, a kommunikációnak egyformán nagy jelentőséget tulajdonít, változó szerepüket az egyes népesedési ciklusokon belül végigkíséri.

A mű második részében Riesman a karakterológiai típusokkal a politikai életben adekvát magatartási típusokat vizsgálja. A tradíciótól irányított karakternek a „közönyös”, a belülről irányítottnak a

„moralizáló”, a kívülről irányítottnak a „jólértesült” magatartási típust felelteti meg. Ezen ideáltípus értelemben vett magatartási típusok közül a szerző különösen a „moralizáló” és a „jólértesült” típusok elemzésére fektet hangsúlyt. A „moralizáló” Riesman szerint a XIX. század amerikai politikai életére volt jellemző. A belülről irányított karakter életében a munka volt a központi feladat, s a politikát is a munka szempontjából ítélte meg. A sajtó hangja még individuális volt, s még azt az érzést táplálta az egyéneknél, hogy képesek a politikát befolyásolni. A mai kívülről irányított karakterrel adekvát „jólértesült” típus magatartása már nem egy munkaközpontú szemléletben, hanem a fogyasztásban gyökerezdik. Ez a típus a politikát már befolyásolhatatlannak tartja, s csupán a megértésére törekszik. A „jólértesült” tehát nem is kívánja befolyásolni azokat, akik politikai érdeklődését lekötik, inkább igyekszik hozzájuk hasonlóvá válni politikai gondolkodásában és cselekvésében. A politizálás pusztán a csoporthoz — riesmani kifejezéssel élve: a „vétő-csoporthoz” — való tartozás demonstratív kifejezője lesz, maga a politika pedig a tömegkultúra eszközei által felkínált „fogyasztási cikke” válik.

Arra a kérdésre, hogy mi is valójában a „vétő-csoport”, a könyv hatalomról szóló fejtegetéseiben kapunk választ. Riesman először a múlt századi hatalmi struktúra ideáltípusok képét rajzolja meg. Míg itt a hatalmat egy egységes hierarchia csúcsán elhelyezkedő uralkodó osztály birtokolta, addig ma, Riesman szerint, ilyen hatalommal rendelkező uralkodó osztályról nem beszélhetünk. A korábbi vezető osztályok helyére a „vétő-csoportok” léptek, amelyek egymással versengve mind a hatalomért küzdenek. Ezek a csoportok sem nem vezetők, sem nem vezetettek, a hatalom birtoklásáról esetűben csupán abban az értelemben beszélhetünk, hogy egymás iránt kölcsönösen toleranciát tanúsítanak, s egymást politikai tevékenységükben egyre inkább utánozzák.

A hatalom Riesmannél ilyenformán pszichikus tényezőkön, az emberek közötti kapcsolatokon, s az azzal összefüggő elvárásokon és magatartásokon alapul. „Ha az üzletemberek úgy érzik, hogy gyengék, és hogy másoktól függenek — írja a szerző —, akkor valóban gyengébbé és függőbbé kezdenek válni, bármilyen anyagi eszközökkel rendelkezzenek is.” (300. o.) A hatalomnak nemcsak hierarchikus jellege tűnik el, hanem a hatalom valóságos bázisának, a legtöke erősebb köröknek, az amerikai monopóliumoknak a szerepe is. Riesman számára már most is, de az elkövetkezendők-

ben még inkább, bármely társadalmi csoport (üzletemberek, értelmiségiek stb.) a hatalom egyenrangú részese lehet.

A mű harmadik része a riesmani értelemben vett autonómia kérdésével foglalkozik, azaz azzal, hogy a népesedési görbe egyes szakaszain elhelyezkedő társadalmak az individualitást mennyiben elősegítő vagy gátló társadalmi karaktert alakítottak ki. Ilyen értelemben Riesman három egyetemes típust különböztet meg: a beilleszkedő, az anómiás, valamint az autonóm típust. E három típus előfordulásának a gyakorisága az adott társadalmi struktúrán belül a szerző szerint egyúttal az egész társadalmat is jellemzi. A beilleszkedők a riesmani elemzés értelmében a tipikusan a tradíciótól, illetve a kívülről vagy a kívülről irányítottak, mindazok tehát, akik jellemstruktúrájukban megfelelnek azoknak a követelményeknek, amelyeket a népeségi görbe meghatározott szakaszán elhelyezkedő társadalmuk velük szemben támaszt. Azok pedig, akik a beilleszkedő típustól eltérnek, anómiások vagy autonómok. Riesmannál az anómiás a be nem illeszkedő szinonimája, autonómnak pedig azokat nevezi, akik képesek arra, hogy társadalmuk viselkedési normáit teljesítsék, s szabadon választhatnak, hogy teljesítik-e őket vagy sem.

A szerző szerint az autonómia kialakulásának a kérdése a történelemben mindig más és más problémát vet fel. A belülről irányítotttság korában az ember életét, mint már láttuk, a munka, a termelés szférája tölti ki, az autonómia itt az ember osztályhovatartozásától függ, attól, hogy rendelkezik-e termelési eszközökkel vagy sem. Riesman szerint a kívülről irányítottság korában, amikor már a fogyasztásnak

van döntő szerepe az ember életében, az autonómia ezen akadályai elhárul. Riesman itt a marxista osztályelméletet kiküszöbölő polgári középosztály-elméletre hivatkozik. Eszerint a kívülről irányítotttság amerikai viszonyai között a középosztály addig növekszik, míg az össz népesség döntő hányadát el nem éri. Itt az ember előtt többé már nem az a feladat, hogy az egyik „osztályból” átkerüljön a másikba, hanem inkább az, hogy karakterét és életformáját a középosztályon belül változtassa meg. Ebben a társadalomban — írja Riesman — a munka, bár még szerepet játszik a jellemformálásban, de minthogy nivellálja az embereket, nem járul hozzá az autonómia, az ember egyéni karakterének a megőrzéséhez. Az emberi karakter elsősorban a szabadidőben formálódik; ez, a szórakozás és a játék, szerinte az a szféra, ahol az ember megőrizheti egyéniségét, megerősítheti érzelmi tartalékait. Am az autonómia megőrzésének ez a lehetősége magán a riesmani gondolatmeneten szenved csorbát. Mivel a kívülről irányított ember a jellemstruktúrájánál fogva arra törekszik, hogy a többi emberhez hasonlóvá váljék, a szabadidőben sem képes arra, hogy a munkában elvesztett egyéni karakterét, érzelmi tartalékait visszaszerezze. Riesman, a reformer, nem tudja megoldani az autonómia kérdését.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy bár a riesmani mű nem nélkülözi a polgári szociológia klasszikusnak mondható ellentmondásait, gazdag anyagismeretével és kritikájával nagyban hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy differenciáltabb képet alkothassunk a „bőség Nagy Társadalmáról”.

*Kiss J. László*

## NYILATKOZAT

A Magyar Filozófiai Szemle 1969/1. számában megjelent vitacikkemre a 2. számában Vajda Mihály érvek helyett nyilatkozattal reagált. Az érdemi reflexiót megkerülő tiltakozás, a tartalmi vita helyetti gorombáskodás, a megalapozott cáfolat helyetti deklaráció önmagában is megmutatja a praxis-filozófia filozófiai és társadalmi praxisának jellegét.

*Barlay László*

---

#### E szám szerzői:

*Erdei László*, kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,  
*Ripp Géza*, a *Közgazdasági Szemle* főszerkesztője  
*Kelemen János*, tudományos gyakornok a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékén,  
*Szecső Tamás*, a Magyar Rádió és Televízió főmunkatársa,  
*E. M. Csudinov*, kandidátus, a Moszkvai Fizikai Műszaki Intézet Filozófiai tanszékének docense.  
*Bíró Gábor*, kandidátus, a Budapesti Műszaki Egyetem Kísérleti Fizikai Intézetének adjunktusa,  
*Jan Guranowski*, a *Zeszyty Argumentów* szerkesztője (Varsó),  
*Szigetvári Sándor*, az ELTE Filozófia tanszékének adjunktusa,  
*Simon Endre*, az ELTE Filozófiai tanszékének docense,  
*Újhelyi Gabriella*, az MTA Könyvtárának munkatársa,  
*Urbán János*, az ELTE TTK Analízis I. tanszékének tanársegéde,  
*Kiss J. László*, egyetemi hallgató,  
*Barlay László*, egyetemi hallgató

---

#### ÚJ KÖNYVEK

*Brogie, Louis de*: Válogatott tanulmányok. Gondolat. 437 o.  
*Dunham, Barrows*: Hősök és eretnekek. A gondolkodás történetéből. Kossuth K. 407 o.  
*Lenin, V. I.*: Az államról. Kossuth K. 184 o.  
*Lenin, V. I.*: Összes művei 19. köt. 1909. jún. – 1910. okt. 2. kiad. Kossuth K. XX, 577 o.  
*Lukács György*: Művészet és társadalom. Válogatott esztétikai tanulmányok. Gondolat 491 o. (Lukács György válogatott művei 1.)  
*Lunacsarszkij, Anatolij, Vaszil'evics*: Válogatott esztétikai munkák. (Szerk. S. Nyíró József.) Kossuth K. 672 o.  
*Marx, K.*: A tőke. (A politikai gazdaságtan bírálata.) 2. könyv. A tőke forgalmi folyamata. Helikon. 638 o.  
*Matematikai kisenciklopédia*. (Szerk. Lukács Ernőné, Tarján Rezsőné.) Gondolat. XII. 598 o.  
*Pszichológiai alapfogalmak kis enciklopédiája*. Szerk. Bartha Lajos, Szilágyi Lilla. 2. kiad. Tankönyvk. 210 o.  
*Szczepanski, Jan*: A szociológia alapjai. Kossuth K. 260 o.  
*Vüggotszkij, Lev Szemenovics*: Művészetpszichológia. Kossuth K. 470 o.

---

A kiadásért felel az Akadémia Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat a nyomdába érkezett: 1969. II. 27. — Példányszám: 1910 — Terjedelem: 14,34 (A/5) ív

69.66842 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Ласло Эрдеи</i> : К диалектике понятия .....                                      | 337 |
| <i>Геза Рипп</i> : Научный социализм или „гуманистический социализм“ .....           | 437 |
| <i>Я. Келемен</i> : Структурализм против антропологии .....                          | 467 |
| <i>Тамаш Сечко</i> : Исследование коммуникации и различные формы соруэтурализма ..   | 494 |
| <i>Э. М. Чудинов</i> : Геометрическое моделирование времени в теории относительности | 516 |

### ВОПРОСЫ ОБУЧЕНИЯ

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Габор Биро</i> : О положительном философском содержании соотношений неопределенности Гейзенберга ..... | 527 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### ОБОЗРЕНИЕ

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Ян Гурановски</i> : Волтер об антигуманности догматических религии ..... | 533 |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|

### ДИСКУССИЯ

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Щандор Сигетвари</i> : О пеизобразительной концепции законов мышления .....        | 543 |
| <i>Эндре Шимон</i> : Новое понимание мифа-полиса платоновского <i>Протагора</i> ..... | 549 |

### РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Я. Пономарёв</i> : Психика и интуиция ( <i>Габриела Уйхейи</i> ) ..... | 552 |
| <i>Вилард ван Орман Квайн</i> : Методы логики ( <i>Янош Урбан</i> ) ..... | 554 |
| <i>Давид Ризман</i> : The lonely crowd ( <i>Ласло Й, Кишиш</i> ) .....    | 556 |
| Объявление ( <i>Ласло Барлай</i> ) .....                                  | 558 |

## CONTENTS

### ESSAYS

|                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>László Erdei</i> : On the Dialectics of the Concept .....                                | 397 |
| <i>Géza Ripp</i> : Scientific Socialism or „Humanist Socialism“ .....                       | 437 |
| <i>János Kelemen</i> : Structuralism versus Anthropology .....                              | 467 |
| <i>Tamás Szecskő</i> : Communication Research and Structuralisms .....                      | 494 |
| <i>E. M. Chudinov</i> : The Geometrical Modelling of Time in the Theory of Relativity ..... | 516 |

### PROBLEMS OF EDUCATION

|                                                                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Gábor Bíró</i> : About the positive philosophical Contents of Heisenbergian indefiniteness Connections ..... | 527 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### OBSERVER

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jan Guranowski</i> : Voltaire on the Inhuman Nature of Dogmatic Religion ..... | 533 |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|

### DÍSCUSSION

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Sándor Szigetvári</i> : On the non-portrayal Concept of the Laws of Thinking .....                       | 543 |
| <i>Endre Simon</i> : On a New Kind of Interpretation of the Polis-myth of <i>Protagoras</i> of Platon ..... | 549 |

### REVIEW AND CRITICISM

|                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>J. Ponomarjov</i> : Psyche and Intuition ( <i>Gabriella Újhelyi</i> ) .....     | 552 |
| <i>Willard van Orman Quine</i> : The Methods of Logic ( <i>János Urbán</i> ) ..... | 554 |
| <i>David Riesman</i> : The Lonely Crowd ( <i>László J. Kiss</i> ) .....            | 556 |
| Declaration ( <i>László Barlay</i> ) .....                                         | 558 |

## SOMMAIRE

### ÉTUDES

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>László Erdei</i> : De la dialectique du concept .....                                        | 337 |
| <i>Géza Ripp</i> : Socialisme scientifique ou „socialisme humaniste” .....                      | 437 |
| <i>János Kelemen</i> : Marxisme et „structuralisme” .....                                       | 467 |
| <i>Tamás Szecskó</i> : Recherches dans le domaine des communications et structuralismes .....   | 494 |
| <i>E. M. Tchoudinov</i> : Le modèle géométrique du temps dans la théorie de la relativité ..... | 516 |

### QUESTIONS DE L'ENSEIGNEMENT

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Gábor Bíró</i> : Du contenu philosophique positif des relations d'indétermination de Heisenberg ..... | 527 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### LA VIE SCIENTIFIQUE

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jan Guranowski</i> : Voltaire sur l'antihumanisme des religions dogmatiques ..... | 533 |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### DISCUSSION

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Sándor Szigetvári</i> : De la conception des lois de la pensée considérées comme n'ayant pas une nature de reflet ..... | 543 |
| <i>Endre Simon</i> : D'une interprétation nouvelle du mythe de la polis du <i>Protagoras</i> de Platon .....               | 549 |

### REVUE ET CRITIQUE

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>I. Ponomarev</i> : Le psychique et l'intuition ( <i>Gabriella Újhelyi</i> ) .....     | 552 |
| <i>Willard van Orman Quine</i> : Les méthodes de la logique ( <i>János Urbán</i> ) ..... | 554 |
| <i>David Riesman</i> : The lonely crowd ( <i>László J. Kiss</i> ) .....                  | 556 |
| Déclaration ( <i>László Barlay</i> ) .....                                               | 558 |

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető: bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben, a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁ-nál (KHI Budapest V., József-nádor tér 1.) közvetlenül vagy csekklaapon, csekk számlaszám: egyéni 61257, közületi 61066, valamint átutalással a KHI MNB 8. egyszámlájára.

Előfizethető és példányonként megvásárolható

az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 21.  
telefon: 111—010, csekk számlaszám 05,915.111-46, MNB egyszámla-  
szám 46.

és az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban, Budapest V., Váci utca 22.  
telefon: 185—612.