

HA 255

TIZENHATODIK ÉVFOLYAM

1972/2



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ
GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR,
KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC,
LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA,
RUZSA IMRE, TÓKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM,
ZOLTAI DÉNES

1972/2

TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: A munka. II.	157
MURÁNYI MIHÁLY: Döntéelmélet és pszichológia	178
TORDAI ZÁDOR: Közösség és illuzórikus közösség. I.	204
VAS IDA: Feuerbach Hegel-bírálatának kritikájához	224

SZEMLE

MÁTRAI LÁSZLÓ: Gyakorlat, tudás, tudomány	246
In memoriam Leo Popper. (Összeállította és fordította Timár Árpád)	249
Emlékezések Popper Leóra (Charles de Tolnay, Lukács György)	249
Popper Leó esztétikai írásaiból	251
RUZSA IMRE: Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. I.	262
VOIGT VILMOS: Napjaink néprajza	282
ALTRICHTER FERENC: Az emberi tudás mibenlétéről és terjedelméről (R. M. Chisholm: Theory of Knowledge 1966)	293
HÁRSING LÁSZLÓ: A világ megismerhetőségéről (Földesi Tamás: A „megismerhetőség” modern problémái, Budapest 1970)	297
VÁMOS VERA: Kísérlet a marxista kultúraelmélet módszertani alapvetésére (E. Markarjan: A marxista kultúraelmélet alapvonalai, Budapest 1971)	301

A szerkesztőség címe:

Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312-795

Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

A MUNKA. II

LUKÁCS GYÖRGY

3

A SZUBJEKTUM—OBJEKTUM-VISZONY A MUNKÁBAN ÉS ENNEK KÖVETKEZMÉNYEI

Ezzel még távolról sem merítettük ki az emberi életvitelnek azokat a megjelenési módjait, amelyek, még ha távoli közvetítésekkel is, a munkából fakadnak, és ezért ontológiailag-genetikusan a munkából kell megérteni is őket. Mielőtt azonban közelebbről megvizsgálhatnánk néhány látszólag nagyon távoli kérdést, mely azonban lényegében itt gyökeredzik, behatóbban szemügyre kell vennünk a munkának egy már érintett közvetlen következményét, nevezetesen a szubjektum—objektum-viszony keletkezését és ezen belül az objektum szükségzerű, tényleges eltávolodását a szubjektumtól. Ez az eltávolodás rögtön nélkülözhetetlen, önálló élettel telített alapot teremt az emberek társadalmi léte számára: a nyelvet. Engels joggal mondja, hogy a nyelv azért alakult ki, mert az embereknek „mondanivalójuk volt egymás számára. A szükséglet megteremtette a maga szervét.”¹ De mit jelent az, hogy mondani-való? Már a magasabbrendű állatoknál is találunk közléseket, mégpedig főként fontosakat, olyanokat például, amelyek a veszélyre, a táplálékra, a nemi vágyra stb. vonatkoznak. E közlések és azon emberi közlések között, amelyekre Engels oly találóan utal, éppen a szóban forgó távolság jelenti az ugrást. Az ember mindig valami meghatározott tárgyról beszél, amelyet így kettős értelemben leválaszt közvetlen létezéséről; először oly módon, hogy függetlenül létező tárgynak tételezi, másodszor — és az eltávolodás itt, ha lehet, még szembeszökőbb — oly módon, hogy noha az ember mint konkrét valamit akarja mindenkor tárgyat megvilágítani, kifejező eszközei, megjelölései olyanok, hogy minden jel teljes érvénnyel szerepelhet tökéletesen más körülmények között is. Így a szóbeli jelben rögzített képmás leválik azokról a tárgyakról, amelyeket jelöl és ezzel a szubjektumról is, aki ezt a képmást kinyilvánítja, és olyan meghatározott jelenségsorozatokat gondolati kifejezésévé válik, amelyeket egészen más szubjektumok egészen más összefüggésekben hasonló módon alkalmazhatnak. Az állatok közlési formáiban nincs meg ez az eltávolodás, a biológiai életfolyamat szerves részei ezek, és ha világos tartalmuk van is, ez a résztvevők konkrétan meghatározott szituációihoz kötődik; itt tehát csak nagyon átvitt értelemben, könnyen félreérthető módon beszélhetünk egyáltalán szubjektumokról és objektumokról, annak ellenére, hogy mindig egy konkrét élőlény próbál valamit közölni egy konkrét jelenségről, és ezek a közlések, elszakíthatatlanul egy szituációhoz kötve, fölöttébb egyértelműek szoktak lenni. A szubjektum és az objektum egyidejű tételezése a munkában, valamint ebből fakadóan a nyelvben a már kifejtett módon távolítja el a szubjektumot az objektumtól és vice versa, a konkrét tárgyat a fogalmától stb.

¹ Dialektik der Natur, i. k. 696. [Marx és Engels Művei, 20, 451.]

Csak így válik lehetségessé, hogy az emberek tendenciálisan korlátlanul kitégíthassák a tárgyról szerzett ismereteiket, és hogy úrrá legyenek rajta. Nem meglepő, hogy a tárgy néven nevezése, fogalmának, nevének kimondása sokáig mágikus csodának számított; még az Ószövetségben is úgy fejeződik ki az ember uralma az állatok fölött, hogy Ádám nevet ad nekik, ami egyúttal világosan jelzi, hogy a nyelv kilépett a természetből.

Ez a távolságteremtés azonban magában a munkában és a nyelvben is állandóan fokozódó differenciálódásra vezet. Mint láttuk, a cél és az eszköz dialektikája már a legegyszerűbb munkában új viszonyt teremt a közvetlenség és a közvetítés között, mivel már a szükséglet kielégítése is, ha munka útján történt, objektív lényegét tekintve közvetítést tartalmaz; ezt a tényállást a maga ellentétességében még az a szintén megszüntethetetlen tény is megerősíti, hogy minden munkatermék, ha már elkészült, az őt használó emberek számára új — többé már nem természeti — közvetlenséggel rendelkezik. (A hús főzése vagy sütése közvetítés, de a főtt és sült hús evése ebben az értelemben éppoly közvetlen, mint a nyers húsé, noha ez utóbbi természeti, az előbbi társadalmi tevékenység.) A munka azonban továbbfejlődve mindig a közvetítések egész sorát tolja az ember és közvetlen célja közé, amelyet végül is el akar érni. Így alakul ki a munkában egy már korábban megjelenő differenciálódás a közvetlen és a távolibb közvetítésű célkitűzések között. (Gondoljunk a fegyverkészítésre, mely az ércnek és olvasztásának felfedezésétől különböző, egymáshoz képest különmemű teleológiai célkitűzések egész sorát követeli meg.) Társadalmi gyakorlat csak akkor lehetséges, ha ez a valósággal kapcsolatos viszony társadalmilag általánossá vált. Magától értetődik, hogy a munkatapasztalatok ilyen kibővítésekor velük kapcsolatban egészen új viszonylatok és struktúrák alakulnak ki, ez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy a közvetlennek ez a megkülönböztetése a közvetettől — miközben szükségszerű összefüggésükben, sorrendjükben, fölé- és alárendeltségükben stb. egyidejűleg léteznek — a munkából származik. Csak a tárgyak nyelv által végrehajtott gondolati eltávolítása teszi közölhetővé, egy társadalom lehetséges köztulajdona számára rögzíthetővé a munkában végbement valódi eltávolodást. Csupán arra gondoljunk, hogy a különböző műveletek időbeli egymásutánja, a dolog lényegének megfelelő közvetítései (sorrend, szünet stb.) társadalmilag keresztülvihetetlenek lennének — hogy csak a legfontosabb tényezőt emeljük ki —, ha a nyelv nem tagolná egyértelműen az időt. Akárcsak a munka, a nyelv is ugrást jelent a természeti létből a társadalmiba; ez az ugrás mindkét esetben lassú folyamat, melynek kezdeteit sohasem ismerhetjük ugyan meg, de fejlődési irányát a szerszámok fejlődésének segítségével meglehetősen pontosan tanulmányozhatjuk, és bizonyos mértékig összességében is áttekinthetjük, mint post festum megismerést. Természetesen a legrégebbi nyelvmélekek is, amelyeket az etnográfia a rendelkezésünkre bocsáthat, sokkal fiatalabbak, mint az első szerszámok. De az olyan nyelvtudomány, mely a munka és a nyelv közt valóban meglevő összefüggéseket tenné kutatása tárgyává, módszere vezérfonalává, rendkívüli mértékben kitégíthatná és elmélyíthetné ismereteinket arról a történelmi folyamatról, amely az ugráson belül zajlott le.

Mint már részletesen kifejtettük, a munka szükségképpen megváltoztatja a dolgozó ember természetét is. Ennek az átváltozási folyamatnak az irányát a teleológiai tételezés és gyakorlati megvalósítása magától szabja meg. Mint kimutattuk, az ember benső átalakulásának központi kérdése abban áll, hogy

tudatosan úrrá lesz önmagán. Nemcsak a cél előzi meg a tudatban anyagi megvalósítását, a munkának ez a dinamikus szerkezete kiterjed minden egyes mozgásra: a dolgozó embernek meg kell előre terveznie minden egyes mozdulatát, és kritikailag, tudatosan szakadatlanul felül kell vizsgálnia terve megvalósítását, ha munkájában a konkrétan lehetséges legjobb eredményt akarja elérni. Már a legkezdetlegesebb munkának is elemi követelménye, hogy az emberi tudat a test fölött ilymódon uralomra jusson, mely a tudatszféra egy részére, a szokásokra, ösztönökre, indulatokra terjed ki, így hát ennek döntően rá kell nyomnia a bélyegét az ember önmagáról alkotott elképzeléseire is, mivel a munka az állati magatartástól minőségileg különböző beállítottságot, vele ellentétben tökéletesen heterogén viszonyt követel meg az embertől önmagával szemben, és mivel ezek a követelmények a munka minden fajtájánál felmerülnek.

Objektíve ontológiailag kialakul az emberi tudat több szempontból már vázolt új természete; ez a tudat immár nem biológiai epifenomenon, hanem az újonnan kialakult társadalmi lét lényeges, aktív mozzanata. Amikor sokféle összefüggésben arról beszéltünk, hogy a munka visszaszorítja a természeti korlátokat, a tudatnak mint a gyakorlati teleológiai tételezések hordozójának ez az új funkciója fölöttébb jelentős szerepet játszott. Ha azonban ezt a kérdés-komplexust szigorú ontológiai bírálatnak akarjuk alávetni, akkor be kell látnunk, hogy a természeti korlátok szakadatlanul visszaszorulnak ugyan, de sohasem szűnhetnek meg teljesen; az ember, a társadalom aktív tagja, változásainak és előrehaladásának motorja, biológiai értelemben megszüntethetetlenül természeti lény marad: tudata biológiai értelemben — ontológiailag döntő funkcióváltozásai ellenére is — elválaszthatatlanul kapcsolódik testének biológiai újratermelési folyamatához; az ilyen kötöttség általános tényén belül az élet biológiai alapja a társadalomban sem változik meg. A tudatnak a test életfolyamatához való végső ontológiai kötöttségén mit sem változtathatnak azok a lehetőségek, amelyek ezt a folyamatot, például alkalmazott ismeretek segítségével, meghosszabbítják stb.

Két létszféra viszonyának ez a jellege ontológiai szempontból szerkezeti-leg csöppet sem új. A biológiai létben is megszüntethetetlenül adva vannak a fizikai és kémiai viszonyok, folyamatok stb. Az organizmus azonban még akkor is felbonthatatlanul kötődik normális működése alapjához, ha e viszonyok és folyamatok olyan funkciókat tudnak gyakorolni — mégpedig minél fejlettebb valamely organizmus, annál inkább —, amelyekre organikusan nem kötött, tisztán fizikai vagy kémiai folyamatok képtelenek volnának. Bármennyire különbözik is a társadalmi és a biológiai lét viszonya a szerves és szervetlen lét közti, imént említett viszonytól, megváltoztathatatlan ontológiai tény, hogy a bonyolultabb, magasabbrendű rendszerek kötve vannak az őket „alulról” megalapozó rendszerek létezéséhez, újratermelődéséhez stb. Ezt az összefüggést önmagában véve nem vonják ugyan kétségbe, a tudat kibontakozása azonban olyan társadalmilag jelentős tételezéseket teremt, amelyek már a mindennapi életben alkalmasak arra, hogy az ontológiai „intentio recta”-t tévútra vezessék. Ezek az eltérések a társadalmi lét ontológiájának alapvető tényeitől már csak azért is nehezen áttekinthetők és leküzdhetők, mert látszólag a tudat közvetlenül megszüntethetetlen tényeire támaszkodnak. Ha nem akarjuk e bonyolult helyzetet vulgarizáló módon leegyszerűsíteni, akkor nem kapaszkodhatunk a „látszólag” szóba, hanem mindig fel kell készülnünk arra, hogy ez a látszat itt a társadalmi-emberi lét szükségszerű megjelenés-

módját fejezi ki, és ezért mint ilyenek, ha elszigetelten vizsgáljuk, megcáfolatatlannak kell tűnnie; csak ha a konkrét komplexust a maga ellentmondásos dinamikájában elemezzük, akkor derülhet ki, hogy jellegét tekintve mégis puszta látszat.

Két ellentétesnek látszó tény áll tehát előttünk: először az az objektív ontológiai tény, hogy a tudat létezése és hatékonysága elválaszthatatlanul kötődik az eleven szervezet biológiai folyamatához, hogy tehát minden emberi tudat — márpedig más tudat nem létezhet — a testtel együtt keletkezik és múlik el. Másodszor a tudat a test ellenében vezető, irányító, meghatározó szerepre tesz szert a munkafolyamatban; a test ebben az adott összefüggésben a teleológiai tételezések szolgáló, végrehajtó szerve; ezek viszont csak a tudatból indulhatnak ki, és csak általa meghatározhatók. A társadalmi lét e kétségkívül magasztosnak látszó alapvető ténye, nevezetesen a tudat uralma a test fölött, bizonyos kényszerűséggel azt a képzetet váltja ki az emberi tudatban, hogy a tudat, illetve a szubsztanciaszerűen hordozójaként elképzelt „lélek” ilyen mértékben nem irányíthatná és uralhatná a testet, ha szubsztanciáját tekintve nem volna független ettől, ha nem rendelkezne vele szemben önálló léttel. Ha elfogulatlanul, érdek nélkül vizsgálják ezt a problémakomplexust — amire persze csak ritkán kerül sor —, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az önállóság mégoly biztos tudata sem lehet valóságos meglétének bizonyítéka. Amennyiben valamely létező létét tekintve önálló lehet — ez a viszony mindig relatív —, az önállóságnak ontológiailag-genetikusan levezethetőnek kell lennie, az önálló funkció valamely komplexuson belül nem elegendő bizonyíték. Ennek a bizonyítéknak — természetesen csak a társadalmi létben belül, tehát itt is csak viszonylagosan — a teljes emberre mint egyénre, mint személyiségre kell vonatkoznia, tehát sohasem a testre vagy a tudatra (lélekre), önmagában, elszigetelten szemlélve azt, ami objektíve-ontológiailag megszüntethetetlen egységet alkot, mivel a tudat léte képtelenség a test egyidejű létezése nélkül. Ontológiailag azt kell mondani, hogy a test létezhet tudat nélkül, például ha betegség következtében a tudat működése megszűnik, a tudat viszont biológiai alapok nélkül nem rendelkezhet léttel. Ez nem mond ellent annak, hogy a tudat önálló, irányító, tervező szerepet tölt be a testtel kapcsolatban, ellenkezőleg, ontológiailag erre éppen ezért kerülhet sor. A jelenség és a lényeg ellentmondása tehát végletesen kirívó formában jelentkezik itt. Nem feledhetjük persze el, hogy egyáltalán nem olyan ritkák a jelenség és a lényeg ilyen ellentétei; elég a Nap és a bolygók mozgására gondolnunk, ahol a lényegileg homlokegyenest ellentétes megjelenésmódok a jelenségek érzéki-közvetlen visszatükrözésében oly szilárdan adóttak a föld lakói számára, hogy még a kopernikuszi világfelfogás legmeggyőződéseesebb hívei is közvetlen-érzéki hétköznapi életükben reggel fel- és este lemenni látják a napot.

A jelenségnek és a lényegnek ez az ellentmondása az emberek tudatában könnyebben, noha magában véve lassan, elvesztette elsődlegesen ontológiai jellegét, és olyanképpen tudatosodott, amilyen valójában, mint jelenség és lényeg közti ellentmondás, és ez azért történt így, mivel az ember külső életére vonatkozik, és nem érinti szükségképpen közvetlenül az emberek viszonyát önmagukhoz. Ez a kérdés természetesen bizonyos szerepet játszott a vallásos ontológia összeomlásában és az ontológiailag megalapozott hitnek tisztán szubjektív vallásos szükségletté való átalakulásában, ezzel azonban nem foglalkozhatunk itt behatóbban. Viszont a bennünket jelenleg foglalkoztató kérdés esetében arról van szó, hogy minden embert hétköznapi-

életbevágó érdekek fűznek saját magáról kialakított szellemi képéhez. Ezt erősíti még az a tény is, hogy noha a „lélek” objektív-ontológiai önállósága a testtől pusztán megalapozatlan feltevésen, az összefolyamat hamisan elvonatkoztató szemléletén alapul, a tudat önálló tevékenysége, a teleológiai tételezéseknek, valamint megvalósításuk tudatos ellenőrzésének ebből fakadó sajátossága stb. az ontológia és a társadalmi lét objektív ténye marad. Ha tehát a tudat ontológiailag abszolút igazságnak fogja fel önállóságát a testtől, akkor nem a jelenség közvetlen gondolati rögzítésében téved, mint a bolygórendszer esetében, hanem csupán abban, hogy az — ontológiailag szükségszerű — megjelenésmódot úgy tekinti, mint ami közvetlenül és adekvát módon magában a dologban gyökeredzik. Nemcsak a vallásokban, hanem a filozófia történetében is újra és újra kiviláglik, milyen nehéz legyőzni, hogy ez az ontológiailag végső soron egységes erőkomplexus szükségképpen dualisztikusan jelenik meg. Még azok a gondolkodók is megtévedtek itt, akik egyébként komolyan és sikeresen fáradoztak a filozófiának a transzcendens-teológiai dogmáktól való megtisztításán, és így arra kényszerültek, hogy az új megfogalmazásokban megőrizték a régi dualizmust. Elég, ha a XVII. század nagy filozófusaira emlékeztetünk, akiknél a kiterjedés és a gondolkodás megszüntethetetlen dualizmusában ez a megjelenésmód ontológiai végkövetkeztetésként őrződik meg (Descartes). Spinoza panteizmusa transzcendens végtelenség irányában tolja el a megoldást; a legerélyesebben ezt a deus sive natura kétértelműsége fejezi ki. És az egész okkazionalizmus pusztán kísérlet arra, hogy gondolati megbékélésre vezessen az alapkérdés valódi ontológiai megbolygatása nélkül. A társadalmi lét kibontakozása során még egyre nehezebb is áttekinteni, miként ment tévútra az ontológiai „intentio recta” a hétköznapi életben és a filozófiában is. A biológiának mint tudománynak a fejlődése persze mindig új és jobb érveket szolgáltat a tudat és a lét elválaszthatatlanságára, arra, hogy a „lélek” mint önálló szubsztancia nem létezhet.

De a mind magasabb szinten megszerveződő társadalmi élet egyéb erői az ellenkező irányban hatnak. Arra a problémakomplexusra gondolunk itt, amelyet az élet értelmességének nevezhetnénk. Ezt az értelmet az ember társadalmilag tételezi, önmaga és a hozzá hasonlók számára; a természetben egyáltalán nem fordul elő ez a kategória, így hát az értelem tagadásával sem találkozhatunk itt. Az élet, a születés és a halál, ha a természeti élet jelenségeinek fogjuk fel őket, mentesek az értelemről, tehát nem értelmesek, de nem is értelemellenesek. Csak ha az ember a társadalomban értelmet keres élete számára, és kudarcot vall, akkor tételezi ellenpólusként az értelmetlenséget is. A kezdeti társadalmakban az ilyesfajta hatás még spontán, tisztán társadalmi formában jelenik meg: az olyan élet értelmes, mely megfelel a mindenkori társadalom parancsainak; például az spártaiak hősi halála Thermopülénél. Csak ha annyira differenciálódik a társadalom, hogy az ember egyénileg formálja értelmessé vagy értelmetlenné az életét vagy koncul löki az értelmetlenségnek, akkor jelentkezik általános érvénnyel ez a probléma és ezzel a „lélek” önállósításának további elmélyülése, most már kifejezetten nemcsak a testtel, hanem saját spontán indulataival szemben is. Az élet változtathatatlan tényei, főként a halál, sajátunk éppúgy, mint másoké, ennek az értelmességnek a tudatát társadalmilag hitt valósággá változtatja át. Az élet értelmessé-tételére való törekvés magában véve korántsem szilárdítja meg szükségszerűen a testnek és a léleknek ezt a dualizmusát; hogy ezt belássuk, elég Epikuroszra gondolnunk. De nem ez jellemző az ilyen fejlődésekre. A hétköznapi élet már em-

lített, külvilágba spontánul belevetített teleológiája olyan ontológiai rendszerek felépítését segíti elő, amelyekben az egyén életének értelmessége a világteleológiai megváltás művének részeként, mozzanataként jelenik meg. E fejtegetések szempontjából egyre megy, hogy a mennyei üdvösség-e a teleológiai láncolat koronája vagy pedig a boldog anyagtalanságban, az üdvözítő Nemlétben való önfelbomlás. A lényeges az, hogy a személyiség értelmes integritásának megőrzésére irányuló törekvést — mely egy bizonyos fejlődési foktól kezdve fontos problémája a társadalmi életnek — szellemileg támogatja az ilyen szükségletek által kifejlesztett, kitalált ontológia.

Szándékosan beszéltünk jelenségünknek, valamely elemi emberi élettény ontológiailag hamis értelmezésének ilyen távoli, sokszorosan közvetett kísérő-jelenségeiről. Csak így látható ugyanis, milyen széles mezőt nyitott meg extenzív és intenzív értelemben a munka az ember emberréválása során. Az emberiség egész története folyamán követhető, persze mindig változó formák közt, új, mind differenciáltabb tartalmakkal, hogy a célokat kitűző tudat uralma alatt tartja az ember egész rajta kívül eső valóját, főként a testét, és így kritikai-távolságtartó magatartást alakít ki saját személyével szemben. Ez kétségkívül a munkából fakad. A munka elemzése szükségképpen, önmagától vezet ehhez a jelenségcsoporthoz, míg az összes többi magyarázat-kísérlet öntudatlanul feltételezi azokat a tapasztalatokat, amelyeket az ember önmagáról a munka révén szerzett. Így például tévútra vezet, ha az álom élményében a „lélek” ilyen önállóságának eredetét keresik. Némely magasabbrendű állatok is álmodnak, de tudatuk állati-epifenomenális jellege mégsem indul meg ilyen irányban. Ehhez járul még, hogy az álom mint élmény azért olyan félelmetes, mert lélekként értelmezett szubjektuma olyan utakat választ, amelyek többé-kevésbé összeférhetetleneknek látszanak a „lélek”-nek az életben meglevő normális uralmával. De ha egyszer, a gyenge munkatapasztalatok következtében, a „lélek” önálló létezése az emberről alkotott kép szilárd pontjává vált, akkor, de csak akkor vezethetnek az álomélmények a „lélek” transzcendens létének további gondolati felépítéséhez. Ez már a mágiában megtörténik, és megfelelő módosulásokkal a későbbi vallások is ezt folytatják.

De nem szabad elfelejtenünk, hogy mind az egyébként leigázatlan természeti erők fölötti uralom, amire a mágia törekszik, mind pedig a teremtettenekről alkotott vallásos felfogások végső soron az emberi munka modelljén alapulnak. Engels, aki alkalomadtán ezt a problémát is érinti, de akit inkább az idealista filozófiai világfelfogás kialakulása érdekel, ezt abból akarja levezetni, hogy már viszonylag alacsony fokon (az egyszerű családban) „a munkát tervező fej . . . a tervezett munkát elvégeztethette mások kezével”.² Ez bizonyára igaz azokban a társadalmakban, amelyekben az uralkodó osztályok már egyáltalán nem dolgoztak, és amelyekben ezért a rabszolgák által végzett testi munka társadalmi megvetésben részesült; így a kifejlett hellén poliszban. De még a hősök homéroszi világa sem ismeri a testi munka elvi megvetését, itt még a munka és a ráérő idő nincs kizárólagosan szétosztva, osztályjellegű munkamegosztásban a különböző társadalmi embercsoportok között. „Homéroszt és hallgatóit nem a kielégülés ecsetelése vonzza, hanem az emberi tevékenységben lelik örömeiket, abban a képességben, hogy az ember megszerzi lakomáját és elkészíti, és ezzel erősíti magát . . . Az emberi élet munkára és ráérő időre való felosztását a homéroszi eposzban még konkrét összefüggésében

² Uo. 700. [Uo. 20, 455.]

szemlélik. Az ember dolgozik; ez szükséges ahhoz, hogy egyen, és hogy a hús-áldozattal megengesztelje az isteneket, és amikor evett és áldozott, akkor megkezdődik a szabad öröm.”³ Amikor pedig Engels az idézett helyhez csatlakozva azt mondja, hogy az az ideológiai folyamat, amelyről beszél, „főként az ókori világ letűnése óta uralkodott a fejekben”, akkor arra a világnézeti hatásra gondol, amelyet a kereszténység spiritualizmusa indított meg; de a kereszténység, főként a kezdet kezdetén, amikor spiritualizmusa talán csúcspontját érte el, korántsem volt a fizikai munkától társadalmilag megszabadított felső réteg vallása. Noha továbbra is ragaszkodunk ahhoz, hogy magában a munkában keletkezett a tudat objektíve hatékony, de ontológiailag viszonylagos függetlensége a testtől, látszólag teljes önállóságával és ennek a szubjektum élményeiben „lélekként” történő visszatükröződésével együtt, teljesen távol áll tőlünk, hogy ebből közvetlenül akarjuk levezetni e komplexus későbbi bonyolultabb felfogásait. Csak azt a szerény tényt állítjuk a munkafolyamat ontológiájának alapján, amit már leírtunk. Ha e tényállás a különböző fejlődési fokokon, különböző osztályhelyzetekben igen különféle módon nyilvánul meg, akkor a mindenkori tartalomnak ezek a gyakran ellentétes differenciálódásai a mindenkori társadalmi formáció mindenkori szerkezetéből adódnak. Ez persze nem zárja ki, hogy ezeknek az oly különféle jelenségeknek éppen az az ontológiai tényállás az alapjuk, amely objektív szükségszerűséggel a munkával, a munkában alakult ki.

Az eredetből már az a kérdés sem vezethető le, hogy vajon a „lélek” önállóságát evilági vagy túlvilági módon értelmezzük-e. A legtöbb mágikus elképzelés bizonyára lényegileg evilági volt: a mágianak éppúgy uralma alá kellett hajtania az ismeretlen természeti erőket, mint az ismerős erőket a normális munkának, és a mágikus védelmi rendszabályok, például a halál által önállósult „lelkek” veszélyes behatásai ellen, általános szerkezetüket tekintve tökéletesen megegyeznek a hétköznapi teleológiai munkatétélezésekkel, bármilyen fantasztikus is a tartalmuk. Még az olyan túlvilág követelése is, ahol az élet megszakadt, töredékben maradt értelmessége üdvösség vagy kárhozat által beteljesedik, az olyan emberek helyzetéből fakadt — mint általános emberi jelenség —, akik számára rendelkezésükre álló életük nem nyújthatott evilági beteljesülést. Max Weber jogosan utal az ellenkező végre, amikor például háborús hősök szemében a túlvilág „közönségesnek és méltatlannak” látszik; „mert a harcos köznapi dolga, hogy bensőleg helyt álljon a halállal és az emberi sors ésszerűtlenségeivel szemben, és az evilági élet esélyei és kalandjai annyira betöltik életét, hogy nem kíván és nem fogad el szívesen mást a vallásosságtól, mint védelmet a gonosz varázslat ellen és rendi méltóságérzetének megfelelő és rendi konvenciójába beleilleszkedő szertartásos rítusokat, esetleg papi imákat a győzelemért vagy a hősök mennyországába vivő szerencsés halálért”.⁴ Gondoljunk csak Dante „Farinata degli Uberti”-jére, a Macchiaiavelli által is dicsért firenzeiekre, akik többre becsülték szülővárosuk üdvét, mint a saját lelkük üdvösségét, és máris beláthatjuk e gondolatmenet helyességét. Az ilyen sokrétűség, mely a társadalmi létben megvalósult sokféleségnek csak kis szelete, természetesen minden új történelmi alakzat esetében különös magyarázatot igényel. Ez azonban nem zárja ki, hogy egyetlen ilyen alakzat sem válhatna valósággá a tudat és a test ontológiai szétválása nélkül, amely a mun-

³ E. Ch. Welskopf: „Probleme der Musse im Alten Hellas”, Berlin 1962, 47.

⁴ Max Weber: „Wirtschaft und Gesellschaft”, Tübingen 1921, 270.

kában nyerte el első és általánosan uralkodó, alapvető és a bonyolultabb formákat megalapozó funkcióját. Benne — és csak benne — kereshetjük és találhatjuk tehát meg a későbbi bonyolultabb társadalmi jelenségek ontológiai geneziséét.

A munkának az ember emberreválásában betöltött alapvető szerepe abban is megmutatkozik, hogy ontológiai természete genetikai kiindulópontul szolgál még egy életkérdés: a szabadság számára is, mely az egész történelem folyamán mély befolyást gyakorolt az emberekre. Itt is ugyanazt a módszert kell alkalmaznunk, amelyet eddig használtunk: fel kell mutatnunk azt az ősztruktúrát, amely a későbbi formák kiindulópontja és megszüntethetetlen alapja, és együtt azokat a minőségi különbségeket is láthatóvá kell tennünk, amelyek a későbbi társadalmi fejlődés során spontánul és elkerülhetetlenül jelentkeznek, és a jelenség eredeti szerkezetét szükségképpen fontos meghatározásaiban is döntően módosítják. A szabadság — általános módszertani — vizsgálatának különös nehézsége éppen abban rejlik, hogy a szabadság a társadalmi fejlődés legtöbb alakban megjelenő, legsokoldalúbb, legszállamlóbb jelenségei közé tartozik. Azt mondhatnánk: a társadalmi lét minden egyes, viszonylag öntörvényűvé vált területe kitermeli a szabadság önálló formáját, és ez ráadásul, az illető szféra társadalmi-történelmi fejlődésével egyidejűleg, szintén alá van vetve jelentős változásoknak. A szabadság jogi értelemben lényegbevágóan mást jelent, mint politikai, morális, etikai stb. értelemben. Így hát a szabadság kérdésével a tárgynak megfelelően csak az etikában foglalkozhatunk. Az ilyen különbségtétel elméletileg igen fontos, már csak azért is, mert az idealista filozófia mindenáron a szabadság egységes-rendszeres fogalmát kutatta, és mindenkor úgy vélte, hogy meg is találta ezt. Itt is megmutatkoznak annak az igen elterjedt tendenciának a zavaró következményei, amely logikai-ismeretelméleti módszerekkel próbálja megoldani az ontológiai kérdéseket. Ennek következtében egyrészt hamisan, gyakran fetisizáló módon egyneműsítene a különféle létkomplexusokat, másrészt, mint már korábban kimutattuk, a bonyolultabb formákat az egyszerűbbek példaszzerű modelljének használják, és így módszertanilag lehetetlenné teszik mind az előbbieket genetikusan megértését, mind pedig az utóbbiak helyes értékelését.

Ha most, ezután az elengedhetetlen fenntartás után, megpróbáljuk tisztázni a szabadság munkában gyökeredző ontológiai eredetét, akkor természetszerűen a munkabeli célkitűzés alternatív jellegéből kell kiindulnunk. Ebben az alternatívában jelenik meg ugyanis először világosan körülhatárolt alakban a szabadság természettől teljesen idegen jelensége: azáltal, hogy a tudat alternatív módon eldönti, hogy milyen célt tűzzön maga elé, és hogyan változtassa az ehhez szükséges okozati sorokat mint a megvalósítás eszközeit tételezetté, olyan dinamikus valóságkomplexus jön létre, amelyre a természetben nincs analógia. A szabadság jelenségét tehát ontológiai genezisében csak itt kutathatjuk fel. Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a szabadság az a tudati művelet, amelynek eredményeképpen új, általa tételezett lét keletkezik. Már itt eltér ontológiai-genetikai felfogásunk az idealista nézetektől. Mert első megközelítésre a szabadság alapja, ha mint a valóság mozzanatáról, értelmesen akarunk beszélni róla, konkrét döntés a különböző konkrét lehetőségek között; ha a választás kérdését fennköltebben absztrahálják, ha teljesen eloldják a konkrétumtól, akkor elveszti összefüggését a valósággal, üres spekulációvá válik. Másodszor a szabadság — végső soron — meg akarja változtatni a valóságot (ami persze bizonyos körülmények között magában fog-

lalja adott jellegének megőrzését), és itt a valóságnak mint a változás céljának a legtávolabbi absztrakcióban is meg kell maradnia. Eddigi fejtegetéseink persze megmutatták, hogy ilyen változásra törekszik az a döntéscél, amely közvetítések révén egy másik ember vagy saját magunk tudatának megváltoztatására irányul. A reális célkitűzések így kirajzolódó köre tehát nagy, és igen sokféle jelenséget fog körül, határai mégis minden egyes esetben pontosan meghatározhatóak. Amíg tehát nem bizonyítható ilyen törekvés a valóság megváltoztatására, addig az olyan tudati állapotoknak, mint amilyenek a mérlegelések, tervezgetések, óhajok stb., közvetlenül semmi közük sincs a szabadság problémájához.

Bonyolultabb az a kérdés, hogy mennyiben fogható fel a döntés külső vagy belső determináltsága a szabadság kritériumának. A determináltság és szabadság ellentétének elvont-logicisztikus felfogása oda vezet, hogy bensőleg csak egy mindenható és mindent tudó isten lehet valóban szabad, ő azonban teológiai lényegéből kifolyólag megint csak a szabadság szféráján túl létezne. A társadalomban élő és társadalmilag cselekvő ember meghatározásaként a szabadság soha sincs teljesen determináció nélkül. Pusztán azokra a korábbi fejtegetéseinkre emlékeztetünk, amelyek szerint már a legegyszerűbb munkában is jelentkeznek a döntések bizonyos csomópontjai, és a döntés, mely az egyik irányt választja, nem pedig a másikat, a „következmények időszakát” idézheti elő, amelyben a döntés játéktere rendkívüli módon beszűkül, sőt bizonyos körülmények között gyakorlatilag a semmivel lesz egyenlő. Még játékoknál, például a sakknál is kialakulhat egy olyan helyzet, részben saját lépéseink következtében, amikor csak egyetlen kényszerűen adott lépés lehetséges stb. Nagyon szépen fejezte ki ezt a legbensőbb emberi viszonylatok vonatkozásában Hebbel „Herodes és Mariamne” című tragédiájában:

„Minden emberhez eljő az a perc,
mikor csillaga hajtója a gyeplőt
átadja néki. Csupán az a baj, hogy
nem ismeri e percet s bármelyik
lehet, mely tovagördül!”

Eltételezve a döntések láncolatán belül található csomópontok objektív létezésének ettől a szabadság konkrét koncepciója szempontjából oly fontos mozzanatától, e helyzet elemzése még egy jelentős meghatározást mutat fel az alternatíva szubjektumának meghatározottságában: azt, hogy az alternatíva következményei, legalábbis részben, szükségképpen ismeretlenek maradnak. Ez a szerkezet bizonyos fokig minden alternatívában benne rejlik; mennyiségi összetétele azonban minőségileg visszahat magára az alternatívára. Könnyű belátni, hogy főként a hétköznapi élet szakadatlanul olyan alternatívákat vet fel, amelyek váratlanul bukkannak elénk, és amelyekre — ha nem akarunk elpusztulni — azonnal válaszolnunk kell; ilyenkor magának az alternatívának a lényegi meghatározásaihoz tartozik, hogy a döntést a legtöbb tényező, a helyzet, a következmények stb. ismerete nélkül kell meghozni. De a döntés itt is megőrzi a szabadság minimumát; itt is — e határesetben — alternatívával állunk szemben és nem tisztán spontán okozatisággal determinált természeti eseménnyel.

Bizonyos, elméletileg nagy fontosságú értelemben még a legkezdetlegesebb munka is valamiféle ellenpólust képvisel az imént vázolt tendenciákkal szem-

ben. Az ilyen ellentét alapjait nem változtatja meg, hogy a „következmények időszakai” a munkafolyamatban is felmerülhetnek. Ugyanis minden munkatételvezésnek megvan a maga gondolatilag konkrétan és határozottan megragadott célja; enélkül semmilyen munka sem volna lehetséges, viszont az alternatíva imént ecsetelt, hétköznapi életben tapasztalható típusa gyakran föltöbb elmosódott, zavaros célokat tűz maga elé. Természetesen itt is, mint mindenütt, olyan munkát feltételezünk, mely pusztán használati értékeket állít elő. Ennek az a következménye, hogy a szubjektumot, aki az alternatívákat mint az ember természettel folytatott anyagcseréjének alternatíváit tétélezi, csupán saját szükségletei és tárgya természeti meghatározottságairól szerzett ismeretei determinálják; ezen a fokon még nem fordulnak elő olyan kategóriák, mint bizonyos munkamódokra való képtelenség, amelyet a társadalom szociális struktúrája idéz elő (például a rabszolgamunka esetében) vagy a munka véghezvitele ellen szegülő társadalmi jellegű alternatívák (például a szabotázs fejlett társadalmi termelés esetében). Itt a megvalósítás sikeres folyamata szempontjából mindenekelőtt csak az anyag és a folyamatok adekvát objektív megismerése számít; a szubjektum úgynevezett benső indítékai még alig jönnek számításba. A szabadság tartalma ezért lényegesen különbözik a bonyolultabb formákétól. A legjobban így írhatnánk körül: minél megfelelőbben ismeri a szubjektum a mindenkor tekintetbe jövő természeti összefüggéseket, annál szabadabban mozoghat az anyagban; más kifejezéssel élve: minél adekvátábban ismeri a mindenkor ható okozati láncolatokat, annál adekvátábban alakíthatja át ezeket tétélezzettké, annál biztosabban uralkodik rajtuk a szubjektum, vagyis annál több szabadságra tehet itt szert.

Mindebből világos, hogy minden alternatív döntés egy társadalmi komplexus középpontja, amelynek dinamikus komponensei között szerepel a determináltság és a szabadság. A célkitűzés, amellyel az ontológiailag új mint társadalmi lét fellép, a kialakuló szabadság aktusa, mivel a szükséglet kielégítésének útjai és eszközei már nem spontán biológiai okozati láncolatok kihatásai, hanem tudatosan eltökélt és véghezvitt cselekedetek eredményei. De a szabadságnak ezt az aktusát egyszersmind és ettől elválaszthatatlan módon közvetlenül maga a szükséglet determinálja, amelyet a jellegét, minőségét stb. kialakító társadalmi viszonylatok közvetítenek. A cél megvalósulásánál is megállapítható ugyanez a megkettőzöttség, a determináltság és a szabadság egyidejű léte és kölcsönös vonatkozása; a megvalósulás minden eszköze eredetileg természettől adott, és ez a tárgyiassága meghatározza a munkafolyamat összes műveletét, amely, mint láttuk, alternatívák láncolatából áll. Végül is az ember, aki megvalósítja a munkafolyamatot, a maga éppígy-létében az eddigi fejlődés terméke; bármennyire megváltoztatja is a munka, ez a mássá-válás is azoknak a képességeknek a talajából bontakozik ki, amelyek a munka kezdetekor részint természetileg, részint társadalmilag kialakulva adva voltak már az emberi munkateljesítmény meghatározó mozzanatai között mint lehetőségek, az arisztotelészi dűnamisz értelmében. Az a korábbi megállapításunk, amely szerint ontológiai lényegét tekintve minden alternatíva konkrét, hogy tehát általános, általában vett alternatíva csak valamilyen logikai-ismeretelméleti absztrakciós folyamat gondolati szüleményének képzelhető el, most már arra is fényt vet, hogy az alternatívában megnyilvánuló szabadság ontológiai lényegét tekintve szükségképpen szintén konkrét és nem elvont-általános: a döntések bizonyos erőterét jelenti egy konkrét társadalmi komplexuson belül, amelyben vele egyidőben természeti és társadalmi tárgyiasságok és erők lép-

nek működésbe. Csak ez a konkrét totalitás rendelkezhet tehát ontológiai igazsággal. Ezen az alaphelyzeten mit sem változtathat, hogy e totalitásban a fejlődés során abszolút és relatív értelemben egyaránt szakadatlanul szaporodnak a társadalmi mozzanatok, annál is kevésbé, mivel a munkánál, mint ezt itt feltételeztük, szükségképpen a természet leigázásának mozzanata a döntő, bármilyen nagymértékben szorulnak is vissza a természeti korlátok. A szabadság döntő mozzanata az anyagban való szabad mozgás volt és marad, amennyiben e szabadság érvényre jut a munkaalternatívákban.

De nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a szabadságnak ez a megjelenési módja, formálisan és tartalmilag, akkor is megmarad, ha a munka már régen elhagyta eredeti állapotát, amelyet itt alapként feltételeztünk. Gondoljunk mindenekelőtt arra, hogy a mind erőteljesebben általánosított munkatapasztalatokból tudomány (matematika, geometria stb.) fejlődött ki. Természetesen ezzel fellazul az egyedi munka egyszeri, konkrét célkitűzéseivel fenn tartott közvetlen kapcsolat. Mivel azonban itt is megmarad végső igazolásként a munkában való alkalmazás, még ha ez esetleg csak távoli közvetítések útján, végső soron következik is be, és mivel csak erőteljesen általánosítottá válik, de nem módosul alapvetően az a végső intenció, hogy a valódi összefüggéseket tételezettékké és teleológiai tételezésekben alkalmazhatókká alakítsák át, a szabadság munkára jellemző megjelenési formája, az anyagban való szabad mozgás sem változik meg gyökeresen. Még a művészi alkotás területén is hasonló a helyzet, noha itt a munkával való közvetlen kapcsolat viszonylag ritkábban nyilvánvaló. (Létfontosságú tennivalóknak, mint vetésnek, aratásnak, vadászatnak, háborúnak stb. táncokká való átváltoztatása; építészet.) Itt sokféle bonyodalom támad, amelyekre később még visszatérünk. Egyrészt az az okuk, hogy a munkában végbemenő közvetlen megvalósulás itt nagyon sokféle, sokrétű, olykor fölöttébb különmemű közvetítéseknek van alávetve, másrészt az, hogy az anyag, amelyben a szabad mozgás mint a szabadság létmódja kifejlődik, többé nem pusztán a természet, hanem gyakran már a társadalom természettel folytatott anyagcseréje, sőt magának a társadalmi létnek a folyamata. Ezeket a bonyodalmakat egy valóban kiterjedt, átfogó elméletnek természetesen tekintetbe kell vennie és behatóan elemeznie kell, amire ismét csak az etikában kerülhet sor; itt elegendő, ha csupán utalunk ezekre a lehetőségekre, és megállapítjuk, hogy a szabadság alapformája eközben mégis megmarad.

Mivel láttuk, hogy ebben a komplexusban elválaszthatatlan kölcsönös vonatkozás van a determináltság és a szabadság között, nem lep meg bennünket, hogy e kérdés filozófiai vizsgálatai többnyire a szükségszerűség és a szabadság ellentétéből indulnak ki. Az így megfogalmazott ellentétnek először is az a baja, hogy a többnyire tudatosan logikai-ismeretelméleti beállítottságú filozófia, főként az idealista, a determinációt egyszerűen azonosítja a szükségszerűséggel, és így racionalista módon általánosítja és túlfeszíti a szükségszerűség fogalmát, és figyelmen kívül hagyja ontológiailag igaz „ha . . . akkor” jellegét. Másodsor a Marx előtti filozófia legnagyobb részében, főként az idealista filozófiában a már ismert módon, ontológiailag jogtalanul kiterjesztik a teleológia fogalmát a természetre és a történelemre, és így rendkívüli módon megnehezítik számára, hogy a szabadság problémáját tulajdonképpen, igazán létező formájában ragadja meg. Ehhez ugyanis helyesen meg kell érteni az ember emberréválásában bekövetkező minőségi ugrást, mely az egész — szerves és szervetlen — természethez képest gyökeresen új fejlemény. Ezt az újdonsá-

got az idealista filozófia is hangsúlyozni akarja ugyan a szükségszerűség és a szabadság ellentétének útján, de egyben le is gyöngíti, mégpedig nemcsak azzal, hogy a természetbe belevetíti a teleológiát, a szabadság ontológiai előfeltételét, hanem azzal is, hogy az ontológiai-szerkezetszerű ellentétől a természet és a természeti kategóriák felszámolásáig jut el. Hegel híres és nagyon befolyásossá vált meghatározása szerint így fest a szabadság és a szükségszerűség viszonya: „Csak annyiban vak a szükségszerűség, amennyiben nem értik meg.”⁵

Hegel itt kétségkívül a probléma egyik lényeges oldalát ragadja meg: a helyes visszatükröződés, az önmagában létező spontán okozatiság helyes felfogásának szerepét. De már a „vak” kifejezés is utal az idealista koncepciónak arra a fonákosságára, amelyre az imént céloztunk. A „vak” szónak ugyanis csak a látással ellentétben van valóságos értelme; az olyan tárgy vagy folyamat stb., amely ontológiai lényegéből kifolyóan sohasem válhat tudatossá, látóvá, vak sem lehet (legfeljebb pontatlan, metaforikus értelemben); inkább innen van a látás és a vakság ellentétén; Hegelnek ez a tétele annyiban helyes ontológilag, hogy egy okozati folyamat, amelynek törvényszerűségét (szükségszerűségét) helyesen ragadtuk meg, elveszítheti szemünkben azt a környözhatatlanságát, amelyet Hegel a vakság kifejezéssel akar megjelölni. Magában véve azonban a természeti-okozati folyamat mit sem módosult, csak persze most már tétélezetté változtathatjuk át, és ebben — de csak ebben — az értelemben megszűnik „vaksága”. Itt nemcsak a képi kifejezésről van szó — hiszen akkor értelmetlen volna minden polemikus megjegyzés —, és ezt az a tény is bizonyítja, hogy e kérdés tárgyalásakor még Engels is az állatok nem szabad voltáról beszél. Ismételjük: csak az a lény lehet nem szabad, amely elvesztette vagy még nem vívta ki szabadságát. Az állatokra nem mondhatjuk, hogy nem szabadok, hanem szintén innen vannak a szabad és a nem-szabad ellentétén. De a szükségszerűség hegeli meghatározása egy még lényegesebb nézőpontról is fonák és félrevezető. Ez kozmosz-felfogásának logikai-teleológiai jellegével függ össze. A kölcsönhatás elemzését ugyanis így foglalja össze: „A szükségszerűségnek ez az igazsága tehát a szabadság.”⁶ Hegel rendszerének és módszerének kritikai tárgyalásából tudjuk már, hogy azzal a megjelöléssel, amely szerint az egyik kategória a másik igazsága, a kategóriák egymásból való következésének logikai felépítésére gondol, vagyis a kategóriák helyére a szubsztancia szubjektummá való átváltozásának folyamatában, az azonos szubjektum—objektum felé vezető úton.

Ilyen elvonatkoztató módon a metafizikai szférába emelve a szükségszerűség és a szabadság, és főként egymáshoz való viszonyuk elveszti azt a konkrét értelmét, amelyet Hegel adni akart neki, és amelyet, mint láttuk, magának a munkának az elemzésekor gyakran meg is talált. Ebben az általánosításban az azonosság fantomja jön létre, és a valóságos szükségszerűség és szabadság fogalmuk valótlan képvisletévé süllyed. Hegel összegezőképpen így fejezi ki viszonyukat: „A szabadság... és a szükségszerűség, mint egymással elvontan szembenállók, csak a végességhez tartoznak, és csak ennek talaján érvényesek. Az olyan szabadság, amely nem foglal magában szükségszerűséget, és a szabadság nélküli pusztá szükségszerűség elvont és ezért valótlan meghatározások. A szabadság lényegileg konkrét, örök módon önmagáért meghatározott, és ezért egyúttal szükségszerű is. Ha szükségszerűségről beszélünk, akkor

⁵ „Enzyklopädie”, Berlin 1840, 147. §, pótlás.

⁶ Uo. 158. §.

ezen főként kívülről jövő determinációt szoktak érteni, mint például a véges mechanikában egy test csak akkor mozdul meg, amikor egy másik test megelőli, és pedig abban az irányban, amelyet ez a lökés ad neki. Ez azonban pusztán külsődleges szükségszerűség, nem pedig az igazán benső, mert ez a szabadság.”⁷ Csak most láthatjuk, milyen megtévesztő volt a „vak” kifejezés a szükségszerűségre. Ahol a kifejezésnek valódi értelme lehetne, ott Hegel „pusztán külsődleges szükségszerűség”-et lát; ennek lényegét azonban nem változtatja meg, ha megismerik, hanem mint láttuk, „vak” marad, még ha — a munkafolyamatban — ismertté válik is; csak akkor tölti be funkcióját az adott teleológiai összefüggésben, ha egy konkrét teleológiai tételezés megvalósítása érdekében ismerik meg és tételezetté változtatják át. (A szél nem kevésbé „vak”, mint egyébként, ha egy szélmalomnál vagy vitorláscsónaknál segít a tételezett mozgások végrehajtásában.) De amit Hegel a szabadsággal azonosítva vált tulajdonképpen szükségszerűségnek nevez, az kozmikus misztérium marad.

Amikor Engels az „Anti-Dühring”-ben visszanyúl Hegel híres definíciójához, akkor természetesen joggal söpri félre az ilyen konstrukciókat, anélkül, hogy cáfolatra méltatná őket. Felfogása szigorúan és egyértelműen a munka felé orientálódik. A következőképpen kommentálja Hegel kijelentését: „Nem a természeti törvényektől való álmodott függetlenségben rejlik a szabadság, hanem e törvények megismerésében és az ezzel adott lehetőségben, hogy tervszerűen, meghatározott célokra hatni engedjük őket. Ez éppúgy vonatkozik a külső természet törvényeire, mint azokra, amelyek magának az embernek a testi és szellemi létezését szabályozzák . . . Az akarati szabadsága ezért csupán azt a képességet jelenti, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk.”⁸ Ezzel csakugyan „a talpára lett állítva” a hegeli felfogás, csak az a kérdés, hogy Engels valóban tisztázta-e az ontológiai kérdést, amikor mégis Hegel megfogalmazásait követi itt, és a determináció általános, noha ebben az általánosságában persze némiképpen elmosódott fogalmát a szükségszerűség precízebbnek látszó, filozófiatörténetileg hagyományos adott fogalmával helyettesíti. Azt hisszük, a szabadság és a szükségszerűség hagyományos szembeállítását nem foghatja át a maga teljes szélességében az itt fennforgó problémát. Ha ugyanis eltekintünk a szükségszerűség fogalmának logicsztikus felfűzésétől, amely persze egyformán nagy szerepet játszott az idealizmusban, a teológiában és a kettőjükkel szemben támadt régi materialista ellenzékben, nincs ok arra, hogy ontológiailag tökéletesen eltekintsünk a többi modális kategóriától. A munka, a munkát konstituáló teleológiai tételezett folyamat a valóságra irányul; a megvalósulás nemcsak az a valóságos eredmény, amelyet a valódi ember a valósággal folytatott harca során a munkában elér, hanem az az ontológiailag új minőség, mely a társadalmi létben tapasztalható a tárgyaknak a természeti folyamatokban végbemenő pusztító mássá-válásához képest. A valódi ember a munkában a munka szempontjából tekintetbe jövő teljes valósággal áll szemben, és itt emlékeztetnünk kell arra, hogy a valóságot sohasem pusztán a modális kategóriák egyikének, hanem valódi totalitása ontológiai összességének fogjuk fel. Ebben az esetben a szükségszerűség („ha . . . akkor” összefüggésnek, mindenkor konkrét törvényszerűségnek értelmezve) csak az éppen tekin-

⁷ Uo. 35. §, pótlás.

⁸ Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, i. k. 118. [Marx és Engels Művei, 20, 112.]

tetbe jövő valóságkomplexus egyik, persze igen fontos tényezője. De a valóságot — melyet itt azon anyagok, folyamatok, körülmények stb. valóságának fogunk fel, amelyeket a munka adott esetben célkitűzése számára fel akar használni — még távolról sem merítik ki teljesen a szükségszerűség által meghatározott összefüggések stb.

Csak a lehetőségre kell gondolnunk itt. Minden munka feltételezi, hogy az ember felismeri: egy tárgy bizonyos tulajdonságai alkalmasak célkitűzése számára. Ezeknek a tulajdonságoknak objektíve létezniük kell ugyan, az illető tárgy léteéhez tartoznak, de többnyire rejtve maradnak, pusztán lehetőségek ebben a természeti létben. (Emlékeztetünk arra, hogy már korábban utaltunk a tulajdonság és a lehetőség ontológiai összetartozására.) Bizonyos kövek objektíve létező tulajdonsága, hogy bizonyos fajtájú köszörüléssel késként, baltaként stb. felhasználhatók. Terméketlenségre volna ítélve és lehetetlen volna minden munka, ha nem válthatná valóra a természetinek ezt a létező lehetőségét. De itt nem a szükségszerűség valamiféle fajtáját ismerik fel, hanem egy rejtett lehetőséget. Nem valamiféle vak szükségszerűség válik itt tudatossá, hanem egy rejtett és a munkafolyamat nélkül örökké rejtve maradó lehetőséget emel a munka tudatosan a valóság szférájába. Ez azonban a munkafolyamatban rejlő lehetőségnek csak egyik oldala. A dolgozó szubjektum átváltozásának mozzanata, amit mindenki hangsúlyoz, aki valóban érti a munkát, ontológiai szempontból lényegileg olyan lehetőségek rendszeres felkeltése, amelyek addig csak lehetőségekként szunnyadtak az emberben. Valószínűleg kevés olyan mozdulatot, fogást stb. alkalmaznak munka közben, amelyet az ember a munkafolyamat előtt gyakorolt vagy akár csak ismert volna. Csak a munka változtatja őket pusztán lehetőségekből készségekké, amelyek szakadatlan fejlődésben mindig új lehetőségeket érlelnek az emberben valóságokká.

Végül a véletlen szerepét sem hanyagolhatjuk el mind pozitív, mind pedig negatív értelemben. A természeti lét ontológiailag meghatározott különmeműségéből következik, hogy szakadatlanul véletlenek kereszteznek minden tevékenységet. Csak akkor valósulhat meg sikeresen a teleológiai tételezés, ha a dolgozó ezeket is szakadatlanul figyelembe veszi. Ez negatív értelemben is bekövetkezhet, ha arra irányítja figyelmét, hogy a kedvezőtlen véletlenek esetleges következményeit kikapcsolja, kiegyenlítsse, ártalmatlanná tegye. De a véletlen konstellációk pozitív értelemben is kiaknázzhatók, ha fokozni tudják a munka hatásfokát. Még a valóság tudományos meghódításának sokkal magasabb fokán is ismerünk olyan eseteket, amikor a véletlenek fontos felfedezésekre vezettek. Sőt még — véletlenül — kedvezőtlen körülmények is lehetnek kiemelkedő teljesítmények kiindulópontjai. Hadd világítsuk meg ezt egy látszólag távoli példával: a falak, amelyekre Raffael stanzáknak nevezett freskóit festette, teli vannak olyan ablakokkal, amelyeknek felületi formája, mérete stb. fölöttebb kedvezőtlen a festői kompozíció szempontjából; az ok véletlen, hiszen ezek a termek korábban megvoltak, mint a freskók tervei. Raffael a „Parnassus”-ban, „Péter megszabadítása”-ban éppen a körülményeknek ezt a véletlenszerű kedvezőtlenességét használta ki fölöttebb eredeti és mélyen meggyőző, egyedülálló térmegformálásaihoz. Magától értetődőnek találjuk, hogy hasonló problémák az egyszerű munkában is felmerülnek, különösképpen, ha ezt — mint a vadászat, a hajózás stb. esetében — nagyon különmeműsen meghatározott körülmények közt végzik el. Azt hisszük ezért, hogy a szabadságnak mint felismert szükségszerűségnek a hagyományos meghatározását így kellene megfogalmazni: Csak akkor

lehetséges szabad mozgás az anyagban — egyelőre csak a munkáról beszélünk —, ha a mindenkor tekintetbe jövő valóságot minden modális kategóriaformájában helyesen ismerik fel és helyesen fordítják át a gyakorlatba.

Az engelsi meghatározásnak ez a kiterjesztése nemcsak az adott esetben elkerülhetetlen, amikor ontológiailag megfelelően akarjuk gondolati úton megragadni a munka jelenségét és a benne megnyilatkozó szabadsággal kialakított viszonylatait; ez egyúttal egy fontos eset kapcsán jelzi a hegeli idealizmus teljes túlhaladásának módszertanát is. Engels kritikailag tisztán felismerte Hegel meghatározásának közvetlenül látható idealista elemeit, és így ezeket csakugyan materialista módon „a talpukra állította”. De ez a kritikai megfordítás csak közvetlenül következett be. Engels figyelmét elkerülte, hogy Hegel, rendszere következtében, logicsztikusan eltúlzott jelentőséget tulajdonított a szükségszerűség kategóriájának, és hogy ezért nem vette észre magának a valóságnak a különös, kategoriálisan is előnyben részesített sajátosságát, s ennek következtében nem vizsgálta meg, hogy mi a szabadság viszonya a valóság teljes modalitásához. Mivel azonban Hegel dialektikájától egyetlen biztos út vezet a materialista dialektikához — ami Marx és az esetek többségében Engels filozófiai gyakorlata is volt —: minden dialektikus szövevényt az alapjául szolgáló létező tényállások szempontjából elfogulatlan ontológiai bírálatnak kell alávetni — így hát ennél a fontos és népszerű, befolyásossá vált helynél nyomatékosan ki kellett mutatni a hegeli filozófia és általában az idealizmus pusztá „materialista átfordításának” elégtelenségét.

Ettől a módszertani hiányosságtól eltekintve Engels világosan és pontosan ismerte fel itt a szabadságnak a munkában mint olyanban létrejövő fajtáját, azt, amit mi „anyagban való szabad mozgás”-nak nevezünk. Ezt mondja erről: „Az akarat szabadsága ezért nem jelent egyebet, mint azt a képességet, hogy tárgyismerettel döntenünk tudjunk.” Ez a meghatározás abban az időben, amikor Engels leírta, a szabadság ezen foka számára tökéletesen kielégítőnek látszott. A kor körülményei magyarázzák azt is, hogy miért kerülte el figyelmét az itt meglevő problematika, az a divergencia, mely a munka által elért felismerések igazi, világot átfogó tudománnyá vagy pusztán technológiai manipulációvá való lehetséges továbbfejlődése között feszül. Az utaknak ez a szétválása, mint már kimutattuk, kezdettől fogva fellelhető a munka által elért természetismeretekben, mégis úgy látszott, mintha elvesztette volna időszerezését a reneszánsz és a tudományos gondolkodás tizenkilencedik századi fellendülése közt eltelt időben. Magában véve természetesen mindig is megvolt ez a kettős tendencia. Mivel a kezdeti emberek csak szűkös általános ismeretekkel rendelkeztek a természet folyamatok törvényszerűségeiről, nagyon is érthető volt, hogy a természetismeretre törő szándékok a közvetlenül megismerhető dolgok kis szigetére összpontosultak és szorítkoztak. Még amikor a munka fejlődése a tudományok kezdeteihez vezetett, a szélesebb körű általánosításokat akkor is hozzá kellett idomítani az akkor lehetséges — mágikus, később vallásos — ontológiai elképzelésekhez. Ebből feloldhatatlannak látszó dualitás keletkezett a munkában kifejlődött korlátozott, noha olykor konkrétan igen fejlett racionalitás, valamint az ismereteknek a világismeret és olyan orientálás érdekében való kiépítése és alkalmazása között, amely magában a valóságban fellelhető általánosításokra épül. Elég arra emlékeztetnünk, hogyan állítottak viszonylag igen fejlett matematikai műveleteket, viszonylag pontos csillagászati megfigyeléseket az asztrológia szolgálatába. Ez a dualitás

Kepler és Galilei korában élte meg döntő válságát. Említettük már, hogy ebben az időben Bellarmin bíboros felveti a tudomány tudatos, „tudományos” manipulációjának elméletét, azt, hogy a megismert tényeket, törvényeket stb. prakticista manipulálásra kell elvileg korlátozni. Sokáig úgy látszott — még Engels idejében is —, mintha ez a kísérlet végérvényesen kudarcra lett volna ítélve; a modern természettudomány előrenyomulása, tudományos világnézetté váló általánosodása ellenállhatatlan folyamatnak tűnt.

Csak a huszadik század elején jutott ismét befolyáshoz az ellenkező irányú mozgás. Bizonyára nem véletlen, hogy — mint már jeleztük — Duhem, az ismert pozitivistá tudatosan kapcsolódott Bellarmin felfogásához, és Galileivel szemben mint a tudományos szellemnek megfelelő beállítottságot dicsérte ezt. E tendenciák neopozitívizmusban végbemenő teljes kibontakozását részletesen kifejtettük az első fejezetben, így hát itt a részletkérdésekre nem kell visszatérnünk. Jelenlegi problémánk szempontjából ebből az a paradox helyzet keletkezik, hogy míg kezdetleges fokon a munka és a tudás fejletlensége akadályozta a lét igazi ontológiai felkutatását, ma éppen a természet felett korlátlanul kiterjedő uralom épít gátakat a tudás létszerű elmélyítésének és általánosításának útjába, így hát a tudásnak nem fantazmagóriákkal, hanem saját beszűkülése ellen kell hadakoznia, melyet gyakorlati egyetemlegessége idéz elő. Csak később foglalkozhatunk behatóan a lét megismerése és pusztá manipulációja közt új formában fellépő ellentétesség döntő motívumaival. Itt meg kell elégednünk annak a ténynek a megállapításával, hogy a manipuláció anyagilag a termelőerők fejlődésében, eszmeileg a vallásos szükséglet új formában gyökeredzik, hogy már nem szorítkozik pusztán egy reális ontológia elutasítására, hanem gyakorlatilag is a tisztán tudományos fejlődés ellen munkálkodik. W. H. Whyte amerikai szociológus „The Organization Man” című könyvében kimutatta, hogy a tudományos kutatás, tervezés, team work stb. megszervezésének új formái lényegileg a technológián alapulnak, és már ezek a formák is útjában állnak az önálló, tudományosan termékeny kutatásnak.⁹ Csak mellesleg jegyezzük meg, hogy Sinclair Lewis már a húszas években éles szemmel jelezte ezt a veszélyt „Martin Arrowsmith” című regényében. Azért kellett erre már most utalnunk, mert e veszély időszerűsége fölöttébb problematikussá teszi ezen a fokon Engels meghatározását, amely szerint a szabadság „az a képesség, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk”. Az ismeretek manipulálótól ugyanis — a mágusokkal stb. ellentétben — semmiképp sem vitathatjuk el a tárgyismeretet. A probléma most már arra konkretizálódik, hogy mire orientálódik a tárgyismeret; a szándéknak ez a célja, és a tárgyismeret nem egyetlen valódi kritérium, így hát a kritériumot itt is magával a valóssággal kialakított viszonyban kell keresni. A logicisztikusan mégoly szilárdan megalapozott közvetlen gyakorlatiasságra való orientáció ontológiailag zsákutcába vezet.

Korábban utaltunk már arra, hogy a munka eredeti szerkezete lényegesen módosul, mihelyt a teleológiai tételezés már nem kizárólag a természeti tárgyak átváltoztatását, a természeti folyamatok alkalmazását tűzi ki célul, hanem embereket akar rábírní arra, hogy bizonyos tételezéseket hajtsanak végre. Minőségileg még döntőbbé válik ez a változás, ha a fejlődés oda vezet, hogy az embereknek saját magatartásmódjukat, saját benső életüket kell teleológiai tételezésük tárgyává tenniük. Az ilyen teleológiai tételezések fokozatos, egyen-

⁹ W. H. Whyte: „The Organization Man”, Penguin Books, London, 190. skk.

lőtlen és ellentmondásos létrejötte a társadalmi fejlődés eredménye. Az új formák tehát sohasem vezethetők le egyszerűen gondolatilag az eredetiekből, sem a bonyolultak az egyszerűekből. Nemcsak mindenkori konkrét megjelenésmódjuk van társadalmilag-történetileg meghatározva, hanem általános formáik, lényegük is a társadalmi fejlődés meghatározott fokaihoz kapcsolódik. Amíg tehát legalább legáltalánosabb vonásaiban nem ismerjük meg ezek törvényszerűségeit, amelyeket az újratermelés problémájával kapcsolatban a következő fejezetben megpróbálunk felvázolni, addig semmi konkrétat nem mondhatunk sajátosságukról, egyes fokozataik összefüggéséről és ellentéteségéről, az egyes komplexusok stb. benső ellentmondásosságáról. Tulajdonképpen a kifejtésük ezért szintén az etika feladata. Itt csak — a már jelzett fenntartással — annak kimutatását kísérelhetjük meg, hogy a struktúra teljes bonyolultsága, valamint a teleológiai tételezés tárgyában és ezért céljában és eszközében is megnyilvánuló minőségi ellentétek ellenére a döntő meghatározások mégis a munkafolyamatból alakultak ki genetikusan, hogy — hangsúlyozva a különbözőséget, amely ellentétességbe csaphat át — a munkafolyamat a szabadság kérdésében is szolgálhat a társadalmi gyakorlat modelljeül.

A döntő különbözőségeket az alakítja ki, hogy a megvalósulás tárgya és közege mind társadalmibbá válik a teleológiai tételezésekben. Ez, mint tudjuk, nem jelenti azt, hogy a természeti alap megszűnik, csupán a természetre való kizárólagos irányultságot, amely az itt feltételezett munkát jellemzi, váltják fel tárgyszerűen vegyesebb, mind társadalmibbá váló intenciók. Ha tehát a természet ezekben a tételezésekben mozzanattá süllyed is le, a munkában szükségessé vált magatartásnak mégis meg kell vele kapcsolatban őrződnie. Ehhez azonban egy második mozzanat is járul. A társadalmi folyamatokat, helyzeteket stb. végső soron az emberek alternatív döntései váltják ugyan ki, de sohasem szabad elfelejtenünk, hogy ezek csak akkor válhatnak társadalmilag lényegessé, ha olyan okozati sorokat indítanak el, amelyek többé-kevésbé függetlenül tételezettségük szándékaitól, saját, immanens törvényszerűségeik szerint mozognak. A társadalomban gyakorlatilag tevékenykedő ember tehát egy második természettel áll szemben itt, és ha sikeresen meg akarja hódítani ezt, először közvetlenül éppolyan magatartást kell vele szemben tanúsítania, mint az első természettel szemben, vagyis kísérletet kell tennie arra, hogy a dolgok tudatától független menetét tételezetté változtassa át, és lényegének megismerése révén rákényszerítse akaratát. Legalábbis ennyit át kell vennie a munka eredeti szerkezetéből minden értelmes társadalmi gyakorlatnak.

Ez persze nem kevés, és nem is minden. A munka ugyanis lényegileg azon alapul, hogy a lét, a mozgás stb. a természetben tökéletesen közönyös magatartást tanúsít döntéseinkkel szemben; kizárólag helyes megismerésük teszi lehetővé, hogy gyakorlatilag fölébük kerekedjünk. A társadalmi történelem szintén immanens, „természeti” törvényszerűsége van ugyan, és ebben az értelemben éppoly független alternatíváinktól, mint maga a természet. De ha az ember cselekvően beavatkozik ebbe a folyamatba, akkor elkerülhetetlenül állást kell foglalnia: helyeselnie vagy tagadnia kell a folyamatot; itt nem foglalkozhatunk azzal a kérdéssel, hogy ez tudatosan vagy öntudatlanul, helyes vagy hamis tudattal történik-e, de ez a kérdés az itt lehetséges általános tárgyalás szempontjából nem is döntő. Mindenesetre tökéletesen új mozzanat kapcsolódik be ezzel a gyakorlat komplexusába, amely éppen az itt feltűnő szabadság sajátosságát befolyásolja nagymértékben. A munka eseté-

ben hangsúlyoztuk, hogy itt feltételezett első alakjában csaknem egyáltalán nem játszik szerepet a benső szubjektív magatartás. Ez azonban most — a különböző szférákban persze különféleképpen — mind fontosabbá válik. A szabadság nem utolsósorban ilyen, a társadalom összefolyamatával vagy legalábbis részmozzanataival kapcsolatos állásfoglalásokon alapul. Itt tehát a társadalmivá váló munka alapján a szabadság új típusa jön létre, amely már nem származtatható közvetlenül a pusztá munkából, és nem vezethető vissza kizárólag az anyagban való szabad mozgásra. Csak néhány fontos meghatározása marad meg mégis, mint ezt már kimutattuk, persze a gyakorlat különböző szféráiban különböző súlyal.

Magától értetődik, hogy a teleológiai tételezés a benne foglalt alternatívával együtt minden módosulás, kifinomodás, bensővé válás ellenére lényegileg szükségképpen megőrződik minden gyakorlatban. A determináltságnak és a szabadságnak a tételezést jellemző bensőséges és szétválaszthatatlan egymásba-játszása is mindenütt megmarad. Bármennyire változnak, akár minőségileg is, az arányok, az általános alapstruktúra nem változhat meg döntően. Talán a cél és az eszköz viszonyában megy végbe a legjelentősebb változás. Láttuk, hogy már a legkezdetlegesebb fokon is az ellentmondásos viszony lehetősége állt fenn köztük, de az ellentmondás persze csak akkor bontakozhatott ki extenzív és intenzív értelemben egyaránt, amikor a célkitűzés tárgyában immár nem a természet, hanem az emberek megváltoztatása került túlsúlyra. Az alternatív döntésben természetesen továbbra is megmarad a társadalmi valóság által bekövetkező determináltság és a szabadság szétválaszthatatlan koegzisztenciája. Mégis minőségi különbséget jelent, hogy vajon az alternatíva csupán valaminek a helyes vagy helytelen voltát tartalmazza-e tisztán ismeretszerűen meghatározható módon, vagy pedig maga a célkitűzés társadalmilag-emberileg kialakult alternatívák eredménye. Világos ugyanis, hogy miután létrejöttek az osztálytársadalmak, minden kérdés különböző megoldási irányzatokat hív életre, aszerint, hogy melyik osztály szempontjából keresik a választ egy eleven dilemmára. Az is éppily természetes, hogy a társadalom társadalmiságának állandó erősödésével ezek az alternatívák az alternatív tételezések megokolásaiban szükségképpen állandóan bővülnek és mélyülnek. Itt nem elemezhetjük konkrétan ezeket a célkitűzések struktúrájában bekövetkező változásokat. Már annak pusztá kimondása is, hogy itt ilyen fejlődési iránynak kellett bekövetkeznie, megmutatja, hogy a célkitűzést már nem lehet az egyszerű munka kritériumaival mérni.

Ennek a helyzetnek azonban az a szükségszerű következménye, hogy ilyen módon a célkitűzés és a megvalósulás eszközei közti ellentmondásnak, egészen a más minőségbe való átcsapásig, ki kellett élesednie. Természetesen itt is az a kérdés marad az előtérben, hogy vajon az eszközök alkalmasak-e a tételezett cél megvalósítására. De már e kérdés egzakt eldönthetőségénél oly nagy a különbség, hogy ez rögtön minőséginek tűnik. Mert az egyszerű munkánál, az okozati sorok tételezésekor magukban véve változatlanul ható természeti okozatiságok megismeréséről van szó. Csak az a kérdés, hogy tartós lényegük, természetmegszabta változataik milyen helyesen ismerhetők meg. Az eszközöknél viszont az immár végrehajtandó okozati tételezések „anyaga” társadalmi jellegű, nevezetesen az emberek lehetséges alternatív döntéseit foglalja magában; ezért olyasvalami ez, ami elvileg nem egynemű, és ráadásul szakadatlanul változik. Ez persze az okozati tételezés olyan fokú bizonytalanságát jelentené, hogy joggal lehetne az eredeti munkához képest minőségi

különbségről beszélni. Ez meg is van, noha a történelemben ismerünk olyan döntéseket, amelyek sikeresen legyőzték ezt az eszközök megismerésében megnyilvánuló bizonytalanságot; másrészt újra és újra tanúi vagyunk annak, hogy a bizonytalanság manipulációs módszerekkel történő legyőzésére irányuló modern kísérletek bonyolultabb esetekben fölöttébb problematikusaknak bizonyulnak.

Még fontosabbnak látszik a célkitűzés és az eszközök tartós hatása közti lehetséges ellentmondás kérdése. Az itt felmerülő társadalmi probléma olyan jelentős, hogy nagyon hamar általános filozófiai kutatás foglalkozott vele, és azt mondhatjuk, e kérdés szakadatlanul a gondolkodás napirendjén maradt. Mind a társadalmi gyakorlat empirikusai, mind pedig moralisztikus kritikusai indíttatva érzik magukat arra, hogy újra és újra szembenézzenek ezzel az ellentmondásossággal. A konkrét részletekkel szintén csak az etikában foglalkozhatunk, de legalább azt itt is hangsúlyoznunk kell, hogy a társadalmi gyakorlat ontológiai szemlélete elméletileg mind a praktikista empirizmusnál, mind pedig az elvont moralizálásnál értékesebb. Egyrészt ugyanis a történelemben gyakran fordul elő, hogy olyan eszközök, amelyek bizonyos célkitűzésekhez racionálisan megfelelőeknek látszottak, „hirtelen” tökéletesen, katasztrofálisan csődöt mondtak, másrészt, hogy lehetetlen — még egy valódi etika nézőpontjáról is — a priori felállítani a megengedett és megengedhetetlen eszközök racionalizált táblázatát. Csak olyan álláspontról cáfolható ez a két hamis végtet, ahonnan az emberek morális, etikai stb. indítékai a társadalmi lét reális mozzanatainak látszanak, amelyek mindig ellentmondásos, de ellentmondásosságukban egységes társadalmi komplexusokon belül jutnak többé-kevésbé hatékony befolyáshoz, mégis folyvást a társadalmi gyakorlat reális alkotóelemei maradnak, és ezért döntő szerepet játszanak abban, hogy egy bizonyos eszköz (az emberek bizonyos fajtájú befolyásolása: hogy így vagy amúgy döntsék-e el alternatíváikat) alkalmas vagy alkalmatlan, helyes vagy elvetendő-e valamely cél megvalósítása szempontjából.

Hogy egy ilyen ideiglenes — és ideiglenességében szükségképpen nagyon elvont — meghatározás ne okozzon félreértéseket, hozzá kell még ehhez fűznünk, ami már eddigi fejtegetéseinkből is szükségszerűen következik: az etikai stb. magatartás ontológiai realitása korántsem jelenti azt, hogy ennek elismerése kimeríthetné lényegét. Ellenkezőleg. Társadalmi realitása nem utolsósorban azon alapul, hogy milyen társadalmi fejlődésből kinövő értékekhez kapcsolódik valójában, és hogyan függ valóságosan össze e fejlődés fennmaradásával, állandósulásával stb. Ha persze ezt a mozzanatot megengedhetetlenül abszolutizálnánk, akkor a társadalmi-történelmi folyamat idealista koncepciójához jutnánk el; ha pedig egyszerűen semmibe se vennénk, akkor ahhoz a fogalomnélküliséghez érkeznénk el, amely kiirthatatlanul benne foglaltatik minden praktikista „réalpolitikában”, még ha ez szóban Marxra hivatkozik is. Így hát ebben a kényszerűségből még nagyon elvont-általános megfogalmazásban is vigyáznunk kell arra, hogy a szubjektív döntések itt megnyilvánuló, növekvő jelentősége elsődlegesen társadalmi jelenség. Nem a fejlődési folyamat objektivitását relativizáljuk ezzel szubjektivistá módon — ez csak közvetlenségének társadalmilag meghatározott jelenségformája —, hanem maga az objektív folyamat tűz ki továbbfejlődése következtében olyan feladatokat, amelyeket csak a szubjektív döntéseknek ez a növekvő jelentősége mozdíthat meg és mozgathat. De minden értékelés, amely az ilyen szubjektív döntésekben érvényesül, az értékek társadalmi objektivitásában, az emberi nem objektív

fejlődése szempontjából betöltött jelentőségében gyökeredzik, és mind hatásának értékszerűsége vagy értéktelensége, mind pedig intenzitása és tartalma végső soron ennek az objektív-társadalmi folyamatnak az eredménye.

Nem nehéz észrevennünk, milyen messzire távolodtak el az így kialakult cselekvésstruktúrák az egyszerű munka cselekvésstruktúráitól. Mégis az elfogulatlan pillantás előtt nem marad titok, hogy ezeket a konfliktusokat és ellentmondásokat már a legegyszerűbb cél-eszköz-viszony is tartalmazta. Ezek társadalmilag-történelmileg időszerűvé válva minőségileg teljesen új problémakomplexusokat is előidéznek, de ez a tény csak azokat lepheti meg, akik a történelmet nem a társadalmi lét ontológiai valóságának fogják fel, és ezért vagy „időtlen”, tisztán szellemi entitásokká önállósítják az értékeket, vagy csak az emberi gyakorlat által befolyásolhatatlan objektív folyamatok pusztán szubjektív reflexeit látják bennük.

Nagyon hasonló a helyzet azoknál a hatásoknál, amelyeket a munka a maga végrehajtójában idéz elő. A különbségek itt is nagyon jelentősek lehetnek, azoknak is kell lenniük, de e folyamat leglényege a legnagyobb szabású konkrét változások közepette is megmarad. Természetesen azokra a behatásokra gondolunk, amelyeket a munka magukban a dolgozó emberekben hajt végre: annak szükségességére, hogy úrrá legyen önmagán, hogy állandó harcban álljon saját ösztöneivel, indulataival stb. Utaltunk már arra, de itt különös nyomatékkal kell megismételnünk, hogy az ember éppen ebben a saját természetileg adott minősége ellen folytatott harcban, ennek a harcnak a révén vált emberré, és továbbra is csak ezen az úton, ezekkel az eszközökkel fejlődhet és tökéletesedhet. Nem véletlen, hogy már a primitív népek ős-erkölce (Sitte) is ezt a problémát állítja a megfelelő emberi magatartás középpontjába; és az sem véletlen, hogy minden nagy erkölcsfilozófia, Szokratésztól, a sztoikusoktól és Epikurostól kezdve oly különböző gondolkodókig, mint Spinoza és Kant, szakadatlanul ezzel a problémával birkózik, mint a valóban emberi magatartás középponti kérdésével. Magában a munkában természetesen még csak a célszerűség kérdéséről volt szó: a munka csak akkor lehet eredményes, csak akkor termelhet használati értékeket, akkor lehet hasznos, ha a munkafolyamatban a szubjektum szakadatlanul legyőzi önmagát; minden más gyakorlati célkitűzésnél is ez a helyzet. Ezt azonban még úgy is fel lehetne fogni, hogy a gyakorlatban pusztán formális egyformaság honol.

De már magában a munkában is sokkal többről van szó. Mindegy, mennyire tudatosítja ezt a munka elvégzője, ebben a folyamatban önmagát mint az emberi nem tagját, és ezzel magát az emberi nemet alkotja meg. Sőt bizvást állíthatjuk: az önlegyőzés küzdelmes útja az ösztönök természeti determinált-ságától a tudatos önuralomig az egyetlen reális út a valódi emberi szabadsághoz. Vitázhatunk az emberi döntések megvalósítási lehetőségének arányairól a természetben és a társadalomban, becsülhetjük mégoly nagyra a determinált-ság mozzanatát minden célkitűzésnél, valamely alternatíva eldöntésénél — az önmagunk, eredetileg pusztán szerves lényünk fölötti uralom kivívása teljes bizonyossággal a szabadság aktusa, a szabadság egyik alapja az emberi élet számára. Itt találkozunk az emberi lét nembeliségének és a szabadságnak a problémakörei: a nem pusztán organikus némaságának legyőzése, artikulált, önmagát fejlesztő, társadalmi lénné formálódó emberi nemmé való továbbvitele — ontológiailag-genetikusan nézve — ugyanaz az aktus, mint a szabadság létrejöttéé. Az egzisztencialisták úgy vélik, gondolatilag megmentik és felemelik a szabadságot, ha az ember szabadságba való „beleve-

tettségéről” beszélnek, ha azt mondják, hogy az ember szabadságra van „kárhozthatva”. Valójában persze rémkép minden szabadság, amely nem az ember társadalmiságában gyökerezik, amely nem ebből fejlődik ki, még ha ugrásszerűen is. Nem létezhetne valódi szabadság, ha az ember a munkában, a munka révén nem formálta volna magát társadalmi nembeli lénnyé, ha a szabadság nem saját tevékenységének, saját pusztán organikus természete önlegyőzésének gyümölcse volna. Az eredeti munkában kivívott szabadság még szükségképpen kezdetleges, korlátozott volt, de ez mit sem változtat azon a tényen, hogy a legszellemibb és legmagasabbrendű szabadságot is ugyanazokkal a módszerekkel kell kivívni, mint a legkezdetlegesebb munka esetében, és hogy annak eredménye, a tudat mégoly magas fokán is, végső soron ugyanazt tartalmazza: a nembeli egyén uralmát pusztán természeti, partikuláris egyedisége fölött. Ebben az értelemben, azt hisszük, a munka valóban minden egyes szabadság modelljének fogható fel.

Ezekkel a fejtegetésekkel — és már korábban is, amikor az emberi gyakorlat magasabbrendű megjelenési formáira utaltunk — túlhaladtunk a munkának azon az értelmén, amelyet itt feltételeztünk. Meg kellett ezt tennünk, mert a munka, ebben az értelemben, mint használatiértékek pusztá előállítója, az ember emberréválásának genetikuss kezdete ugyan, de minden mozzanatában olyan valóságos tendenciákat tartalmaz, amelyek szükségképpen messze túlvezetnek ezen a kezdeti állapoton. És noha a munkának ez a kezdeti állapota történelmi realitás, melynek megszerveződése és kiépülése végtelennek tetsző időt vett igénybe, mégis joggal neveztük feltételezésünket absztrakciónak, ésszerű absztrakciónak a szó marxi értelmében. Ez abból állt, hogy tudatosan újból és újból eltekintettünk a munkával szükségképpen együtt kialakuló társadalmi környezettől, hogy magának a munkának a meghatározásait a lehető legtisztábban dolgozhassuk ki. Természetesen ez nem lett volna lehetséges, ha nem mutattuk volna ki folyvást azokat a rokon vonásokat és ellentéteket, amelyek a munka és a magasabbrendű társadalmi komplexusok viszonyát jellemzik. Úgy látjuk, most érkezünk el ahhoz a ponthoz, ahol ezt az absztrakciót végérvényesen fel lehet és fel is kell oldani, ahol nekifoghatunk a társadalom alapvető dinamikájának, újratermelési folyamatának elemzéséhez. Ez lesz a következő fejezet tartalma.

(Fordította Eörsi István)

Helyreigazítás

Folyóiratunk 1972/1. számában — Lukács György „A Munka” c. műve magyar szövegénél — néhány sajnálatos sajtóhibát kell kiigazítanunk.

- | | | | |
|-----------|--|-----------|---|
| 14. oldal | Needhame — helyesen: <i>Needham</i> | 43. oldal | Enzyklopädie — helyesen: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. |
| 37. oldal | Lorenz — helyesen: <i>Lorentz</i> | | Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. Fr. Frommann, Stuttgart, 1938. Band 6., pp. 274–275. §. 391. (28. jegyzet) |
| 38. oldal | J. Poincaré — helyesen: <i>H. Poincaré</i> (23. jegyzet) | 47. oldal | Leviathan II. fejezet — helyesen: Leviathan, 6. fejezet (32. jegyzet) |
| 42. oldal | Rechtsphilosophie — helyesen: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. Fr. Frommann, Stuttgart, 1938. Band 7., p. 167, §. 108. (27. jegyzet) | | Ethik, LV. rész — helyesen: <i>IV. rész</i> (33. jegyzet) |

Olvasóink elnézését kérjük. Mint David mondja Hans Sachsnek, mentegetődzve: „Wollt mir verzeihn, kann ein Lehrbub vollkommen sein?” (Richard Wagner: Die Meistersinger von Nürnberg. Leipzig, C. F. Peters, é.n., 3. felvonás, 1. jelenet. Partitúra, p. 467).

(A szerkesztő)

DÖNTÉSELMÉLET ÉS PSZICHOLÓGIA

MURÁNYI MIHÁLY

I

Az elmúlt két évtized folyamán több ízben is tanúi lehettünk miként termékenyítették meg a pszichológiát más, újonnan létrejött vagy reneszánszukat élő diszciplínák: a kibernetika, az információelmélet, s legújabban a rendszermélet pszichológiai alkalmazásai nyújtják a leglátványosabb példákat a szemléleti és módszertani vonatkozásban egyaránt megnyilvánuló megújító hatásokra vonatkozólag, amelyeknek eredményei szinte napról napra nyomon követhetőek. E hatások sorában — s azokkal sokban összefonódva — egyre hangsúlyosabb szerepet kap a matematikai döntéselmélet behatolása a pszichológia területére, amelynek nyomán egyre szükségesebbé válik bizonyos pszichológiai tényezők hagyományos értelmezésének kibővítése, megváltoztatása.

A matematikai döntéselmélet pszichológiai alkalmazása végső soron egy különös esetét jelenti a matematikai módszerek pszichológián belüli felhasználására irányuló s már a kísérleti pszichológia születésekor megmutatkozó törekvéseknek. E törekvések kezdetben inkább csak bizonyos mérési módszerek pszichológiai alkalmazásában nyilvánultak meg — bár már *Fechner*nél megjelent a törekvés a mérési eredmények pszichofizikai törvényként való megfogalmazására, s ezzel a pszichofizikai összefüggés *matematikai modellezésére*. *Fechner* kísérlete — eltekintve ma már anakronisztikus elvi kiindulópontjától — elszigetelt jelenség a kísérleti pszichológia korai történetében, amelyet a mérési eredmények pozitivistikus kezelése jellemezett — nem csupán a kutatók pozitivistikus kutatási attitűdje, de a matematikai modellezés eszközeinek fejletlensége miatt is. Nem szükséges hangsúlyozni, hogy mindez milyen nagy szerepet játszott a pszichológia ún. első válságának kibontakozásában és az irracionalisztikus irányzatok (a „megértő pszichológia”, „intuicionizmus” stb.) időleges térnyerésében. A megismétlődő válságok között fejlődő pszichológia lényegében csak az ötvenes években, az információelmélet és a kibernetika kialakulásával nyert lehetőséget az elméletalkotásban is eredményteliségig felhasználható matematikai modellezésre, s ez lehetővé tette, hogy a szervezet és környezet pszichikusan regulált viselkedésben is megnyilvánuló kölcsönhatásának törvényszerűségeit legalábbis néhány fontosabb vonatkozásban a korábbiaknál adekvátábban jellemezzük.

A matematikai döntéselmélet — hasonlóan pl. a kibernetikához — már kezdeténél kutatásai körébe vont bizonyos pszichológiai történeteket. Érdekes módon ezt már akkor megtette, amikor a pszichológia még önálló tudományként egyáltalán nem létezett, s a döntéselmélet által vizsgált pszichológiai jelenségek még egyáltalán nem képezték kifejezetten pszichológiai vizsgálgandó tárgyát. Így pl. *Thomas Bayes* XVIII. századi angol matematikus matrixai —

amelyek egy-egy cselekvés lehetséges következményeinek matrix-ábrázolásából kiindulva igyekeznek meghatározni az adott helyzetben legcélszerűbb cselekvési stratégiát — tipikusan pszichológiai szituációk matematikai modellezésének tekinthetők. De már Bayest megelőzően a *Bernoulli* család tagjainak valószínűségelméleti kutatásaiban is felbukkannak pszichológiai döntési problémák. Hadd idézzük *Daniel Bernoulli* egyik példáját, amely egy tipikus gazdasági döntési problémát tár fel: „*Tegyük fel, hogy egy szegény ördög talál egy sorsjegyet, amellyel húszezer dukátot nyerhet. A nyerés és a vesztes (tehát hogy nem húzzák ki a sorsjegyet) lehetőségét vegyük azonosnak. Ebben az esetben a sorsjegy értékét reálisan tízezer dukátra becsülhetjük. Vajon bolondnak kell neveznünk emberünket, ha sorsjegyét kilencezer dukátért továbbadja?*”

Nagy utat tett meg a matematikai döntéselmélet Bayes és a Bernoulliak valószínűség- és matrix-elméleti vizsgálódásaitól a modern operációkutatási technikák kibontakozásáig, de fejlődésének minden fázisában rendelkezett egy olyan sajátossággal, amely megkülönböztethetővé tette — a vizsgálódásaiban olykor felbukkanó pszichológiai példák ellenére — mindenfajta *igazi* pszichológiai vizsgálattól. A pszichológiai vizsgálódás ugyanis lényegében mindig az ember *valóságos* viselkedését s az azt befolyásoló külső és belső tényezők összjátékát igyekszik feltárni, törvényszerűségeiket megállapítani — a matematikai döntéselmélet ezzel szemben kezdettől fogva azt kutatta, milyen *szabályok* felhasználásával lehet egy adott helyzetben a *legjobb* döntést elérni. Végső soron az *ideális decidens* módszerét igyekezett meghatározni — vagyis nem a döntések pszichológiai mechanizmusának feltárására, hanem egy *elsajátítható döntési algoritmus kidolgozására törekedett*.

Ebből a szempontból nem jelentett lényeges változást a korszerű matematikai döntéselmélet fejlődésében oly nagy szerepet betöltő játékelmélet létrejötte sem. Mind *Borel* vagy *Zermelo* korai játékelméleti munkásságában, mind *Neumann János* kutatásaiban a hangsúly a játék közbeni optimális cselekvési stratégia matematikai megalapozásán van — vagyis lényegében egy optimális döntési technika kereséséről van szó. Ez mindennél világosabban kitűnik magánán *Neumann Jánosnak* a szavaiból, amelyet „A társasjátékok elméletéhez” című magyar nyelven is megjelent tanulmányából idézünk: „*Jelen munka a következő kérdésre igyekszik válaszolni: n játékos $S_1, S_2, \dots, S_n$ egy adott T társasjátékot játszik. Hogyan kell a játékosok egyikének, S_n -nek játszania, hogy a lehető legkedvezőbb eredményt érje el?*” (121.)

Az optimális döntések technikájának matematikai kidolgozása és a — többnyire korántsem optimális — emberi döntések pszichológiai vizsgálata két merőben különböző területnek látszott még az ötvenes évek elején is, s a pszichológia klasszikusnak tekinthető tankönyveiben (pl. a *Woodworth-Schlossberg*-féle kísérleti pszichológiában vagy *Rubinstein* nagy művében, az „Általános pszichológia alapjai”-ban) említés sem történik a döntéselmélet pszichológiai alkalmazhatóságáról. Volt azonban a pszichológiának egy ma már ugyancsak klasszikusnak tekinthető kutatási területe, ahol sajátos módon már a negyvenes években lényegében ugyanazon problémák jelentek meg — ha nem is ugyanazzal a fogalmi apparátussal felvetve —, mint a matematikai döntéselmélet bizonyos kutatásaiban. Ez a humán motivációk, az igény szint és a teljesítményalakulást meghatározó tényezők vizsgálatának területe. Már *Hoppe* és *Escalona* (1940), de különösen *Lewin*, *Dembo*, *Festinger* és *Sears*, klasszikussá vált tanulmányukban („The level of aspiration”, 1944) a teljesítmény motívumát az eredmény szubjektív valószínűségének és várható érték-

kének függvényében ábrázolták, s a két utóbbi között *inverz* viszonyt állapítottak meg. (Erre az összefüggésre a későbbiekben részletesebben kitérünk.) Mármost a matematikai döntéseméletben ugyancsak nagy szerepet játszik a valószínűség és az érték, s kutatásainak tengelyében olyan számítások kialakítása áll, amelyek segítségével meg lehet határozni, hogy adott stratégia alkalmazásának pozitív vagy negatív eredménye (a stratégia alkalmazásától várható pozitív vagy negatív érték) hogyan függ a körülmények várható alakulásától, a számításba vehető valószínűségi állapotoktól. Itt természetesen objektív értékekről, elsősorban pénzben kifejezhető nyereségről vagy veszteségről és objektív valószínűségekről van szó. Viszont ha azt vizsgáljuk, hogy egy reális döntési helyzetben levő személy (pl. az igényszintvizsgálatokban egy könnyebb vagy nehezebb feladat közötti választás során) hogyan ítéli meg cselekvéseinek lehetséges kimenetelét, milyen valószínűséget tulajdonít a sikernek és a kudarcnak, s milyen értéket tulajdonít egy meghatározott teljesítménynek — akkor felmerülhet a kérdés: *hogyan viszonyul a matematikai eszközökkel élő ideális decicens stratégiaválasztása a naiv kísérleti személy empirikus stratégiaválasztásához?*

E kérdésfeltevés valóban nagy szerepet kapott az ötvenes évek döntésszociológiai vizsgálataiban. E kísérletek lényege az, hogy bizonyos döntési helyzetekben kiszámítják — pl. a Bayes téoréma alapján — az ideális decicens optimális eljárásait, s ezt összehasonlítják a kísérleti személyek által alkalmazott eljárásokkal. Lényegében ilyen típusú vizsgálatokra épül a pszichológiai döntéskutatás egyik jelentős képviselőjének, a lengyel *Kozieleckinek* munkássága (a döntéselőkészítési folyamatok pszichológiai vizsgálatáról szóló értékes könyve most van fordítás alatt) s számos amerikai döntéskutató pszichológus tevékenysége.

Ezekkel az összehasonlító kutatásokkal összefonódva bontakoztak ki a matematikai döntésemélet pszichológiai alkalmazásának legértékesebb törekvései, ti. azok, amelyek a döntéseméletben kialakult matematikai módszereket a döntés pszichológiai folyamatának modellezésére igyekeznek felhasználni. E kutatások, rövid múltjuk ellenére, rendkívül sokrétűek és szerteágazóak. Az alábbiakban csak néhány jellemző irányt és csomópontot szeretnénk körvonalazni.

*

A döntésszociológiai kutatások egyik jellemző iránya az *objektív és szubjektív érték viszonyának* tisztázására irányul. Az objektív és szubjektív érték viszonya főként két vonatkozásban merülhet fel. Az egyik úgy fogalmazható meg, hogy *meghatározott értékskálán elhelyezkedő objektív értéksorokkal hogyan korrelálnak a szubjektív értékskála adatai*, milyen összefüggés állítható fel a kettő között. Pl. az objektív értékskálán 20 Ft értéke feltétlenül a dupláját jelenti 10 Ft értékének. Ugyanakkor egyáltalán nem bizonyos, hogy 20 Ft szubjektív értéke feltétlenül megfelel az objektív értékviszonylat által diktált aránynak. Pl. a pénzzsűkében levő ember számára az *azonnal* kifizetett 10 Ft szubjektív értéke sokszorosan felülmúlhatja a *holnap* kifizetendő 20 Ft értékét. A „jobb ma egy veréb, mint holnap egy tüzök” népi bölcsessége e tétel igazságát ősidők óta bizonyítja.

A döntésszociológiai vizsgálatokban e probléma úgy fogalmazódik meg, hogy milyen viszony állítható fel meghatározott objektív érték és annak az egyén számára való *hasznossága* (utilitása) között. Az e téren végzett vizsgálá-

tok az összefüggéseknek három alaptípusára mutattak rá. Az első esetben *egyenese arányú és közvetlen* megfelelés volt kimutatható az objektív értékskala és az utilitási skála között: vagyis tíz forint szubjektív értéke fele a húsz forinténak és kétszerese az öt forinténak. A második típusú összefüggés esetén a szubjektív érték növekedése *elmarad* az objektív értékskálán bekövetkező változásoktól. Pl. húsz forint utilitása *nem* kétszerese tíz forinténak, hanem *kevesebb*. A harmadik típusú összefüggés esetén az utilitás *gyorsabban* növekszik az objektív értéknél: pl. húsz forint utilitása több, mint kétszerese tíz forint utilitásának. Hogy melyik típusú összefüggés fog érvényesülni, az teljesen a körülményektől, illetve a kísérleti helyzettől függ. Pl. az egyik kísérletben, ahol arról volt szó, hogy a kísérleti személyeknek egy olyan összeg elnyerése volt kilátásba helyezve, amely egy sportmérkőzésre való belépőjegy árával azonos. Ebben az esetben az adott összeg felének szubjektív értéke úgyszólván a nullával volt azonos, de az összeg kétszerese sem jelentett lényeges növekedést az utilitási skálán.

Az ilyen típusú vizsgálatok inkább csak felvetették, mint megoldották azt a pszichológiai és filozófiai szempontból egyaránt lényeges problémát, hogy mi is tulajdonképpen a szubjektív érték kritériuma és hogyan viszonylik a társadalmilag elfogadott értékegységek (jelen esetben az általános egyenérték) arányaiban bekövetkező változásokhoz. Mindenesetre a kísérletek elősegítetik, hogy a társadalmi viszonyok kontextusában vethessük fel azokat a problémákat, amelyek a korábbi pszichológiai kutatásokban alapvetően biológiai-fiziológiai kontextusban merültek fel. Ti. a *szükségletkielégítés tárgyai* attraktivitásának problémáját. A korábbi pszichológiai vizsgálatok is feltárták, hogy ugyanaz a táplálék egészen más hatást fejt ki az éhes és a jóllakott állatra, sőt azt is meg lehetett határozni, hogy pl. milyen erősségű és mennyiségű áramütést hajlandó az éhes állat elviselni meghatározott mennyiségű táplálék megszerzéséért. A szükségletkielégítést biztosító objektumok incentív értéke azonban mindezen kísérletekben kizárólag a szükséglet-keltette drive-ok intenzitásán volt mérhető s a drive intenzitásértékeivel korrelált. A társadalmi viszony keretében konstituálódó utilitási skálákon viszont egy kettős összefüggésrendszer hatása figyelhető meg: az emberi motiváció nemcsak közvetlenül a tárgy vonzóságát változtatja meg (mondjuk növeli bizonyos szükségleti helyzetben), hanem a tárgy megszerzéséhez szükséges *közvetítőeszközök* (a vizsgált esetben a pénz) szubjektív értékét is.

A szubjektív érték döntépszichológiai kutatásának másik érdekes problémája a tárgyak vonatkozásában érvényesülő preferenciák és az ún. indifferenciapontok és -görbék vizsgálata. Itt a vizsgálatok lényege bizonyos egyenértékek keletkezésének és változásának feltárása. *Edgeworth* ez irányú kísérleteinek alapján igen egyszerű példán szemléltethető a szóban forgó probléma. Tegyük fel, hogy valaki jobban szereti a banánt, mint az almát. Ebben az esetben, ha egy banán és egy alma között kell választania, habozás nélkül a banánt preferálja. Valószínűleg ugyanez lesz a helyzet, ha egy banánnal szemben két almát kínálunk. Ellenben, ha pl. két banánt és két almát kínálunk választásra négy banán ellenében, akkor elképzelhető, hogy — ha csak kifejezetten nem utálja az almát — a változatosság kiegyenlíti az alapvető preferenciális különbséget és létrejön egy indifferenciapont, amelyben a választásra kínált kollekciók egyenértékűekké válnak a szubjektum számára — objektív értékük azonosságától vagy különbségétől is függően. Felmerül a kérdés: hogyan lehet az ilyen és hasonló kollekciók két csoportját párhuzamosan

úgy változtatni, hogy az indifferenciapontok összefüggő sorát kapjuk. *Thurstone* végzett ilyen irányú kísérleteket s arra a felismerésre jutott, hogy a görbék alakulásában a Fechner-törvény érvényesül. Az ez irányú vizsgálatok eredményeit elsősorban marketing vonatkozásban, bizonyos áruk és árukollekciók attraktivitásának mérésében próbálták hasznosítani.

A fentebbi vizsgálódások lényegében az ún. *kockázatmentes* döntések tartományában végbemenő folyamatokra utalnak. Kockázatmentesnek nevezhető minden olyan döntés, amelynél ugyan fennáll a szubjektív bizonytalanság a választandó alternatívát illetően, ám egyik választása esetén sem érheti a decidenst számottevő kudarcc. Ugyanez vonatkozhat arra az esetre is, amikor az alternatíva nem tárgypreferenciát jelent, hanem meghatározott *cselekvésmód* preferálását. Banánt vagy almát vásároljak — ez természetesen függ ízléstől és pénzemtől, de akár egyiket, akár másikat veszem meg, lényeges veszteség nem érhet. Az Erzsébet-hídon vagy a Lánchídon át menjek Budára, ez megint csak olyan döntést igényel, amely — hacsak nem vagyok időszűkében — nem hordoz magában különösebb kockázatot. Az élet lényeges döntései azonban — tudjuk — nem ilyenek. S a döntéelméletek pszichológiai alkalmazásában is a hangsúly a kockázatos döntések vizsgálatára tolódik át.

*

A kockázatos döntések alaptípusát a fej vagy írás játékban szokták modellezni. Ebben a játékban kétféleképpen dönthetnek, s választásom kimenetele valószínűségi viszonylatokon alapul. S már e játék legegyszerűbb esetében is megnyilvánul az objektív és szubjektív valószínűség inkorrespondenciájának problémája, mely a pszichológiai döntéskutatásokban oly nagy szerepet játszik. Tegyük fel, hogy kísérleti személyünk „fejre” fogad. Annak, hogy a fej „kijöjjön” az objektív valószínűsége 0,5. Ha az első dobásnál írás jött ki, a naiv kísérleti személyek egy része úgy fogja vélni, hogy a második dobásnál „most már igazán” kijön a fej — pedig a valóságban erről szó sincs.

A kockázatos döntések tehát valószínűségi viszonylatokon alapulnak. A kockázat mértékét a beválás objektív valószínűsége fejezi ki 0,0-tól 1,0-ig. Pl. egy hatoldalú kockával való feldobás játéknál annak az objektív valószínűsége, hogy a kocka pl. a hat ponttal jelzett oldalra esik $1/6$, tehát igen csekély. A hatosra fogadó személy azonban erősen bizakodhat abban, hogy „kijön” a hatos, vagyis a nyereség az objektívnél nagyobb szubjektív valószínűséget tulajdoníthat. Ám ennek az ellentétes esete is előfordulhat, amikor a szubjektív valószínűség alatta marad az objektívnek, pl. a fejre vagy írásra fogadó ember nem 0,5-es valószínűséget tulajdonít a sikernek, hanem annál kisebbet.

A fenti példák az ún. elsőleges kockázat (first-order risk) és a másodlagos kockázat (second-order risk) összefonódására utalnak. Elsőrendű kockázatról beszélünk egyetlen döntés esetén (pl. ha az illető egyszer dobja fel a pénzdarabot), másodlagos kockázatról, ha a kockázatos döntések egy sorozatáról van szó, amelyben meghatározott valószínűségi eloszlások érvényesülnek (függő valószínűségek). Egyetlen döntés esetén statikus döntési helyzetről beszélünk, több egymást követő döntés esetén — amikor az előző döntések eredménye befolyásolja a következő döntés jellegét — dinamikus döntési sorokról van szó.

A kockázatos döntések esetében jelenik meg a várt érték (expected value) fogalma. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a várt érték többféle értelemben is használt fogalom, az itt vizsgált egyszerű döntési helyzetben, ahol a dön-

tés eredménye anyagi nyereségben vagy veszteségben reprezentálódik, a várt érték összegszerűen fejezhető ki az egyes fogadásokban szereplő összegek és valószínűségek szorzatának összeadásával. Az erre szolgáló képlet:

EV (expected value = várt érték) $p_1 S_1 + p_2 S_2 \dots p_n S_n$, ahol is S fejezi ki egy fogadás pénzértékét (a nyereséget vagy veszteséget), p pedig a valószínűségeket, aholis $p_1, p_2 \dots p_n = 1$.

A képletben természetesen objektív értékek és objektív valószínűségek szerepelnek, s a várt értéket maximáló emberi viselkedést kutatók mindjárt a kezdet kezdetén rácszméltek, hogy a valóságos emberi viselkedés jelentékenyen eltér a „homo oeconomicus” matematikai számításokon nyugvó viselkedésmódjaitól. Ezek a megfigyelések ébresztettek kételyeket már az ötvenes évek elején a pszichológusokban *Neumann* és *Morgenstern* nagy művének („Theory of games and economic behavior”, 1944—47) a pszichológiában való igazán gyümölcsöző felhasználhatósága iránt. (Itt került ugyanis kifejtésre — többek között — a várt érték maximálásának matematikai módszere, felhasználva a valószínűség Bernoulliig visszanyúló tradícióit.) Mint *W. Edwards*, a várt érték kutatásának egyik legjobb pszichológiai szakértője némi szkepszissel megjegyzi: „Lehetséges, hogy a valószínűségek, amelyekkel az értékeket szorozzák, nem objektív valószínűségek, másszóval a valószínűség szubjektív jelentőségének a decidens részéről történő megítélése nem feltétlenül felel meg a valószínűségek numerikus értékeinek.” (Edwards 1954.)

A *Neumann—Morgenstern*-féle várt érték számítások problematikájának vizsgálatát folytatta *Friedman* és *Savage*, akiknek munkássága egyébként elsősorban a kifejezetten matematikai döntéelmélet területére esik. Egyik pszichológiai szempontból is érdekes kérdésfeltevésük így szól: hogyan lehet, hogy ugyanaz az ember, aki biztosítást vásárol, vagyis fizet azért, hogy elkerülje a kockázatot, ugyanakkor lottózik is, vagyis fizet azért, hogy kockáztat-hasson? A válasz a vizsgált személyek átlagjövedelméhez való viszonyítás alapján történik: a biztosítási összeg által reprezentált veszteség az azon vásárolt biztonság pozitív értékéhez (a potenciálisan elkerült veszteséghez) képest csekély. Ugyanez a személy azért vesz lottószelvényt, mert annak várt értéke meghaladja a szelvény kifizetésével járó biztos veszteséget. Nem sokkal később *Markovitz* módosította a *Friedman—Savage* hipotézist azzal, hogy a várt érték és veszteség arányát függetlennek ítélte a decidens anyagi helyzetének alakulásától, vagyis azt, hogy ki mennyit hajlandó fizetni egy várt nyereségért vagy egy lehetséges veszteség elkerüléséért — nem elsősorban anyagi helyzete határozza meg.

Ugyancsak a *Neumann—Morgenstern* modell pszichológiai kontrolljára irányultak *Mosteller* és *Nogee* társasjátékokkal folytatott kísérletei, amelyek ugyancsak megerősítették azt a tételt, amelyet *Edwards* így fogalmazott meg: „A választásokat bizonyos fogadási lehetőségek között nemcsak a személyek kezében levő pénzösszegek határozzák meg, hanem az illetők valószínűségi preferenciái is.” Vagyis a valóságos viselkedés korántsem a homo oeconomicus rideg logikájára épül.

E megállapítások ismét a szubjektív valószínűség problematikájára irányították a pszichológiai orientáltságú kutatásokat. E vonatkozásban *Preston* és *Baratta*, valamint *Coombs* és *Milholland* kutatásai tartanak számot különösebb érdeklődésre, akik szubjektív valószínűségi skálák kialakítására s az objektív valószínűségi skálákkal való összehasonlítására törekedtek. Vizsgálódásaik olyan problémákra világítottak rá, amelyekre a későbbiekben még visszatérünk.

Miután nyilvánvalóvá vált, hogy a kockázatos döntési helyzetekben tanúsított valószínűségi emberi magatartást s ezen belül a várt érték maximálását — amely végeredményben a kockázatos helyzetben a kockázattávallás mértékének meghatározója — nem lehet a siker vagy kudarc objektív valószínűségére, a nyerhető vagy veszthető összeg objektív értékére s ezek szorzatára redukálni, felmerült a kockázatos helyzetekben tanúsított magatartás motivációjának problémája, illetve olyan terminusok és összefüggések keresése, amely már nem a homo oeconomicus, hanem a homo socialis magatartásának leírására szolgálhat. Ezt a célt próbálta elérni Edwards SEU modellje. Edwards ebben — főként Ramsey, Savage és Coombs megfontolásaira támaszkodva — a kockázatos helyzetben tanúsított magatartás mértékéül a *szubjektív várt értéket* (subjective expected utility = SEU) veszi. Ez képletszerűen kifejezve

$$SEU = \sum p_i u_i$$

ahol p_i az a szubjektív valószínűség, amely a döntési sorozat i -edik szubjektív valószínűségének az objektív valószínűséghez való viszonyát fejezi ki. A SEU értelmében egy meghatározott viszonyszám van a szubjektív és objektív valószínűség között (pl. a kísérleti személy a 0,5-es objektív valószínűséget szubjektíve 0,4-re vagy 0,6-re értékelheti) s ezt a tapasztalat úgy módosítja, hogy végül a két érték találkozik. A SEU értelmében a nyerési valószínűség és az utilitási érték szorzata határozza meg a decidens motivációját, s a szorzószámok egymástól függetlenek (p és u értéke között nincs törvényszerű összefüggés).

A SEU tipikusan determinisztikus döntési modell, ugyanis arra az alapvető tranzitivitási elvre támaszkodik, hogyha D decidens A iránti preferenciája nagyobb, mint a B iránti és B iránti nagyobb, mint C iránti, akkor A iránti preferenciája is szükségszerűen nagyobb, mint a C iránti. 1959-ben jelent meg Luce könyve („Individual choice of behavior”), amely a stochasztikus döntési modellek kialakítása irányába tesz lépést. Híres első axiómájában kimondja, hogy ha T halmaz tartalmaz egy S részhalmazt, amely viszont egy R részhalmazt tartalmaz, akkor annak a valószínűsége, hogy R -t választjuk T -ből, egyenlő azzal, hogy R -t választjuk S -ből és S -t választjuk T -ből. Részben a Luce-kör kutatásaiból nőttek ki a döntések rendszerelméleti megközelítésére irányuló kísérletek, amelyek egyelőre csak nagyon laza szálakkal kapcsolódnak a döntésszociológiai vizsgálatokhoz.

*

A kockázatos döntések fentebb körvonalazott kutatása lényegében a szerencsejátékok során tanúsított viselkedésmódok modellezésére épült, amelyeknek lényegi jellemzője, hogy *1. a döntés eredményessége vagy kudarcra pénzbeli nyereségben vagy veszteségben fejeződik ki, ebből következően a szubjektív érték lényegében a pénz utilitásával azonos, 2. a nyereség vagy veszteség valószínűségét a decidens képességei kevésbé befolyásolják — döntésének kimenetele alapján a véletlentől függ.* A döntés lényege ebben az esetben elsősorban a valószínűségek becsléséből és a kockázattal való megnyilvánulásából tevődik össze.

E vizsgálatoktól — amelyek erősen magukon viselik a neumann—morgensterni „economical behavior”-konceptió hatását — lényegesen különbözik az a döntésvizsgálati irányzat, amelyet par excellence pszichológiai nevezhetünk, s amely a Lewin iskola kutatásaiból indult ki. E vizsgálatok — mint utaltunk rá — lényegében az igény szint Hoppe által kezdeményezett kutatását fejlesztették tovább. Lewinék 1944-ben már képletszerűen meghatározták

az igényszint alakulását meghatározó „viselkedési erő” (behavioral force) összetevőit. A behavioral force-t Lewinék az igényszint alakulásában lényeges szerepet játszó teljesítménymotiváció kifejeződésének tekintik. Képletük — végső leegyszerűsítésben — a következő:

$$Force = \text{szubjektív valószínűség} \times x = \text{szubjektív érték (valencia)}.$$

Valencián adott tárgy vagy cselekvés negatív vagy pozitív attraktivitását, vonzóságát értjük. A vonzóság mértéke a választások arányából, pontosabban a választások és elutasítások arányából vezethető le. A szubjektív valószínűség a ksz-nek a megszerzés vagy elkerülhetőség lehetőségére vonatkozó elképzelését tükrözi. A két tényező egymással inverz viszonyban áll: az elérhetőség lehetőségének csökkenése (tehát az alacsony szubjektív valószínűség) növeli az adott tárgy vagy cselekvés szubjektív értékét. Vagyis a nehezen megszerezhető dolgok, nehezen elérhető eredmények értékesebbek az ember számára, mint a könnyen elérhetőek. Megfordítva: a könnyűnek tekintett teljesítmények terén jelentkező kudarc sokkal nagyobb negatív valenciát (kudarcélményt) hoz létre, mint a nehéz feladat terén mutatkozó sikertelenség. Az igényszintalakulás lényegében egy döntési sort jelent, amelyben ez az inverz összefüggés úgy jelentkezik, hogy a ksz-ben természetes törekvés él a nehezebb (tehát kisebb valószínűséggel elérhető s ennél fogva szubjektíve értékesebb) teljesítmény elérésére. Ugyanakkor gátolja a kudartól való félelem, s a két hatás eredőjeként kialakul egy meghatározott *feladatvállalási nívó* — tegyük fel egy közepes nehézségi szinten. A siker hatására a vállalási szintben kifejeződő igény-nívó emelkedni, a kudarc hatására csökkenni fog. Bizonyos feltételek között kialakulhat az igényszint tartásának *quasi-szükségletként* való stabilizálódása.

A Lewin iskola e kutatásait fejlesztette tovább *Atkinson*. Konceptiójában a teljesítménymotiváció kockázatos döntési helyzetekben való megnyilvánulásának rendkívül finom elemzésével találkozunk. Kiindulópontja a motiváció meghatározása. Ennek generális képlete:

$$\text{Motiváció} = f(\text{Motívum} \times \text{Elvárás} \times \text{Incentive})$$

ahol a motívum a drive-ok gerjesztettségével azonos, az elvárás (expectancy) a siker kognitív anticipációját, az incentive pedig a cél attraktivitását fejezi ki. Másszóval az elvárás a szubjektív valószínűséggel, az incentive pedig a szubjektív értékkel azonos.

A motiváció két alapvető típusa különböztethető meg: a teljesítményre való motiváltság és a kudarcckerülésre való motiváltság. Ennél fogva:

$$\text{A sikerre való motiváltság} = f(M_s \times P \times I_s)$$

$$\text{A kudarcckerülő motiváció} = f(M_{af} \times P \times I_f)$$

(af = failure avoidance).

A döntés aktusa a két motivációs tendencia összeütközésében nyilvánul meg: „A cselekvés, amely létrejön az alternatívák meghatározott sorából, az lesz, amely számára a rezultáns motiváció a legpozitívabb” — írja. (Atkinson 1957.)

Ábrázoljuk ezt az összeütközést matematikailag. Vegyük az M_s -t, M_{af} -et egyaránt 1-nek s tegyük fel — Lewin nyomán —, hogy P és I inverz viszonyban vannak s összegük egy, vagyis $I = 1 - P$. Az összefüggés mindkét típusú motivációra érvényes, csupán az M_{af} esetében az I — értéket kap. Ábrázoljuk a rezultáns motiváció (a döntések) alakulását a kétféle motiváció összeütközése alapján egy A-tól I-ig terjedő feladatsor esetében.

	A sikerre törekvés motivációja	Kudarckerülés	Rezultáns mot.
	$M = 1 \times P \times 1_s =$	$M = 1 P \times -1_{af} =$	0
A feladat	$1 \times 10 \times 90 = .09$	$1 \times 90 \times -.10 = -.09$	0
B „	$1 \times 20 \times 80 = .16$	$1 \times 80 \times -.20 = -.16$	0
C „	$1 \times 30 \times 70 = .21$	$1 \times 70 \times -.30 = -.21$	0
D „	$1 \times 40 \times 60 = .24$	$1 \times 60 \times -.40 = -.24$	0
E „	$1 \times 50 \times 50 = .25$	$1 \times 50 \times -.50 = -.25$	0
F „	$1 \times 60 \times 40 = .24$	$1 \times 40 \times -.60 = -.24$	0
G „	$1 \times 70 \times 30 = .21$	$1 \times 30 \times -.70 = -.21$	0
H „	$1 \times 80 \times 20 = .16$	$1 \times 20 \times -.80 = -.16$	0
I „	$1 \times 90 \times 10 = .09$	$1 \times 10 \times -.90 = -.09$	0

A fenti ideális esetekben (amikor a motivációs arousalnívót 1-nek vettük, a szubjektív valószínűségeket és a pozitív és negatív valenciákat pedig azonos értékűnek) a rezultáns motiváció minden esetben 0-val lesz azonos, vagyis a sikerre való törekvés és a kudarckerülés tendenciái azonos intenzitásúak s lehetetlenné teszik a pozitív döntést, vagyis egy meghatározott cselekvés preferenciáját. A lényeges kérdés ezután merül fel: mi történik akkor, ha M_s nagyobb, mint M_{af} illetve, ha M_{af} nagyobb, mint M_s ?

Atkinson és munkatársai kísérleteikben mindig előzetesen felmérték a ksz-ek siker-, illetve kudarckerülési orientáltságát egy erre a célra módosított TAT technika segítségével (sok esetben a TAT mellett a TAQ tesztet is használták). Ezután került sor a feladatpreferenciák (döntések) vizsgálatára, amely rendkívül érdekes következtetésre vezetett. Azt tapasztalták ugyanis, hogy azok a ksz-ek, akiknél a sikerre törekvés motivációja nagyobb volt, mint a kudarckerülési tendencia általában, a közepes nehézségű feladatokat (a 0,50 körüli valószínűségi tartományba esőket) preferálták következetesen, ezzel szemben azok, akiknél a kudarckerülési tendencia dominált vagy a nagyon könnyű (0,7–8-as tartományba eső), vagy a nagyon nehéz (0,20–30-os tartományba eső) feladatokat preferálták... Az utóbbi paradox tény magyarázata az, hogy a nagyon nehéz feladatok esetén a kudarc könnyebben elviselhető, mint a közepes nehézségi szinten. A magas M_s motiváció esetén a siker, ill. a kudarc általában a klasszikus igényszintalakulási törvényt követi (ismételt siker után emelkedik, ismételt kudarc nyomán csökken az igényszint), viszont a magas M_{af} motiváció esetén itt is paradox jelenségek mutatkozhatnak (pl. egy nehéz feladat sikere fokozhatja a ksz kudarcától való félelmét, viszont sorozatos kudarcok növelhetik kockázatvállalási kedvét).

Atkinson és munkatársai vizsgálataikat széles körben kiterjesztették, egyrészt a perzisztencia vizsgálatára, másrészt a két típusú motiváció különféle élethelyzetekben történő érvényesülésére (foglalkozásválasztás, gazdasági mobilitás stb.). Végül egy újszerű személyiségtypológia alapjainak körvonalázására is sor került (a feladat-orientált, sikerre törő, és az anxiozus, kudarckerülő személyiség jellemző sajátosságainak leírására). E problémák vizsgálata témánk keretein kívül esik, a számunkra pillanatnyilag legérdekesebb kérdés a kockázatos döntések két leginkább vizsgált csoportjának, a szerencsejáték típusú döntések és a feladatvállalási, ill. elutasítási (teljesítménymotivációs jellegű) döntések modellezésében mutatózó eltérések okának feltárása.

Ezen eltérések egyikét az Atkinson-kör egyik legtehetségesebb tagja, *Feather* egyik, a pszichológiai döntéselmélet fejlődésében nagy jelentőségű tanulmányában fogalmazza meg. (Subjective probability and decision under uncertainty; „Psychological Review”, 1959, 66.) Feather összehasonlítja *Tolman*, *Rotter*, *Lewin*, *Atkinson* és *Edwards* motivációleíró modelljeit elsősorban abból a szempontból, hogy mint viszonylik azokban egymáshoz a szubjektív valószínűség és a szubjektív érték (valencia, utilitás). Felteszi a kérdést: mi az oka, hogy Edwards SEU modelljében a p és az u értékei függetlenek, Lewinnél és Atkinsonnál pedig inverz viszonyban vannak egymással? (A Tolman- és Rotter-féle egyenletekre vonatkozó problémákkal mint nem-specifikusan döntépszichológiai jellegűekkel itt nem foglalkozunk.)

A kérdés eldöntése céljából rendkívül szellemes kísérleteket végzett, amelyeknek egyik eredménye az volt, hogy kiderült: *amennyiben egy feladat attraktivitása szabadon érvényesül*, akkor az inverz összefüggés érvényesül (vagyis a nehezebb a vonzóbb), *amennyiben kényszerített választásról* (constrained choice) van szó, az inverzitás csökken, sőt megszűnhet — a könnyebb feladatok választása kerül előtérbe. Másrészt: amennyiben a siker elsősorban az egyén ügyességétől látszik függeni, az inverz összefüggés érvényesül inkább, amennyiben viszont a siker a véletlen (chance) alakulásától látszik függeni, az inverzitás megszűnik. Nő az inverzitás a feladatjellegű és csökken a játékjellegű helyzetekben.

E vizsgálatok lényegében választ adnak a SEU modell és az Atkinson modell különbségére — ugyanakkor meg kell állapítani, hogy Feather elemzése nem terjedt ki egy sor lényeges különbségre; mindenekelőtt teljesen átsiklik a value és az utilitás különbségének problémáján, amely pedig a SEU és az Atkinson modell alapján végzett kísérletekből világosan kitűnik. Erre a nemcsak döntés-, de általános értékelméleti problémára a későbbiekben még visszatérünk. Nem tudta megoldani továbbá a szubjektív és objektív valószínűség viszonyának Preston és Baratta által is feszegetett problémáját — amelyre a továbbiakban ugyancsak visszatérünk.

A teljesítménymotiváció vizsgálatára épülő döntépszichológiai vizsgálatok mégis a legtermékenyebbek közé tartoznak az e téren folyó kutatások közt. Itt nyilvánul meg ugyanis az a törekvés, hogy a döntést tágabban értelmezzék, mint a nyeres és vesztes lehetőségének mérlegelésén alapuló *fogadási aktust* — s mint a teljesítményalakító emberi aktivitás egyik regulátorát fogják fel, másrészt e kutatások bekapcsolták a döntépszichológiai elemzés körébe a motiváció problémáját —, amelyre a SEU modell még csak nagyon közvetetten s egyoldalúan utal.

*

A döntéselmélet pszichológiai alkalmazásának következő s szinte csak napjainkban bontakozó iránya a *pszichológiai heurisztika* keretében fejti ki hatását. A heurisztikai jellegű pszichológiai kutatások abban térnek el a szokásos pszichológiai vizsgálatától, hogy a pszichológiai tények kutatását erősen alárendelik bizonyos optimális gondolkodási és cselekvési stratégiák kialakítása céljainak. A heurisztikában a hangsúly az eredményes gondolkodási, problémamegoldási és döntési módszerek kialakítása lehetőségeinek feltárásán van s e módszerek algoritmizálásán s ezáltal taníthatóvá tételén. Magától értetődik, hogy az e téren működő kutatók (pl. a szovjet *Puskin*, *Tyhimorov* vagy a

magyar Kürthy J.) figyelme erőteljesen a játékelmélet felé terelődik, s az abban kialakított stratégiák (pl. a minimax, maximin, kevert stb. stratégiák) kísérleti feltételek közti érvényesülésének és érvényesíthetőségének kutatására irányul. E vizsgálatok jelentősége főleg perspektivikusan igen jelentős, kifejezetten döntéssz pszichológiai aspektusból azonban néhány fenntartást kell velük kapcsolatban tenni.

Mindenekelőtt e vizsgálatok alapvetően a problémamegoldás folyamatának feltárására irányulnak (pl. az optimális gondolkodási stratégiák kialakítására), s amennyiben döntésekkel foglalkoznak, a döntést majdnem kizárólag a problémamegoldási folyamat egyik fázisáról a másikra való áttérés mozzanataként értelmezik. Ez természetesen adott feltételek és kutatási célok mellett teljesen létjogosult, ám nem hagyható figyelmen kívül az a részben a pszichológiai intellektualizmus, részben a praktícizmus irányából fenyegető lehetőség, hogy a döntéskutatás feloldódik részben a problémamegoldási folyamat, részben a tanulási processzus vizsgálatában. Lényegében korábban is ez történt: a hagyományos pszichológiai irodalomból is számos döntéslélektani problémát áshatunk elő a gondolkodási és tanulási problémák mélyrétegébe ágyazottan.

A másik kérdés, amit a heurisztikába ágyazott döntéskutatások felvetnek, a motiváció elhanyagolásának veszélye. Óvakodnunk kell attól, hogy miközben teljesen jogosan vizsgáljuk az optimális döntések stratégiai problémáit, s ennek során egy sor információelméleti és algoritmizálási problémát vetünk fel — háttérbe szoruljon a döntések motivációját biztosító szükségletek, törekvések, célok vizsgálata. Ennek figyelembevétele nélkül a pszichológiai döntésselméletnek a kvantitatív döntésselmélethez való közelítése azzal a veszéllyel járhat, hogy éppen a pszichológiai tartalmat szorítjuk háttérbe. Vegyük példaként az értékorientációknak a döntési kritériumként történő megnyilvánulását. A játékelmélet stratégiai kizárólag a „pay-off”-ot, a kifizetések minimalizálásának, ill. maximalizálásának kritériumait tartják szem előtt (economic behavior). Az ilyen stratégiák teljes joggal alkalmazhatók pl. zéró kimenetelű játékokban az optimális viselkedési eljárások kialakításához s az ilyen játékok modelljére épülő problémahelyzetekben alkalmazandó megoldásmódok kidolgozásában, de teljesen alkalmatlanok a legegyszerűbb *erkölcsi döntés* megmagyarázására is. S erre éppen a teljesítménymotivációs kísérletekben derül fény, amelyek rávilágítanak olyan problémákra, mint pl. a szociális indítékokból származó preferenciák gyakran háttérbe szorítják az utilitási elv érvényesülését. (Pl. amikor a ksz hajlandó anyagi áldozatot hozni bizonyos teljesítmény elérésért, amelyet értékorientációjánál fogva nagyra becsül.) Mindez, kerülőúton, ismét visszavezet a value és az utilitás viszonyának döntésselméletileg még korántsem megoldott problémájához.

*

A döntésselmélet heurisztikai alkalmazása mellett meg kell említeni azokat az információelméleti alkalmazásokat is, amelyek elsősorban a műszaki pszichológia területén kerülnek gyakorlati felhasználásra, de bizonyos hatással vannak a pszichofizikai kutatásra is. E kutatások, amelyek részben a *Michigan Egyetemen*, részben a *Massachusetts Institute of Technologyban* folynak s főként *Tanner*, *Sweets* és munkatársaik munkásságában öltenek testet, legfőbb eredményüknek az ún. signal detectiós elmélet kialakítását tekintik. Ennek középontjában az ún. valószínűségi arány (likelihood ratio) áll, amely akkor érvényesül, amikor a ksz-nek olyan ingerszituációkat exponálunk, amelyekben

zaj és zaj plusz jel felváltva szerepel meghatározott programot követő expozíciósorokban. A ksz-nek igennel kell felelnie, ha a zaj plusz jel jelenlétét detektálja és nemmel, ha csupán zajt vél észlelni. (A zaj lehet természetesen vizuális zaj is.) Az igen—nem válaszok arányát az ingerhelyzet mellett befolyásolják a ksz valószínűségi preferenciái, vagyis hogy az expozíciót megelőzően milyen valószínűséget tulajdonít annak, hogy az expozíció csak zajt vagy zajt plusz jelet fog tartalmazni. A hibás valószínűségi becslések az ún. „fals alarmokban” nyilvánulnak meg, mikor a ksz becslésére hagyatkozva inadekvát módon jelez.

A másik fontos fogalom az ún. operációs karakterisztika, amely a korrekt és hamis válaszok megoszlásának matrix szerű ábrázolásából kiszámíthatóvá teszi a standard deviációkat, amely az ún. ideális observer és a reális ksz dektekciós magatartása között mutatkozik.

E kutatások pszichofizikai alkalmazása egyrészt a küszöbmérésekben (Tanner), másrészt a reakcióidővizsgálatokban történik elsősorban. Az utóbbi vezet át a műszaki pszichológiai alkalmazásokhoz, amelyeknek egyik fontos döntéseméleti problémája az ún. döntési idő meghatározása különböző információ-tartalmú szenzoros jelzésekre adott válaszoknál. Itt az egyik legfontosabb összefüggésre a Hick-törvény mutat rá, amely szerint a szenzomotor reakcióknál a reakció latenciájának centrális fázisa arányosan növekszik a jel információ-tartalmának növelésével.

*

A fentebbiekben körvonalazott, sok vonatkozásban csak jelzésszerűen érintett pszichológiai döntésvizsgálatok talán képet adnak a kísérletezésnek arról a széles spektrumáról, amelyen a különböző típusú, irányú, célkitűzésű kezdeményezések elhelyezkednek. Valamennyinek közös vonása, hogy a matematikai döntésemélet fogalomkészletét a humán döntési helyzetekre és proceszuszokra alkalmazza, s ezáltal a modellezésnek lehetőségét kialakítja a döntési szituációk és a döntési folyamatban érvényesülő viselkedés vonatkozásában.

E kutatások jelentősége aligha tagadható, ugyanakkor éppen a továbbhaladás feltételeinek megteremtése, különösen pedig egy következetes döntéspszichológiai koncepció kialakítása érdekében nem hallgathatók el azok a súlyos ellentmondások, sok esetben konfúziók sem, amelyek ezekben a törekvésekben kimutathatók. A következőkben ezekre szeretnénk röviden rámutatni.

1. Alapvető zavarosság mutatkozik a döntéspszichológiai vizsgálatok két alapfogalmának, a szubjektív értéknek és a szubjektív valószínűségnek értelmezésében. Vegyük először az érték problémáját. A kutatók egy részénél az objektív és szubjektív érték viszonya meghatározott pénzösszeg névleges értéke és „utilitása” közötti viszonyra redukálódik. Lényegében ez a felfogás érvényesül a szerencsejátékok modelljére épülő döntésvizsgálatok utilitásértelmezésében. Csak hogy teljességgel lehetetlen a preferenciális választások alapján egyértelmű összefüggéssort megállapítani meghatározott összeg névértéke és „utilitása” között, mivel azt egy sor tényező határozza meg, a megszerzés valószínűségétől kezdve a szubjektum aktuális helyzetéig, szükségleti állapotainak alakulásáig. Ebből azután az a teljesen megoldatlan probléma következik, hogy *u* milyen függőségi viszonyban van egyrészt a pénz névleges értékével, másrészt a szubjektum aktuális motiváltságával.

A másik, talán még súlyosabb megoldatlan probléma az utilitás és a *valencia* (valencia) viszonya, amely a szerencsejáték és a teljesítménymotiváció típusú kísérletek összehasonlításánál jelenik meg s amelyre fentebb már utaltunk. *Feather* és mások teljesen érthetetlen módon lényegében azonosnak fogják fel és a szubjektív érték fogalmával írják le az utilitást és a valenciát egyaránt. Holott teljesen nyilvánvaló, hogy merőben különböző dolog egy lehetséges nyeresi összeg szubjektív értéke (utilitása) és egy elérhető teljesítmény attraktivitása (valenciája). A kettő különbségének, sőt relatív ellentmondásának érzékeltetésére konstruáljuk meg a következő gondolati kísérletet: tegyük fel, hogy van egy céltáblánk, amelynek *A* körébe igen nehéz, *B* körébe pedig igen könnyű beletalálni. Állítsuk elő azt a paradox helyzetet, hogy az *A* kör eltalálását igen kicsiny, a *B* kör eltalálását pedig igen magas összeggel jutalmazzuk. Ebben az esetben *A* találat utilitása igen kicsi, ellenben valenciája nagy, *B* találatnak pedig kicsiny a valenciája és nagy utilitása van. S talán az életben nem találunk számtalan olyan helyzetet, amikor a *valencia* és az utilitás mérteke egymással ellentétes viszonyban van?

Ugyanakkor az utilitás és a *valencia* különbözőségét és relatív ellentétét nem lehet az anyagi és erkölcsi érték banális megkülönböztetésére redukálni. Véleményünk szerint itt olyan problémáról van szó, amelynek valóságos megoldására csak egy kiforrott marxista általános értékelmélet vállalkozhat. E tanulmányban csak hipotézisszerűen fogalmazhatunk: véleményünk szerint a *valencia* fogalmában azok a preferenciarendszerek fejeződnek ki, amelyek a specifikus emberi alaptervekenység és alapviszony, a termelőtevékenység és a társadalmi viszony keretében konstituálódnak. A nehezebb teljesítmény értékesebbként való tételezése az emberi tevékenység teleológikus szerkezetéből s ennek a szerkezetnek abból a sajátosságából következik, hogy az ember a célt az adott feltételek között optimálisnak nevezhető teljesítmények formájában objektiválja s az optimumhoz közeleső teljesítménynek magasabb értéket tulajdonít, mint az attól távolabbinak. Az érték kritériuma tehát egy bizonyos „optimum-közelség” s az értékelést kifejező preferenciaskálák az optimumközelség fokát fejezik ki az individuális teljesítmény vonatkozásában. A tárgyi vonatkozásban megjelenő *valencia* (meghatározott tárgy attraktivitása) ugyancsak a tárgyi tevékenység és a személyi viszony keretében konstituálódik részben mint a tevékenység feltétele, részben annak eredménye, részben pedig mint a személyi viszony objektívációs formája. (Egy tárgy pl. azért lehet szubjektíve értékes, mert valamit csinálni lehet vele, vagy mert egy tevékenység eredményességét magas fokon fejezi ki, vagy pedig mert valakihez fűződő viszony kifejezője.)

Az utilitás viszont csak a *valencia* egy részleges megnyilvánulása, amely egyrészt azt fejezi ki, hogy milyen tárgyi valenciák iránti preferenciák élnek az emberben (mire, ill. mennyire van szüksége bizonyos javakból, ill. milyen javak attraktívak számára), másrészt pedig azt, hogy azok milyen egyenértékviszony révén szerezhetők meg. Végül kifejezi azt az árutermelő társadalomban jelentkező tényt, hogy az általános egyenértékből való részesedés aránya legalábbis bizonyos fokig a személyiség értékmérője is. (Hangsúlyozni kell, hogy a fentebbiek nem az utilitásra általában, hanem a pénznek döntési helyzetekben mért utilitására vonatkoznak.)

Nem kevésbé problematikus a szubjektív valószínűség fogalmának alkalmazása a döntéelméleti kutatásokban. E nehézségekre legvilágosabban maga Edwards mutat rá: „Az objektív valószínűségi skála 0 és 1 között húzódik. A szub-

jektív valószínűségi skáláról ugyanezt mondhatjuk-e? Ha nem, akkor igen különböző szubjektív valószínűségeknek kell megfelelni a 0 és 1 közti objektív valószínűségeknek (hacsak nem használunk valamiféle transzformációs eljárást, amelynek segítségével végtelen szubjektív valószínűségek hozhatók összefüggésbe az objektív valószínűségekkel, ami nem látszik elképzelhetőnek)." Végeredményben a kísérletek során vagy az történik, hogy megpróbálják kiszámítani, hogy a ksz-ek valószínűségi becslése hogy aránylik az objektív valószínűséghez — s nagyon kérdéses, hogy ezek a becslések a valóságos szubjektív valószínűséget fejezik ki —, vagy annak az eljárásnak az eredményét, amelynek révén a ksz fogalmat igyekszik alkotni magának az objektív valószínűségről, vagy egyszerűen azonosítják az objektív valószínűséget a szubjektívvel, vagy igen közvetett módon próbálnak kevésbé megbízható következtetéseket levonni a ksz választásai alapján a szubjektív valószínűségről. Ám mindig problematikus marad, hogy az, amit szubjektív valószínűségként ítélnék meg, valójában a ksz biztonságának vagy bizonytalanságának mértéke-e? Feather utal rá, hogy a szerencsejáték típusú kísérleteknél inkább bizonytalanságról, mint valószínűségről kell beszelnünk, de vajon nem ugyanerről van szó pl. a kudarcokból magatartás esetén a teljesítménymotivációs kísérletekben is? Nagyon lehetséges, hogy a beállítottságtól függően a szubjektív valószínűség egyes esetekben a biztonság, más esetekben a bizonytalanság fokmérője. E kérdések mindeddig, úgy látszik, kisiklanak a rafinált matematikai elemzések hálójából s megnyugtató megoldásuk csak egy, a jelenleginél következetesebb és egyértelműbb döntésszociológiai alapkoncepció kidolgozásától várható.

2. A döntésselméleti vizsgálatok másik szembevetendő hiányossága a döntési folyamat szerkezetének jellemzésében mutatkozó bizonytalanság és ellentmondásosság. Legtöbb vizsgálat (főként szerencsejáték típusú) megelégszik a döntési szituáció leírásával, a döntési alternatívák, a valószínűség és az utilitás alakulásának elemzésével. Ezekben általában a *helyzet* és sokkal kevésbé a *viselkedés* paramétereinek feltárásáról van szó. A „fekete doboz” elve itt teljes mértékben érvényesül: igen bonyolult matematikai elemzések vizsgálják a kiinduló (választási) helyzet és a választás révén *módosult* helyzet viszonyát, de a döntésben levő ember megnyilvánulásairól — nem is beszélve azok pszichofiziológiai determinációjáról — igen keveset tudhatunk meg.

Sokkal többet mondanak ebből a szempontból a teljesítménymotivációs vizsgálatokhoz fűződő döntésszociológiai elemzések. Már maga az a tény, hogy a döntés jellegét a motiváció típusának és intenzitásának függvényében vizsgáljuk, jól mutatja a pszichológiai elemzés igényének érvényesülését. Garai László joggal mutat rá Atkinsonnak — a XVIII. Nemzetközi Pszichológiai Kongresszuson tartott, kutatásait summázó — előadását bírálva — „Ugyanakkor adós maradt Atkinson előadása olyan fontos kérdések megválaszolásával, sőt felvetésével is, hogy mitől függ az általa felfedezett tényleg alapvető két emberi motívum (ti. a sikerorientáltság és a kudarcok elkerülése — M. M.) egyikének vagy másikának dominanciája; milyen környezeti és belső tényezők hatására fejlődhetnek ki olyan személyeknél, akiknél a kudarc elkerülésére való törekvés dominál, teljesítmény elérésére való törekvés és viszont; átalakítható-e alapvetően az egyik fajta motívum által uralt személyiség olyanná, akinél az ellenkező motívum dominál stb.” („A pszichológia új útjai”, 252.)

E kérdések megválaszolásában roppant fontos szerepet játszhat maguknak a döntési folyamatoknak a személyiségre gyakorolt hatásait elemző kutatás. (Pl. a siker- és kudarcélmények személyiségformáló hatásának vizsgálata, az

aktuális igényszintalakuláson túlmenően a beállítottság formálódásának kutatása, a frustrációt követő agresszív, regresszív vagy fixációs tendenciák elemzése stb.)

3. Ez utóbbi problémák átvezetnek a döntés *funkciójának*, a viselkedés pszichikus regulációjában betöltött szerepének ugyancsak mindeddig meglehetősen tisztázatlan kérdéséhez. A döntés eddig kialakított funkcionális modelljei rendszerint a döntésnek egy-egy meghatározott tevékenységforma keretében betöltött funkcióját körvonalazzák. (Pl. hogy mi a döntés funkciója a vezetésben, az ember—gép rendszer szabályozásában, a szignál-detekcióban stb.) De mindeddig nélkülözünk egy olyan átfogó modellt, amely legalább megkísérelné a különböző tevékenységi formák és szintek keretében történő döntések közös és lényeges jegyeinek megragadása alapján megválaszolni az olyan alapvető kérdéseket, hogy pl. milyen összefüggés áll fenn a döntési és a választási reakciók között általában, miben különbözik a döntés a szimpla választástól, kritériuma-e a döntésnek a tudatosság, egyáltalán a döntés az informatív vagy a regulatív történéssorok keretében értelmezhető, vagy mindkét típusú pszichológiai történéssor részt vesz a döntési aktus konstituálásában stb. Mindezen kérdésekre csak akkor kaphatunk megnyugtató választ, ha a pszichológiai döntéskutatás túl tudja haladni a matematikai döntésemélet pszichológiai alkalmazásának szintjét, ha úgy képes a matematikai modellezési lehetőségeket felhasználni, hogy azok a pszichológiai elméletnek e területen történő elmélyítésére legyenek felhasználhatók. A pszichológiai elméletalkotásnak magába kell fogadnia a matematikai döntésemélet által nyújtott modellezési lehetőségeket, de éppen felhasználásukkal túl is kell haladnia a jelenlegi szintet, ahol még nem lehet beszélni tulajdonképpeni *pszichológiai* döntésemletről. S ehhez nem csupán a matematikai döntésemélet fejlődésére van szükség, hanem a pszichológiai elméletalkotási lehetőségek koncentráltabb alkalmazására is. Az alábbiakban egy olyan döntéspanpszichológiai koncepció elemeinek körvonalazására teszünk kísérletet, amely megpróbálja a *pszichikum fejlődésére és a személyiségdinamika alaptendenciáira* vonatkozó elméleti eredményeket a szóban forgó problémakörre alkalmazni.

II

Ha abból a meglehetősen plauzibilisnek látszó álláspontból indulunk ki, hogy a döntés a viselkedésszabályozás egyik speciális mechanizmusa, akkor mindenekeelőtt az a kérdés merül fel, hol, mikor, milyen típusú szituációkban és kölcsönhatási módoknál jön létre ez a típusú viselkedésszabályozás s miben rejlik specifikuma?

E kérdésre első megközelítésben azt válaszolhatnánk, hogy *a döntés olyan helyzetekben válik a viselkedésszabályozás mechanizmusává, amikor az egyént érő jelek, információk nem határozzák meg teljes egyértelműséggel a reagálás egy lehetséges módját*. Ilyenkor az egyén szubjektív állapotát illetően bizonytalanságról, az inger—reakció viszonylatot illetően pedig valószínűségi helyzetről szoktunk beszélni. Ebből következően nem beszélhetünk döntésről pl. egy feltétlen reflex-folyamat esetén, amikor a feltétlen inger (a jel) egyértelműen meghatározza a válasz természetét. De nem beszélhetünk döntésről pl. akkor sem, ha két olyan jel van adva, amelyek közül a reciprok gátlás törvénye foly-

tán egy időben csak az egyikre jellemző reakció valósulhat meg s az egyén belső *készítetései* (drives) egyértelműen az egyik jelnek megfelelő viselkedési programot aktivizálnak. Ezek nyilvánvaló esetek. De vajon beszélhetünk-e döntésről akkor, ha pl. az egyén számára két viselkedésprogram realizálására van lehetőség az aktuális jelviszonyok (ingerkonstelláció) közepette, s mindkettő realizálására hatnak belső készitetések, viszont a kettő közül egy időben csak az egyik megvalósítható?

Elemezzük ezt a helyzetet egy igen egyszerű állatkísérleten. Vegyünk egy kiéhezett patkányt s alakítsunk ki olyan kísérleti feltételeket, amelyben csak úgy juthat táplálékhoz, ha áthalad egy elektromos árammal telített rácson. A táplálék látása a közelítő, a rács látása pedig a kerülő jellegű viselkedés számára jelzés. Az éhség a közelítés irányába, a fájdalomtól való félelem pedig az áramütéstől való óvakodásra készíteti. Döntési helyzet ez? Látszólag kétségtelenül az. Két ellentétes készitetés, két lehetséges viselkedésminta (program) — s csak egy realizálási lehetőség. Ám éppen a realizálási lehetőség behatóbb elemzése mutatja meg, hogy valójában itt nincs döntésről szó. Ha ugyanis a patkány kellőképpen ki van éhezve, akkor a szervezete és környezete közötti egyensúlynak, a homeosztázis fenntartásának, egyszerűen szólva az életbenmaradásnak egyetlen lehetséges módja az, ha a táplálkozást biztosító program lebonyolítását realizálja — vagyis vállalja az áramütés fájdalmát. Ha viszont nem túlságosan éhes, akkor — megint csak a homeosztázis fenntartása érdekében — a fájdalomkeltő hatástól való óvakodás tendenciája kerekedik felül s az ennek megfelelő viselkedési programot realizálja. Vagyis az történik, hogy a homeosztázis elve által szabályozott környezet—szervezet viszonyban a domináns viselkedést az egymás ellenében ható készitetések *intenzitáskülönbsége* határozza meg úgyszólván automatikusan, az intenzívebb szükségleti állapot által kiváltott cselekvési készitetés válik „magától” domináns motívummá, s determinálja a reakció kimenetelét. (Egyes kutatók, pl. *Washburn*, *McDougall* megkísérelték a „döntési helyzetet” úgy kiélezní, hogy az elviselhetetlenségig fokozták az áramütés erősségét — ez esetben a patkány „nem vállalja” a fájdalom elviselését, nem halad át a rácson. Ám itt sincs szó szubjektív értelemben vett választásról: egészen egyszerűen a homeosztázis fenntartása kívánja meg az állattól, hogy elkerülje az azonnali, súlyos károsodást okozó fájdalomingert s „vállalja” a továbbéhezést, amely ugyan végső soron szintén pusztuláshoz vezet, de az adott helyzetben mégis lehetőséget biztosít egy bizonyos tartamú „survival”-ra. Hasonló jelenségeket tapasztaltak *Pavlov* laboratóriumában is, amikor áramütést használtak fel a táplálék jelzőingereként. Az áramütés intenzitásának egy bizonyos, a homeosztázis szempontjából kritikus érték fölé emelése után az állat már nem nyálelválasztással, hanem védekező mozgásokkal reagált. Mindez egyértelműen interpretálható a biokibernetika fogalomrendszerében.)

Ugyanez a példa minden további nélkül alkalmazható emberi viszonyokra is. Nincs semmi különös abban, ha egy kiéhezett ember áramütést vagy bármely más fájdalom elviselését vállalja a jóllakás feltételeként. Ám nyilvánvalóan csak kényszerhelyzetben vállalkozik erre s a kényszer határozza meg cselekvését, a kényszernek való engedésben pedig a homeosztázis fenntartásának belső szükségessége érvényesül — nem pedig valamiféle, a szervezet—környezet viszonyt szabályozó drive-ok erőviszonyain túlmutató specifikus választási aktus.

Vegyünk mármost szemügyre egy más, *szociálpszichológiai* kísérletet, amelyet *Moede* végzett még a század elején s amely látszatra hasonlít a fenti kí-

sérletekhez. Itt a ksz-ek versengtek abban, hogy ki milyen erősségű áramutést képes elviselni. A versengés helyzete jelentősen lecsökkentette a fájdalomküszöböt — s ezt a tényt Allport később a „szociális facilitáció” elvében általánosította. (Meg kell jegyezni, hogy Marx a szociális facilitáció tényét már jóval korábban felismerte, amikor az „életerő sajátos fokozódásáról” beszél az együttműködés hatékonysági tényezőinek vizsgálatakor. Marx: „A tőke” I, 306.) Noha Moede rendkívül primitív példán demonstrálta a szociális facilitációt, s mi is csak a külsődleges ingerhelyzetnek a korábban interpretált kísérleti helyzetekkel való hasonlósága miatt választottuk ezt a kísérletet kiinduló példaként — jól látható, hogy itt merőben más valamiről van szó, mint a korábbi helyzetekben. *A fájdalom vállalásának itt semmi köze nincs a szervezet — környezet viszony stabilitása fenntartásához, hanem egy egészen más tendenciát, mégpedig az egyén és a versenytársként szereplő másik személy vagy személyek kapcsolatában jelentkező sikerre törekvést, a teljesítménymotiváció jelenlétét reprezentálja.* A fájdalom vállalása itt *teljesítményként* jelentkezik, amelynek elérése az *egyénnek kedvező helyzetet biztosít az aktuális személyi viszonyok rendszerében.* Mégpedig nem egy adott helyzet fenntartását, hanem annak folyamatos *optimalizálását* szolgálja — amely a sikerélményben és megbecsültség fokozódásában nyilvánul meg. Az egyén személyi viszonyok rendszerében való helyzetének optimalizálására irányuló teljesítménymotivációnak egészen más a szükségleti alapja, mint a homeosztázist biztosító késztetéseknek. Teljesen egyetérthetünk Garai Lászlóval — akinek személyiségdinamikai koncepciójára támaszkodva próbáljuk a továbbiakban döntépszichológiai megfontolásainkat továbbszózni —, amikor kijelenti: „*Úgy látszik, hogy az embernél a teljesítménymotívum kifejezésével az egész motivációs-érzelmi szféra szerkezete átstrukturálódik.*” („A pszichológia új útjai”, Gondolat 1967, 254.) Ennek az átstrukturálódásnak vizsgálatára azonban a Moede-féle kísérleti szituáció nagyon kevésbé alkalmas, ugyanis a fájdalomvállalás tulajdonképpen *nem teljesítmény* — csupán az utólagos elismerés avathatja azzá. A tulajdonképpeni teljesítmény nem valaminek az *elszenvedésében* nyilvánul meg, nem *alkalmazkodásszerű* aktusokban konstituálódik, hanem az *aktivitás szférájában.* Épp ezért a teljesítménymotiváció természetére és törvényszerűségeire elsősorban a Lewin-féle igényszintvizsgáló kísérletek vethetnek fényt, amelyekben a ksz vállalhat vagy visszautasíthat bizonyos feladatokat, s ezáltal a szó szoros értelmében vett szubjektív választásokon alapuló döntéseket hajt végre.

A fentiekből tehát az következik, hogy 1. A külsődleges választási helyzetek nem jelentenek feltétlenül szubjektív értelemben vett választást is, 2. A szubjektív értelemben vett választást implikáló szituáció nem értelmezhető a homeosztázist fenntartó drive-ok intenzitásvizonyaiból kibontakozó „domináns motívum” elve alapján, 3. A szubjektív választást magában rejtő szituációk a Garai László által „személyi viszonyoknak” nevezett referenciarendszerben konstituálódnak, s e referenciarendszer dinamikájának alaptendenciája nem a stabilitás fenntartása, hanem az optimalizálás irányában történő mozgás, 4. A szubjektív értelemben vett választás a teljesítménymotiváció közvetítésével valósul meg.

Miért kapcsoljuk ilyen szorosan a szubjektív választást a teljesítménymotivációhoz? Ez a kérdés behatóbb vizsgálatot igényel, mert a válaszkeresés során új megvilágításban jelenik meg az inger—reakció viszonylat probabilisztikus jellegének problémája, amelynek oly nagy szerepe van a döntésekben. Azokban a szituációkban, amelyekben csupán külsődleges értelemben lehet beszélni

választásról s a reakció jellegét a „domináns motívum” határozza meg, a homeosztázis elve szerint (nevezzük ezután ezeket *quasi-döntési helyzeteknek*) beszélhetünk ugyan *bizonytalanságról*, de nem beszélhetünk *valószínűségi becslésről*. Az áramütés és táplálék „alternatívája” közé helyezett állat hezitációja félreérthetetlenül kifejez egy átmeneti bizonytalanságot (amely arra a periódusra terjed ki, amíg a domináns motívum „legátolja” a vele ellentéteset), de semmi okunk nincs feltételezni, hogy az állat magatartásában valamilye valószínűségi becslések szerepet játszanának, éspedig nemcsak azért, mert az állati pszichikumot nem tartjuk alkalmasnak ilyen teljesítményre, hanem mert maga a szituáció valójában *nem ilyen jellegű*. Ezekben a helyzetekben akárhány alternatíva létezhet, lényegében a biológiai kényszer eleve meghatározza a választást. Az igazi választási helyzetre az jellemző, hogy a vállalási lehetőségeknek egy olyan sora alakul ki, amely egy bizonyos optimumhoz való viszonyt fejez ki, azt közelítő, illetve attól távolodó sorrendiség alapján. (Pl. egy céltáblán a középpont jelzi az optimumot, a koncentrikus körök rendszere pedig az optimumhoz egyre közeledő, ill. attól egyre távolodó teljesítési lehetőségek sorát.) A teljesítménymotiváció az optimumhoz való minél nagyobb fokú közelítést írja elő — mivel ez jelenti a legnagyobb sikert, a legjobb teljesítményt s ennek a révén a *legjobb* értékelést a személyi viszony adott referenciarendszerében. Ám az optimumhoz legközelebbi teljesítmény elérése a legkevésbé *valószínű*, ez a legnehezebb, a legtrikább. Vagyis itt fenyeget leginkább a kudarc veszélye, a *vesztés* lehetősége, amely negatív értékelést von maga után a személyi viszony referenciarendszerében. Vagyis létrejön a nyeres és vesztes lehetőségeinek egymáshoz-viszonyítása, a valószínűségi viszonylatok becslésének művelete. Vagyis a probabilitás számbavételén is alapuló választás. Azért mondjuk, hogy *is*, mert a választási aktust a probabilitás mellett a teljesítmény *értéke* is meghatározza. Az érték pedig megint a társadalmi tevékenység és társadalmi viszony kontextusában jön létre és fejt ki hatását.

A döntés tehát probabilsztikus szituációkban létrejövő választás meghatározott *teljesítési lehetőségek* között. Ennek mozgatója a teljesítménymotiváció, illetve ennek negatív komponense, a kudarcból való félelem — e motiváció bázisa azonban nem közvetlenül a biológiai szükségletek köre, hanem egy interiorizált *értékrendszer*, amely végeredményben azt fejezi ki, hogy az adott társadalmi környezet által létrehozott személyi viszonyok referenciarendszerében milyen teljesítmény milyen elismerést eredményez s milyen kudarc mekkora „leértékelést” von maga után. *Vagyis az a sajátos összefüggés áll fenn, hogy az optimálishoz közeli teljesítmény az egyén helyzetét a személyi viszony referenciarendszerében is az optimumhoz közelíti — az optimálistól távoli teljesítmény az egyén helyzetét is „dezoptimalizálja”.*

Ez az összefüggés ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy a döntés pszichológiai problematikája sokkal mélyebben kapcsolódik alapvető személyiségdinamikai tendenciákhoz, mint azt a felületes szemlélet evidensnek látja, s hogy egyszerűen lehetetlen a döntés lényegéhez eljutni egy megfelelő személyiségdinamikai *almodell hiányában*. Garai László kutatásai — amelyek lényegében a Vigotszkij-iskola, különösen *Leontyevnek* a pszichikus fejlődésre vonatkozó koncepciója alapján bontakoztak ki s azt fejlesztik tovább egy specifikus irányban — alkalmasak arra, hogy egy *átfogó döntépszichológiai modell keretét szolgáljanak*. (Garai László: „Személyiségdinamika és társadalmi lét”, Bp. Akadémiai Kiadó 1969.) E személyiségdinamikai modell centrális eleme a specifikus emberi alapszükséglet, amely a specifikus emberi alaptevékenység (a tárgyi tevékeny-

ség és a tevékenység tárgyának egysége) és a specifikus emberi alapviszony (társadalmi viszony, személyi viszony) szükségleteit integrálja a *programcsere* alapszükségletében. (Garai, 173.) *Mármost végső elemzésben a döntés nem más, mint a programcsere előkészítésének pszichikus mechanizmusa a probabilisztikus szituációkban, s ez a legáltalánosabb „legvégsőig absztrahált” lényege, „alapjellege” kapcsolja a döntést elszakíthatatlanul a specifikus emberi alapszükséglethez s teszi annak egyik sajátos megnyilvánulásmódjává.*

A programcsere és a döntés lényegi kapcsolata különösen a játékelméleti döntésmoделlek keretében válik nyilvánvalóvá. A partnerek stratégiai választásaikban és stratégiai realizálásaikban meghatározott programokat „építenek be” egymás viselkedésébe — a nyereség lényegében az ellenfél programjának felismerését, „ellenprogram” kialakítását, koalíciós játékok esetén az együtt játszóknak programgyezetését feltételezi. Ez azonban a programcsere-nek csak egyik specifikus, mondhatni látványos megnyilvánulása a probabilisztikus helyzetekben történő teljesítménymotivált választási aktusokat integráló viselkedésszabályozásban. A programcsere teljes lényegét hadd világítsuk meg Garai szavaival: „A filogenezis negyedik szintjén, az embernél az anyagcsere, az energiacsere és az információcsere után a programcsere is bekerül a pszichikus vezérlés és szabályozás hatáskörébe: a tevékenység itt már viszonylag önálló jelleggel irányul bizonyos tárgyak szerkezeti vagy működési programjának lényeges megváltoztatására (termelés), illetve magának a tevékenység programjának megváltoztatására a tárgy működésének mércéje szerint (elsajátítás); a viszony lehetővé teszi az individuumnak, hogy benne helyét változtatva saját személyiségét alakítsa, illetőleg magának a viszonynak a szerkezeti programját lényeges módon megváltoztassa (forradalmi mozgalom). Ezen a fokon olyan alapszükséglet alakul ki, amelynek dinamikai struktúrája ennek a tevékenységnek — ennek a viszonynak — a struktúrája szerint alakul: az érvényes programtól eltérő program jelenléte a közvetlen környezetben az előbbinek az utóbbi szerinti átépítésére késztet, az idegen program ismertté válása pedig gátló hatást gyakorol; ha a távolabbi környezetből hiányzik valamilyen tényező egy új program kibontásához, ez a büntetéssel analóg feszültséget kelt, amely a probléma mibenlétének felismerésekor oldódik.” (Garai, 172—173.)

A fentiekből nyilvánvalóan kitűnik, hogy a programcsere a probabilisztikus szituációk különböző típusait is magában foglalja. Még nyilvánvalóbbá válik ha a tárgyi tevékenység négy mozzanatára vonatkozó fejtegetéseket olvassuk. (Vö. Garai, 178—187.) Itt az eszközsajátítás folyamatának elemzése során Garai utal rá, hogy a személyiség „miközben utánozza a mintát, kialakíthatja a maga egyéni változatait . . .”, amely nyilvánvalóan választási aktusok keretében történik.

A döntésnek a programcsere folyamatába való beépülése a teljesítménymotiváció és annak alapját képező értékorientációk közvetítésével történik. Nyilvánvaló, hogy a tárgyak szerkezeti vagy működési programjainak elsajátítása és megváltoztatása különböző értékelési skálákon elhelyezhető teljesítmények keretében történik, amelyek mindegyikéhez a várható siker vagy kudarc probabilitási értékei rendelkeznek s az egyén ezek számbavételét is kénytelen beiktatni viselkedésszabályozási rendszerébe, „vállalásokat tesz” s teljesítései befolyásolják helyzetét a személyi viszony referenciarendszerében. Más kérdés persze, hogy ezek a „vállalások” mennyire tudatosak, illetve mennyire történnek a tudat megkerülésével. S itt feltétlenül figyelembe kell

venni a „megideologizálás” néhány tipikus, döntési szituációkban jelentkező formáját: mindenekelőtt azt a jelenséget, amikor quasi-döntési helyzeteket valóságos döntéseként tüntet fel az ember önmaga előtt, vagyis olyan helyzeteket, amikor tipikusan alkalmazkodó jellegű (homeosztatisztikus tendenciájú) reakciókat tudatos választási aktusokként tüntet fel maga előtt.

*

A fentebb vázolt elméleti összefüggésekből levonható következtetések alkalmasnak látszanak egyrészt bizonyos, a döntépszichológiában vitatott problémák megoldásához való felhasználásra, másrészt kiindulópontot jelenthetnek egy olyan átfogó döntéstipológia kidolgozása irányában, amely magában foglalhatná a döntések különböző fajtáinak rendszerezését. Az alábbiakban kísérletet teszünk egy ilyen vitatott probléma, nevezetesen az igény szint-alakulás során vizsgált teljesítményválasztáson alapuló, valamint a szerencsejáték helyzetekben vizsgált döntések közötti különbség értelmezésére.

A probléma lényege — mint az *Feather* fentebb érintett tanulmánya világosan megfogalmazza — abban rejlik, hogy míg a *Lewin* és *Atkinson* által vizsgált teljesítménymotivációra épülő döntési helyzetekben a meghatározott teljesítmény szubjektív értéke (valenciája) és a teljesítmény elérhetőségének könnyű vagy nehéz fokát kifejező szubjektív valószínűség között fordított viszony mutatható ki (tehát annál nagyobb a teljesítmény értéke, minél nehezebben érhető el) — addig a szerencsejáték helyzetekben a valószínűség és az elnyerhető összeg szubjektív értéke között ez az összefüggés nem érvényesül, vagyis itt a nyeresz valószínűségének csökkenésével arányosan kell növelni az elnyerhető összeget, hogy a *decidens* ksz „vállalási kedvét” fenntarthassuk.

Feather fentebb részletesebben ismertetett megoldási kísérletei között különösen érdekes az a részmegállapítása, amely szerint az inverz összefüggés olyan helyzetekben érvényesül, ahol a ksz a döntés kimenetelét elsősorban saját képességeinek és tapasztalatainak tulajdoníthatja, az egyenes összefüggés pedig ott, ahol a döntés kimenetele alapvetően a véletlen szerencsétől függ. Hozzáteszi, hogy ez utóbbi esetben inkább bizonytalanságról, mint valószínűségről kell beszélnünk — kivéve, ha a ksz az esélyek becslését magát is olyan ügyességi feladatnak tekinti, amelyben a teljesítménymotiváció hatása ismét érvényesül.

Feather felismerésére és fentebb vázolt gondolatmenetünkre támaszkodva feltesszük a kérdést: vajon a tisztán véletlentől függő kimenetek esetén beszélhetünk-e egyáltalán döntési helyzetről, nem pedig a quasi-döntések egy sajátos típusával állunk szemben? Mégpedig az előzőleg vizsgált quasi-döntések inverz esetével! Ugyanis a fentebb tanulmányozott quasi-döntési szituációkban arról volt szó, hogy a külsődleges választási helyzetben a drive-ok intenzitásvizonyai határozták meg az aktualizálódó viselkedést determináló „domináns motívumot”. A véletlentől függő kimenetel esetén megint csak egy külsődleges választási helyzet keletkezik, csakhogy ennek külsődlegessége éppen abban rejlik, hogy nincs egy valóságos valószínűségi preferencialétezőség, amely a nyereség és veszteség lehetőségeinek mérlegelése alapján kialakíthat egy választási motivációs struktúrát. Vagyis ebben az esetben azért válik a döntés quasi-döntéssé, mert a választás determinálója merőben esetleges tényező lesz. Ennek a helyzetnek tipikus esete a fej vagy írás játék: az, hogy a *decidens* fejre vagy írásra szavaz, teljesen „találomra” történhet csak, vagy annak alapján, hogy melyik oldal „szimpatikusabb” számára. (Más a helyzet

ismételt dobások esetén, ahol a játékos kialakíthat bizonyos stratégiákat, amelyeket a játékelmélet matrixai írnak le.) Ugyanakkor e quasi-döntések a specifikus emberi alapszükséglet fiktív kielégítésének egyik lehetséges módjává válhatnak. (Vö. Garai, 203.)

E döntések quasi-jellegének feltárásában fontos szerepet játszhat a valószínűség és az utilitás viszonyának elemzése. A teljesítménymotivációra épülő döntéseknél a valószínűség és az érték egymáshoz való viszonyának alakulása úgy történik, hogy ha pl. $p = 0,50$, akkor $v = 0,50$, ha $p = 0,40$, akkor $v = 0,60$ és így tovább ($p =$ valószínűség, $v =$ valencia). A szerencsejáték helyzetben viszont, ha a $p = 0,50$ -dal és itt a nyerési lehetőség öt forint, akkor a valószínűségnek $0,40$ -ra való csökkenése esetében legalább hat forintra kell emelni a nyerési lehetőséget, hogy érdemes legyen folytatni a játékot. Vagyis az öt forintnak a $0,50$ -os valószínűségi helyzetben megnyilvánuló utilitása csökkent a valószínűség csökkenésének függvényében s ahhoz, hogy az eredeti utilitási nívót tartani tudjuk, egy forinttal emelni kell a nyerési lehetőséget. Másszóval öt forint utilitása $0,40$ -os valószínűségi szinten csak négy forinttal azonos. A nyerési lehetőség növelése tehát csak *stabilizálja az utilitást*, ezen keresztül pedig a decidenst a döntési szituációban való helyzetét, egyfajta sajátos homeosztázist hozva létre. Ezzel szemben a teljesítménymotiváción alapuló döntésekben a probabilitás és a valencia inverz viszonya *mobilizálja a szituációt, optimális vállalatásokra serkentve a decidenst*. Ebből következően olyan helyzetekben, ahol a nyereség vagy kudarc esélyei a véletlentől függenek, a magasabb kockázatszint vállalást csak folytonosan növekedő nyerési lehetőségek nyújtásával lehet biztosítani — viszont ahol a siker vagy a kudarc lehetősége a képesség, ill. tapasztalat függvényeként jelenik meg, ott a magasabb teljesítmény vállalása mint az *önkifejtés módja* nyilvánul meg. Végül soron a szerencsejáték szituációban az elidegenedés viszonyai között végbemenő döntési processzus rekonstrukciójáról van szó — ellenben a teljesítménymotivált döntési helyzetben legalábbis potenciálisan egy humanizált döntési szféra kibontakozásának lehetőségei ragadhatók meg.

III

Visszatérve a döntési folyamat pszichológiai mechanizmusának problematikájára, induljunk ki abból az általános érvényű tételből, melyet Kardos Lajos így fogalmaz meg: „A pszichikus jelenség az a láncszem az organikus történések láncolatában, amelynél az átváltás az információról a regulációra közvetlenül végbemegy.” (Kardos Lajos: Kibernetika és pszichológia; „Magyar Pszichológiai Szemle”, 21. 513—529.) A döntés ennek az „átváltásnak” az a speciális formája, amelynél 1. a programcserét lebonyolító tevékenység „beindítása” egy viszonylagos információhiány mellett történik, 2. amikor az információhiány szülte bizonytalansági állapotot a cselekvés kimenetelére vonatkozó valószínűségi becslések (szubjektív valószínűség) kompenzálják, 3. erre természetesen akkor van szükség, amikor a külső vagy belső körülmények nem teszik lehetővé a teljes biztonságot nyújtó információbázis kialakítását a cselekvés megindítását megelőzően, 4. mivel az információszerző folyamatnak a teljes biztonság kialakulásáig történő „megnyújtása” — amennyiben ez egyáltalán lehetséges — kérdésessé tenné a cselekvés pozitív kimenetelében rejlő „várható érték” biztosítását, a cselekvés eredményét.

Ha mármost e négy, a szituációt és a szituációban cselekvésre „kényszerülő”

szubjektumot a maga specialitásában körülíró tényezőt tovább próbáljuk redukálni, akkor kizárólag a szubjektum aspektusából két tényezőt különböztethetünk meg végül is, amely magában foglalja a döntés specifikus „belső mechanizmusának” lényegét. E két tényező: 1. a szubjektum *attitűdje*, amely lényegében a motivációs struktúrának a döntésre való *beállását* fejezi ki, azt az *aktivitást*, amely nélkülözhetetlen a cselekvés lehetséges kimeneteleihez kapcsolható valószínűségek becsléséhez és a cselekvési alternatívák közti választáshoz, 2. a szubjektumnak az az *informáltsági szintje*, amely nélkülözhetetlen a valószínűségi becslésekhez, de nem elégséges a teljes bizonyosság állapotának létrejöttéhez. (Természetesen ez korántsem jelent valamiféle, a *pszichikus jelenségek vonatkozásában megvalósítható „végső bontást”* — ha egyáltalán lehet ilyenről beszélni —, hiszen az attitűd is, az informáltsági szint is mint *pszichikus jelenségek* komplex jellegűek — a *döntés* folyamatához viszonyítva azonban mindenesetre olyan tényezőknek tekinthetők, amelyek legalábbis bá-zisszerepet játszhatnak e folyamatban.)

A következő kérdés az, hogy a döntés a programcserét realizáló tevékenységszabályozás milyen „szintjein” jelentkezik. Teljesen nyilvánvaló, hogy az attitűd és az informáltsági nivå nagyon különböző területeken realizálódhat cselekvésszabályozó döntésekben. S ezzel eljutunk a döntések „típusainak” problémájához. Magától értetődően teljesen más típusú döntés az, amelyet pl. egy járművezető végez egy kritikus közlekedési szituációban, vagy amelyet egy pedagógus tesz, ha valamelyik tanítványának a közösséghez való viszonyában felmerülő problémáját kívánja megoldani, vagy amit egy orvos hajt végre egy kezelési mód megállapításánál. Merőben formális és a pszichológia számára használhatatlan lenne azonban, ha a döntéseket pl. foglalkozási ágak szerint próbálnánk csoportosítani, vagy akár olyan típusokba sorolni, mint pl. jogi, gazdasági, orvosi stb. döntések. Ilyen megkülönböztetéseknek általános döntéselméleti szempontból egy-egy specifikus döntési szféra körülhatárolása szempontjából lehet ugyan jelentősége — pszichológiai szempontból azonban más kritériumokat kell keresnünk.

A megoldást, úgy véljük, az általános kerettényezőül választott programcserefogalom kontextusában leheljük meg. Ha a programcserét mint a specifikus emberi alapszükséglet kifejeződését tekintjük, s annak fő realizálódási irányait vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy az egyrészt a termelőtevékenység *tárgyi szférájának* irányában, másrészt a társadalmi viszonyok *személyi szférájának* irányában realizálódik, mégpedig úgy, hogy a tárgyi szféra irányában történő kibontakozást a személyi szféra közvetíti, a személyi viszonyok irányában történő kibontakozást pedig a tárgyi tevékenység. A tárgyak szerkezeti vagy működési programjának átalakítása (pl. a technikai fejlesztés) éppúgy elképzelhetetlen a személyi viszonyok síkján lezajló programcsere nélkül, mint fordítva. Mégis, bizonyos esetekben a programcsere *közvetlenül* a tárgyi tevékenység szférájában zajlik s a személyi viszony csak mintegy „háttérként” funkcionál, más esetekben a programcsere közvetlenül a személyi viszonyban realizálódik s a tárgyi tevékenység szolgál „háttérként”.

A döntések viszonylatában is két alapvető szférát kell megkülönböztetni: azokat a döntéseket, amelyek közvetlenül a tárgyi tevékenység valamely aspektusára irányulnak — pl. a termelés szférájában konstituálódó döntések, mondjuk egy technikai rendszer vezérlése — s amelyhez a személyi viszonyok — mondjuk a dolgozók, vezetők és beosztottak személyi viszonyai — csak mintegy „háttérként” szolgálnak, és azokat a döntéseket, amelyek közvetlenül

a személyi viszonyok valamely aspektusára irányulnak — pl. egy termelő közösség belső problémáinak megoldására — s amelyekhez a tárgyi tevékenységek — pl. az adott termelő közösség által irányított technikai, technológiai folyamatok — csak mintegy „háttérként” szolgálnak, hangsúlyozva a háttér igen fontos közvetítő s olykor kifejezetten determináló szerepét.

E két típus azonban rögtön megkettőződik, ha figyelembe vesszük, hogy mindkét szférában meg kell különböztetnünk a döntésvégrehajtás módját, amelyben szintén vagy a tárgyi, vagy a személyi viszony mozzanata dominálhat. Pl. egy tárgyi feladat megoldható közvetlen tárgyi tevékenységen keresztül, vagy segítőtárs segítségülhívásával — pl. az ún. egyszemélyi vezetési döntések gyakorlatilag legtöbbször testületi segédlet közbeiktatását igénylik, viszont pl. egy személyzeti vezető által megfogalmazott testületi döntés gyakran a tárgyi körülmények determináló hatását fejezi ki módjában is.

A fentebb körülírt négy típus tulajdonképpen a *teljes döntési szféra horizontális tagolódását reprezentálja*. E döntési típusok egymás mellett, egymással párhuzamosan, s egymással gyakran összefonódva funkcionálnak. Felmerül a kérdés: beszélhetünk-e a döntési szféra *vertikális tagolódásáról* is, vagyis *különböző szintű* döntési típusokról, amelyek részint bonyolultságukat, részint a szabályozásban betöltött „rangjukat” illetően különböznek egymástól?

E kérdésekre választ keresve vizsgáljuk meg, hogy a döntési szituációra jellemző viszonylagos információhiány s az ebből származó választási problematika milyen lehetséges szinteken nyilvánulhat meg.

1. Mindenekelőtt megnyilvánulhat elemi szenzoros szinten. Ebben az esetben az alapvető probléma a *zaj* és az *információt hordozó jel* valószínűségi alapon történő megkülönböztetése, s ennek alapján valamely cselekvési stratégia kialakítása. A döntés itt alapvetően a detekció síkjáról indul ki: pl. amikor a gépkocsivezető felfigyel egy gyanús zörejre, igyekszik azt „kiszűrni” a gép zajából s eldönteni, mi okozhatja a zajt s mit tegyen az adott helyzetben. Hasonló helyzetben van pl. a beteg mellkasából származó zörejekre figyelő orvos, amikor igyekszik kiszűrni a kórtünetként felfogható hangot. Természetesen a szenzoros diszkrimináció itt csak a döntési folyamat kiindulópontja, amelyhez a perceptív, mnémikus és kognitív folyamatok bonyolult rendszere csatlakozhat.

2. Kiindulhat azonban a döntési folyamat a perceptív szintről is. Ebben az esetben két információt hordozó jel felfogása a döntési folyamat kiindulópontja, amelyhez kétfajta cselekvési program kapcsolódhat. Ilyen szituáció állhat elő pl., ha egyidejűleg két hiba jelentkezik egy szerkezetben s azt kell eldönteni, hogy melyik korrigálását preferáljuk. De ilyen szituációról van szó pl. a klasszikus teljesítménymotivációs döntési helyzetekben is, amikor két különböző nehézségű feladatot implikáló információt hordozó jelzés vagy jelzéssor van adva (pl. egy céltábla különböző átmérőjű célkörökkel). Míg az első típusnál a jel—zaj viszonylat detektálása alapján *egy célravezető cselekvésmódot kell meghatározni* (vagyis lényegében a „mit tegyek” vonatkozásában kell dönteni), addig a második típusnál legalább *két* lehetséges cselekvés között kell az egyik mellett döntenem (vagyis lényegében a „melyiket tegyem” vonatkozásában kell döntenem).

3. De kiindulhat a döntési folyamat kognitív szintről is. Az ilyen döntések legtöbbször egy már folyamatban levő problémamegoldási tevékenységben jelentkeznek a *továbbhaladás feltételeként*. Eljutottam pl. egy részeredményhez s el kell döntenem, hogy illesszem azt be a problémamegoldás láncolatába,

meg kell határoznom az adott részeredmény *jelentését*, „operatív értékét”, lehetséges felhasználásmódját. A döntés alapkérdése itt leginkább a „hogyan tegyem” kérdésével azonosítható.

4. S végül kiindulhat a döntési folyamat *erkölcsi szintről* is. Itt legtöbbször két különböző motivációs szférából érkező késztetés összeütközéséről, két különböző értékrendbe tartozó cselekvési lehetőség közti választásról van szó. Dolgozzak vagy pihenjek az adott pillanatban, elmeneküljek a veszély elől, vagy szembeszálljak vele, a magam hasznát részesítem-e előnyben a közösség kára árán is, vagy sem? Az ilyen helyzetekben a döntés feltétele a lehetséges cselekvés szubjektív *értelmének tisztázása*, annak feltárása, mit rejt magában az adott cselekvés *közvetlen tartalmában adott jelentésén túlmenően*, hogyan illeszkedik élettevékenységem egészébe, ellentmond-e céljaimnak, eszményeimnek, vagy összhangban van-e azokkal? A döntés alapkérdése itt a „miért teszem” kérdésével azonosítható leginkább.

Természetesen a döntések e négy vertikális szintje korántsem jelent abszolút elhatárolást. Helyesebben: előfordulhat, hogy egyazon döntés magában foglalja mind a négy szintet, vagy „végigfut” e szintek mindegyikén. Pl. még az olyan merőben „technikai” jellegű döntés, mint a járművezetőé, egy kritikus közlekedési situációban is „átfuthat” a szenzoros szintről a kognitív szintre s adott esetben erkölcsi tartalmat nyerhet — egészen az önfeláldozás fokáig jutva.

A másik fontos kérdés: A vertikális szinten jelentkező döntési típusok mindegyike megjelenhet a horizontális szféra minden egyes szektorában. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert első pillantásra a szenzoros, perceptív, kognitív síkról kiinduló döntési folyamatok kifejezetten a tárgyi tevékenység kontextusába ágyazottnak tűnnek, s a személyi viszony mintha csak háttérként szerepelne. Valójában ezek a döntések is vonatkozhatnak *közvetlenül* személyi viszonyokra is. Lássunk néhány jellemző példát.

A szenzoros szintről kiinduló, zaj—jel viszonylatra épülő döntés jellemző esete pl., amikor az anya a csecsemő sírása alapján eldönti, hogy az éhséget, fájdalmat jelez, vagy pedig csak az elalvás előtti nyugtalanság „zajszerű” megnyilvánulása. Vagy: a házastárs szeszélyes, „idegeskedő” magatartása lehet egy múló hangulat „zajszerű” megnyilvánulása, amely időlegesen rontja a kommunikáció nivóját, de lehet egy lappangó konfliktus jelzése is. A probléma eldöntése s főként az adekvát reagálás kialakítása nagymértékben befolyásolhatja az anya—gyermek vagy a házastársi viszony további alakulását.

A szenzoros szintről induló döntések másik példája, amikor a szülő tudomást szerez arról, hogy gyermeke többször egymás után rossz jegyet kapott egy tantárgyból. Az ok lehet a gyermek túlterheltsége, de lehet az is, hogy nem megfelelő társaságba keveredett, vagy pedig valami merőben szubjektív ok gátolja az eredményes tanulásban. Az ok feltárása nyomán többféle „stratégia” közt kell választani: a terhelés csökkentése, a rossz társaságból való kiemelés, a belső konfliktushelyzet feltárása és feloldása. A szülő—gyermek viszony itt nagymértékben a „mit tegyek?” kérdésre adott helyes válaszon alapuló döntésen múlik.

A perceptív szintről kiinduló döntés egyik, hasonló példakörből választott esete, amikor a szülő azt tapasztalja, hogy a gyermeke két területen, pl. matematikában és zenében árul el tehetséget, viszont a kettőt egyazon intenzitással művelni nem tanácsos az energiák szétforgácsolódásának, illetve a túlterhelés veszélye miatt. Melyik irányba orientáljuk a gyermeket, illetve hogyan egyeztessük össze a sokoldalúságot a domináns tehetség előnyben részesíté-

sének törekvésével? A szülőnek itt részben magának kell döntenie nevelési stratégiáját illetően, részben a gyermek döntéseinek megalapozását kell elősegítenie.

A személyi viszony keretében kibontakozó kognitív döntésekre ugyanezen példa továbbszövése révén utalhatunk, olyan esetet idézve fel, amikor a szülő és gyermeke, vagy a mester és tanítványa közösen, mintegy együttes problémamegoldási folyamatban alakítanak ki egy olyan élettervet, amely a tanítvány számára lehetővé teszi a különböző irányú törekvések viszonylag legjobb összehangolását, a domináns célkitűzés körülhatárolását és a divergáló törekvések összeütközéseinek olyan „kihordását”, amely nem idézi elő a személyiség önmagával való meghasonlását, fejlődési irányának megtörését.

Az erkölcsi döntésekre, úgy hisszük, nem szükséges külön példát felhozni a személyi viszony szférájából, hiszen az ebben a szférában konstituálódó döntések mindegyike magában hordoz bizonyos erkölcsi vonatkozásokat s a „tisztá formában megnyilvánuló” erkölcsi döntések jó része éppen e szférában jön létre. Itt inkább a tárgyi tevékenységnek mint háttérnek szerepére szeretnénk a figyelmet felhívni, amely még a látszólag legintimebb személyi kapcsolatok keretében lejátszódó erkölcsi döntési folyamatokban is fontos szerepet játszik olykor közvetlenül, olykor rendkívül áttételes formában. Pl. egy válásban közvetlenül szerepet játszhat az egyik fél érdektelensége a másik tevékenysége iránt, de még gyakoribb, amikor a két fél értékorientációiban mutatkozó különbségek — amelyek csak közvetve vezethetők vissza pl. a munkamegosztásban elfoglalt partikuláris helyzetükre, vagy esetleg éppen szüleik különböző osztályhelyzetére — igen bonyolult transzformációkon keresztül válnak érzelmi ellentétek forrásává.

*

Az érzelmi ellentétek problémáját érintve joggal merülhet fel az a kérdés, miért nem érintettük a döntési folyamat emocionális és akarati oldalát, amelynek jelentősége nyilvánvaló. Azért, mert az érzelmi és akarati tényező eleve benne rejlik minden döntési aktusban mint a döntési folyamat alapelemét alkotó attitűd szerves része. Az érzelmi és akarati faktorok — mint az attitűdöt meghatározó motiváció mozzanatai — éppúgy közrehatnak a zaj—jel viszonyra épülő „egyszerű” döntésekben, mint a legbonyolultabb erkölcsi döntésekben. A technikai berendezés zavartalan működéséért felelős operátor zaj—jel diszkriminációra irányuló detekcióját éppoly intenzív érzelmi akarati feszültség, aktivitás jellemezheti, mint a bonyolult elméleti probléma megoldásán töprengő tudós elméleti döntéshozatalát, vagy az erkölcsi dilemmát átélő ember magatartását. Érzelmi-akarati aktivitás nélkül éppúgy nem képzelhető el döntés, mint ahogy eleve lehetetlen a döntéshozatal teljes információhiány vagy a teljes bizonyosságot implikáló információstruktúra esetén. A döntés entrópia-redukáló funkciója — amely ismét a Garai László által kifejtett személyiségdinamikai tendenciákkal való szoros kapcsolatára utal — épp azáltal valósul meg, hogy az emocionális-akarati feszültség és a viszonylagos információhiány együttesen olyan történést hoz létre, amely épp azáltal állítja helyre magasabb szinten a tárgyi és személyi viszonyokat integráló rendszer egyensúlyi állapotát, hogy *előzőleg felborítja azt*, s ezáltal éri el új „rend” létrejöttét, a rendszer negentrópiájának növekedését. Ily módon kapcsolódik be a döntés pszichomechanizmusa a negentrópia növelésének abba a folyamatába, amely az életfolyamatok egyik lényegi jellemzője.

(A koncepciónk szempontjából kiemelkedő fontosságú munkák bibliográfiai adatait a szövegben belüli utalások tartalmazzák; az itt felsorolt művek a tanulmány szélesebben vett orientációs bázisául szolgálnak.)

- J. W. ATKINSON: Motivational determinants of risk-taking behavior, *Psychological Review*, 1957, 64.
- J. W. ATKINSON: The achievement motive and recall of interrupted and completed tasks, *J. exp. Psychol.* 1953, 46.
- J. W. ATKINSON—J. R. BASTIAN—R. W. EARL—G. H. LITWIN: The achievement motive, goal-setting and probability preferences, *J. abnorm. soc. Psychol.* 1960, 60.
- J. W. ATKINSON—D. CARTWRIGHT: Some neglected variables in contemporary conceptions of decision and performance, *Psychol. Reports* 1964, 14.
- K. J. ARROW: Social choice and individual values, New York, Wiley 1951.
- K. J. ARROW: Alternative approaches to the theory of choice in risk-taking situation, *Econometrica* 1951, 19.
- S. E. ASCH: *Social Psychology*, New York, Prentice-Hall 1952.
- D. BERNOULLI: *Specimen theoriae novae de mensura sortis, Commentarii academiae scientiarum imperiales Metropolitanae* (translated by L. Sommer, *Econometrica* 1954, 22.).
- I. BROSS: *Design for decision*, New York, MacMillan 1953.
- C. H. COOMBS—J. E. MILHOLLAND: Testing the „rationality” of an individuals decision making under uncertainty, *Psychometrika* (hivatkozik rá W. Edwards: *The theory of decision making*, *Psychol. Bull.*, 1954. vol. 51. no. 4.).
- Decision making, edited by Ward Edwards and Amos Tverski, *Penguin modern Psychology* (évszám nélkül).
- F. Y. EDGEWORTH: *Mathematical Psychics*, London, Kegan Paul 1881.
- H. C. DALE: Subjective probability, gambling and intelligence, *Nature*, 1958, vol. 181.
- H. C. DALE: A priori probabilities in gambling, *Nature*, 1959, vol. 183.
- W. EDWARDS: Behavioral decision theory, *Ann. Rev. Psychology*, 1961, 12.
- W. EDWARDS: The prediction of decisions among bets, *J. Exp. Psychol.* 1955, 50.
- W. EDWARDS: Utility, subjective probability, their interaction, and variance preferences, *J. Conflict Resolution* 1962, 6.
- N. T. FEATHER: Subjective probability and decision under uncertainty, *Psychological Rew.*, 1959, 66.
- N. T. FEATHER: Success probability and choice behavior, *J. Exp. Psychol.* 1959, 58.
- M. FRIEDMAN—L. J. SAVAGE: The utility analysis of choices involving risk, *J. polit. Econ.* 1958, 56.
- L. FESTINGER: A theoretical interpretation of shifts in level of aspiration; *Psychological Rew.* 1942, 49.
- C. L. HULL: *Principles of Behavior*, New York, D. Appleton-Century 1943.
- R. C. JEFFREY: *The logic of decision*, New York, McGraw-Hill 1965.
- A. N. LEONTYEV: A pszichikum fejlődésének problémái, *Bp. Kossuth* 1964.
- B. F. LOMOV: *Ember és technika*, Bp. Akadémiai 1969.
- KÜRTI JARMILA: A heurisztikus tevékenység pszichológiai vizsgálatáról. A pszichológia módszerei, *Pszichológiai tanulmányok II*, Bp. Akadémiai 1970.
- F. MOSTELLER—P. NOGEE: An experimental measurement of utility, *J. polit. Econ.* 1951, 59.
- M. G. PRESTON—P. BARATTA: An experimental study of the action-value of an uncertain outcome *Amer. J. Psychol.* 1948, 61.
- W. MOEDE: *Experimentelle Massenpsychologie*, Lipcse 1920.
- RÓKUSFALVY PÁL: Teljesítmény-motiváció és döntés, A pszichológia módszerei, *Pszichológiai tanulmányok II*, Bp. Akadémiai 1970.
- RÓKUSFALVY PÁL: Igényszint és affektivitás, *Magyar Pszichológiai Szemle*, 1968/4.
- H. D. SCHMIDT: *Leistungschance, Erfolgserwartung und Entscheidung*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1966.
- Sz. L. RUBINSTEIN: Gondolkodáslélektani vizsgálatok, *Bp. Gondolat* 1960.

Szép számmal vannak közhasználatú fogalmak, amelyekről mindenkinek határozott elképzelése van. De csak elképzelése, s így e fogalmak többnyire homályosak. Amint megpróbáljuk őket tartalmilag elemezni, az „elképzelésanyag” kicsúszik kezeink közül. Ilyen fogalmakat mégis magabiztosan használunk: közlünk velük — anélkül, hogy figyelembe vennénk bizonytalan jellegüket. Közéjük tartozik a *közösség* fogalma is. Nyugodtan használjuk, megvan róla elképzelésünk, mégis nehéz megmondani, mi a közösség, mit értünk e fogalmon. Azt jelentené ez, hogy az e fogalomra vonatkozó ismeretünk értéktelen lenne — vagy éppen ködösítő? Egyáltalán nem: e fogalom tartalmának megállapítására éppen a szó közhasználatának elemzése lehet az egyik módszerünk. Mégpedig azért, mert homályossága mögött mégis valamiféle konszenzus húzódik meg — különben nem is lehetne vele semmit közölni. A körvonaltalanság, a lehetséges átcúsúsások pedig nem szükségszerűen ismeretünk szintjének termékei: oka lehet ennek a valóságbeli jelenség ellentmondásossága is. Persze ez csak lehetőség, s az elemzést megelőzően erről nem alkothatunk határozott ítéletet. Hiszen a közhasználatú fogalmakról nemegyszer kiderült — történelmi fejlődése (a dolgok vagy az ismeretek változása) nyomán —, hogy egészükben hamisak. Igaz viszont, hogy ilyenkor sem hasznátalan e fogalmak értelmezésének elemzése — feltéve, ha nem feledkezünk meg a történetiségről. Tárgyunkat illetően lehet járulékos érv az is, hogy ezáltal a közösségről szóló közvéleményt akarjuk vizsgálni, illetőleg annak egy történelmileg kialakult és viszonylag megüledett formáját. Ilyen vizsgálat leggyorsabb formája a szóhasználat módjainak és összefüggéseinek áttekintése. Nem lenne célszerű itt etimológiai elemzésbe kezdeni — ám célunk megközelítését szolgáló néhány összefüggést feltétlenül le kell írni.

I

A magyar kifejezést (*közösség*) kapcsolatba lehet hozni a *köz* szóval, de a *közös*-sel is. Hasznos utalásokat nyújthatnak a *közügy* és *közteesség* fogalmak is.

Ha fogalmunkat a *közösre* vezetjük vissza, akkor olyasminak kell értelmeznünk, ami több embernek egyaránt sajátja. Mi ez a valami? Olyasmi, ami egyben *köztes*, tehát ami az egyének *között* van. Összekapcsolva a kettőt: valami, ami úgy van az egyének *között*, hogy egyben mindenkinek sajátja. A köztes

* A tanulmány második, befejező része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1972/3–4. számában jelenik meg. — Szerk.

az az, ami összekapcsolja az egyéneket, ami egységbe fogja őket. Másszóval: viszonyaikról van szó, s ezeket egyének sajátjainak tekintjük. A közösség eszerint olyan együttes, amelyben az azt alkotó egyedek (közös és együttesen) urai kölcsönösségeiknek, egymáshoz fűződő viszonyaiknak. Minthogy ez az együttes minden egyedére áll, ezért egyenlőséget, (egymásra vonatkozott) szabadságot tételezhetünk fel közöttük.

Nézzük most a *közügy* kifejezést. Ebben a közösség már nemcsak a kölcsönös viszonyok meghatározott formáját jelenti általában. Sőt, ezt másodlagosnak kell tekintenünk, hiszen a közös viszonyok egy ügyre vonatkoznak, tehát az elsődleges közös dolog egy *ügy* lesz. Ha ügyről van szó, akkor ez azt jelenti, hogy a viszonyok valami *másra* vonatkoznak. A közösség nem önmagában s önmagáért létezik, hanem egy rajta kívül levő dologra irányul az „ügy” által. Másik oldalról nézve azt kell mondanunk, hogy az *ügy*-nek mindenki számára „ügy”-nek kell lennie, méghozzá nem akármilyen módon, hanem (valamilyen okból) éppen együtt-való módon. Az ügy, ha úgy tetszik, alkalom, amely létrehozza, amely megalapozza a közös viszonyegységet. Mégpedig tevékenység által és tevékenységben. Egyszóval kifelé irányuló tevékenység során. S e tevékenység jellegét meghatározó módon jönnek létre és léteznek az egységen belüli kölcsönösségi viszonyok.

A közösség eszerint olyan emberi együttes, amely egy cél (egy ügy) érdekében való tevékenységét meghatározott feltételek szerint (kölcsönösségben) bontakoztatja ki. A meghatározott feltételek: oly módon, hogy ezen belül egymáshoz való viszonyaik és ennek nyomán az ügyre irányuló tevékenységük felett összességükben (kölcsönösségben és egyenlőségben) uralkodjanak.

A német szóhasználat ugyanerről árulkodik. Mégis érdemes kitérni rá, mert további összefüggésekre is utal. Márcsak azért is, mert a *Gemeinschaft* fogalommal összefüggő *Gemeinwesen* többértelmű terminus. Ez ugyanis nem jelent csupán és egyszerűen *közügyet*. Először is a *Wesen* jelenthet lényegét. Ezért jogos lehet arra gondolni, hogy az, ami közös, az valamiképpen lényegi. Vonatkoztathatjuk ezt a közösséget alkotó emberekre: eszerint ezek lényegéről van szó. Ám ha valamilyen általános emberi lényegre gondolunk, akkor igen hamar ellentmondások egész sorába ütközünk — ezt az értelmezést nehezen tudnánk (márcsak a történetiség ténye vagy a lényeg mibenlétének értelmezése miatt is) fenntartani. Viszont értelmezhetünk szűkebben, kiindulva abból, hogy Marx az ember „lényegét” a társadalmiságban látta és azt történelmi módon fogalmazta meg. Ekkor a közösség, a közösségi lét az ember társadalmi voltának konkretizálódása lesz. Az ember társadalmi voltának konkrét, történelmi megjelenési formája lesz: annak módja, ahogy (a közösség tagjai) saját társadalmiságukat átélik, azt közvetlenül megvalósítják. Az ember társas lény voltának formája lesz tehát. Eszerint a közösség mindenkor különböző formái a különböző korok társadalmiságának jellemzői. (Persze ne feledjük: itt a társadalmiság egyik vetületével van csak dolgunk. Hogy ez viszont milyen helyet foglal el más formák mellett, az ismét igen jellegzetes — de ez most nem tartozik témánkhoz.)

Értelmezhetjük a *Wesen*-t — még mindig lényegnek fordítva — olyképpen is, mint ami nem az emberekben adottként meglevő lényegre vonatkozik, hanem csak a közösség viszonyaira. Vagyis azt jelenti, hogy ami az egyéneket összekapcsolja, az számukra valami módon lényeges. Egyszeri meghatározódás lenne, amely a közösség keretein belül létező formák, az együttesen belül végzett tevékenységek rangsorára utal.

Wesen ist was gewesen ist — így szól Hegel egyik híressé vált megállapítása. Ebből indulva ki, a közös múltat emeljük ki az összefüggések sokaságából. S ez arra utal, hogy a közösség létének alapja a korábbi közös tevékenység. A közös múlt azonban a jelen számára adott, tehát az a közösséget elszenvedettnak mutatja. Ekkor viszont a kérdés magva a múlthoz való viszony lesz s e viszony átélésének formája. Ámde a múlt csak akkor lehet közösen elszenvedett, ha a közös a jelenben is létezik — másként a közös múlt egyénenkénti elszenvedésével van dolgunk. S így csak arra következtethetünk ebből, hogy a közösnek hosszabb időszakon át kell léteznie. Az átélése sohasem pusztá passzivitás. Ez esetben pedig (közös magatartás lévén) olyan közös helyzetre adott közös választ jelent, amely közös helyzet (részben) éppen a közös múlt. Az elszenvedés — mint mindig — ez esetben is a tevékenység sajátos formája. Ez még a „sors” „passzív” elszenvedése is igaz. Hiszen ekkor olyan tevékenységgel van dolgunk, amely önmagát éppen ilyenként tételezi és valósítja meg. A közösen elszenvedett sors mögött olyan tevékenység van, amelynél az elszenvedés jelenti az „ügyet”.

A *Wesen* szó nemcsak főnév: lehet ige is. Így például a *verwesen* szóban. A filozófiai irodalomban való használatára Heidegger ad példát. Ebben az értelemben a közösség már közös létezés lesz. Az előző értelmezéshez kapcsolva: a közösség lényegét éppen ebben a létezésben tételezhetjük. *Es west im Gemeinen, also Gemeinsamem*: az egyének a közösben „lakoznak” — létük, létezésük (valamilyen része, vonatkozása) a közösben, a közös tevékenységben, illetve ezáltal valósul meg és létezik. Ha végül a *Wesen*-t lényegelésnek fogjuk fel, akkor arra fogunk következtetni, hogy az a „rész”, amely a közösben létezik, nem tetszőleges, hanem lényegi és lényeges. Ebben az értelemben az egyed lényének és létének lényege utal a közösre. Mondhatjuk, hogy ez a lényeg éppen a közösből fakad. Továbbvive a gondolatot: az egyén a közösben és a közös által találja meg önmagát, a közösben és a közös által — tehát kölcsönösségben — valósítja meg (egészében vagy legalábbis részben) önmagát. Ha pedig így van, akkor az egyén a közöst saját magában is „megtalálja”, azt mintegy magában hordozza. Vagyis a közös bizonyos értelemben az egyénben (mégpedig mind-egyikben) valósul meg, benne létezik. A közös és az egyén között tehát létalapbeli kapcsolat és bizonyos fokú azonosság áll fenn vagy tételeződik. Hogy az egyén és a közösség közötti azonosság sajátos kapcsolata megvalósulhasson, ahhoz a közösség egyedei között is valamiféle azonosságnak vagy azonosulásnak kell létrejönnie.

Térjünk most át a latin eredetű nyelvekre. A francia nyelvben az egyik megfelelő kifejezés a *collectivité*. Ha ezt a *co-le(igo)*-ra vezetjük vissza, akkor az össze-kötés, az együtt-kötés fogalmára (illetve viszonyára) bukkanunk. Ennek egyik eleme a kötés, a kötöttség. Kötöttség legalább viszonylagos feloldhatatlanságot jelent. Ebből nem esetleges, nem alkalmoszerű és bizonyos fokig adott (vagy adottat tartalmazó) tartós viszonyokra lehet következtetni. A korábban kiemelt összefüggések és tényezők csak akkor válhatnak valóban közösségképzőkké, ha „hosszabb” időn át, ha (viszonylagos) állandóságban léteznek és hatnak. Csak így alakulhat a pusztá egymás-mellettiség egységgé, közösséggé. Máskülönben véletlenszerű kapcsolathalmaz maradna, amely nem válna együttessé, valamivé, ami (legalább bizonyos esetekben) érzésként „lép fel” és „reagál”. Ha viszont a *co* tagból indulunk ki, akkor az *együtt*-voltage, illetve az *össze*-kötöttséget emeljük ki. Az első esetben a közösség kapcsolatai bizonyos függőséget is jelentenek vagy tartalmaznak

— hasonlóan ahhoz, ami a közös múltbeli „adott” esetében is feltételezhető —, minthogy az adotthoz való viszony mindig tartalmaz függést is. A másik esetben a belső okokra figyelünk, ezeket fogjuk meghatározóknak tekinteni. A két értelmezés között lényeges különbség van, és ennek alapján kétféle közösségformát lehet feltételezni (vagy legalábbis ezt a lehetőséget nem zárhatjuk ki). E különbségek ugyanis a közösség milyenségére vetnek fényt: nem azt határozzák meg, hogy az együttes közösség-e vagy más jellege van-e. A francia szóhasználat alapján valamilyen kapcsolatot vagy rokonságot tételezhetünk fel a közösségi és a puszta „egymásmelletti” jellegű együttesek között. Erre utalnak ugyanis a *collectif* és a *collection* szavak, melyek közül az utóbbi esetleges és alkalmi együttest jelöl, és még csak fel sem tételez egységet. Lényegi vagy lényeges viszonyokról itt tehát nem lehet szó. A *collection* halmazjellegű, gyűjteményszerű együttes. A *collectif* már jelöl valamiféle egységet, de inkább olyat, amelyen belül adott tevékenységmegosztás létezik és az egység ennek a megosztottságnak az eredménye. Bár az is igaz, hogy a szó önmagában nem utal a megosztottság jellegére, annak adott volta inkább érződik a szóhasználaton, mintsem hogy explicit lenne.

Eljutva a rokonjellegű együttesekhez, térjünk vissza a magyar szóhasználat-hoz. Mégpedig azért, hogy a *közösség*-gel rokon *község* terminusát is bevonjuk a leírásba. Ennek a szónak történelmileg kialakult színezete van olyan formákban, mint *község* (azaz falu), valamint *egyházközség*. Olyan együttesek ezek, amelyek bár egységként léteznek, de a belső viszonyait mégsem jellemzi szükségképpen egyenlőség és kölcsönösség. Úgy tűnik, hogy ez esetben az egység jobban kidomborodik, méghozzá olyannyira, hogy a községet a tagok fölött létező, azokat alárendelő egységnek látjuk.

Rövid áttekintésünket ezzel le is zárjuk: a közösség fogalma talán eléggé körvonalazódott ahhoz, hogy megkíséreljük a tartalmi-elvi áttekintést.

II

A közösség a társadalmi-emberi együttesek egyik típusa, amelyet a többitől elsősorban belső viszonyai különböztetnek meg. Jellemzői így részben olyan sajátosságok, amelyek minden társadalmi együttes alkotó tényezői alapján léteznek. Márpedig minden emberi együttes lényegében véve cselekvésre épül, mindegyik tulajdonképpen cselekvéseggyüttes. Vagyis azáltal létezik, hogy az azt „alkotó” egyének cselekedetei nem egymástól izoláltak, hanem egymáshoz kapcsolódva, illetve egymásra vonatkoztatva léteznek. Minden együttes jellegét ez a (viszonylag) közös tevékenység — mint praxis — határozza meg. Ezért, ha egy együttes jellegére, ha a belső — egyének közötti — viszonyokra vagyunk kíváncsiak, akkor mindenekelőtt az együtteshez tartozó egyének tevékenységei közötti viszonyokat kell feltárni. Ismernünk kell mire irányul a közös cselekvés; milyen viszonyok alakulnak ki e cselekvés során; milyen viszony áll fenn az egyének az együttes cselekvéshálózatába beépülő cselekvése és az együttes összecsselekvésébe nem épülő cselekvései között. Csak e három tényező ismeretében tudjuk az együttes jellegét úgy meghatározni, hogy figyelmünk arra is kiterjedjen, milyen az együttes viszonya a más (vele kapcsolatba kerülő) társadalmi együttesekhez; hogyan épül be a társadalom egészének keretébe; valamint hogyan és mennyire kapcsolódnak az egyének mint szubjektumok a szóban forgó együtteshez.

Ismert (vagy gyakorlatilag annak vehetjük), hogy minden cselekvés (objektívációja által) tárgyának értünk-valóvá tételét (humanizálását) szolgálja. A közösségi cselekvésnél ez — közvetlenül vagy közvetve, nyíltan vagy rejtetten — mindig egyben a közösségre is „irányul”. A közösségnek egy „külső” tárgy megváltoztatását célzó cselekvései is mindig tartalmaznak reflexív elemet — vagyis a célirányosságnak van olyan része is, amely a közösségre vonatkozik. (Specifikus esetnek kell tekintenünk azt, amikor a külső tárgy maga a társadalom, melyben a közösség a cselekvése által többnyire önmagát kívánja egyetemesse tenni, illetve a tárgy — vagyis a társadalom — sajátos átalakításával kívánja önmagát meghaladni.)

Ám nem közösséget alkotó társadalmi együtteseknél is létezik ilyen — az együttesre, valamint annak egyedeire irányuló — másodlagos hatás. Különbőség ott van, hogy közösségi cselekvésnél az egyedeket s az összességet érő hatás olyannyira és úgy fonódik össze, hogy a kettő tulajdonképpen egybevág. Vagyis a közösségre irányuló hatás éppen mint ilyen (tehát ezáltal és ebben), annak minden egyedére — az egyedekre irányuló hatás pedig mint ilyen (tehát éppen ezáltal és ebben) a közösségre mint összességre is irányul. Ami csak akkor lehetséges, ha valamilyen azonosság van a közösség és annak egyedei között, továbbá a közösséget alkotó egyedek között is. És ennek az egységnek az egyedek cselekvéséből kell kinőnie — mégpedig egymáshoz való viszonyaik jellege nyomán. Másképpen ilyen azonosság és cselekvéshatás nehezen képzelhető el. Ha viszont így van, akkor az a mód lesz az egység valóságának nyitja, ahogy az egyes egyedek cselekvései egybefonódnak (ahogy az egységbefonódás létrejön vagy megvalósítja önmagát).

A közösség tulajdonképpen közös cselekvés által hozza létre magát. Ez pedig azt jelenti, hogy amikor az egyedi cselekvések egységbe olvasztják magukat, akkor önmagukat eleve az egység részeként határozzák meg. Az egység realizálása tehát ugyanakkor, amikor „megelőzi” a cselekvést, egyúttal (mindig és csakis) a cselekvésben létezik, a cselekvés által válik valóságossá. Az egység ezért *levés* módján létezik, ami egyszerre jelent formálódást, alakulást és átalakulást, valamint továbbvitelt, megújulást és meghaladást — folyamatos fenntartást tehát. (E jellegek egyszerre léteznek, viszont arányuk sokféle lehet — akkor is, ha valamelyikük mintegy „uralkodó” helyzetben van.)

Másszóval: a közösségi cselekvés a közösség létreépítésére épül, ugyanakkor, amikor éppen ez létezteti a közösséget, amely így *egyben eredményként* jön létre. Egyetlen egyed cselekvése sem független a közösséget alkotó többi egyed cselekvésétől: mindig és lényegileg velük együtt — mégpedig meghatározott jellegű viszonyban — létezik. Tudatosan valósul meg ilyenként, és ez beletartozik a cselekvés célszerűség rendszerébe. Ami már sajátos vonása ennek a cselekvésstruktúrának. Általában ugyanis azok a hatások, összefüggések és tényezők, amelyek a cselekvések egységbeolvadásánál szerepet játszanak, nem képezik az emberi cselekvések teleológiájának részét. Többnyire nem akart módon, nem tudatosan — csak az objektíváció során — „értvényesülnek”: spontán totalizáció nyomán. Ezek tehát ilyenkor csak a tárgy közvetítésével (tehát „objektíve”) vannak jelen.

Az egységesülés ilymódon való tétéleződése és létrejötte, a célszerűségben való ilyen jelenléte, sajátos formát jelent. És lényegit, mert a közösség egyedei cselekvésüket éppen mint a közös cselekvés részét tekintik sajátjuknak. De ez

csak akkor jogos — vagyis cselekvésük csak akkor marad sajátjuk —, ha annak viszonyát a többiek cselekvéséhez, ha helyét az egységgé (közössé) váló össz-cselekvésben ők maguk határozzák meg. Ami viszont csak akkor lehetséges, ha a közösségen belüli cselekvések megosztása nem kényszerű, hanem önkéntes. Ez azt jelenti, hogy a tevékenységmegosztás a közösséget alkotó egyedeknek — mégpedig azok összességének — alárendelve létezik. Ennek következménye, hogy a cselekvések összegeződése során nem idegenednek el az összes cselekvések, tehát azok a cselekvők számára sajátjukként léteznek azon az alapon, hogy az össz-cselekvés mint olyan is sajátja marad az egésznek mint az egyedek együttesének. Amiért is a közösség minden egyede sajátjának tekintheti az össz-cselekvést is. A cselekvések összegeződésének csak legegyszerűbb formája az, amikor a (cselekvésmegosztás alapján) létrejövő egységesülést maga az összesség — tehát cselekvése által mindenki — valósítja meg. Összetettebb típus az, amikor az egységesülést egy különálló — egységesítő, kombináló — cselekvés valósítja meg, amikor tehát az „összegezés” a közösség egyedei egy részének külön „feladata”. Az együttes ebben az esetben csak akkor maradhat közösség, ha ez az egységesítő cselekvés az össz-cselekvés önkéntesen megosztott egészében foglal helyet, tehát a többiek által is vállalt módon válik külön és lesz a cselekvéseggyüttes egyik eleme. Az utóbbi forma világosan mutatja az önkéntes tevékenységmegosztásbeli cselekvésvállalás kettős tartalmát. Nyíltan jelenik itt meg az, ami máskor rejtetten, de mindig jelen van: a cselekvő egyed nemcsak a maga cselekvését vállalja, de azt is, hogy a többiek más cselekvéseket hajtsanak végre, illetve hogy más szükséges tevékenységeket a többiek valósítsanak meg. Ezáltal olyan cselekvésrendszer és -összhang jön létre, amelyben *közös* (együttvaló) cselekvés létezik. Ahhoz, hogy az együttes cselekvés valóságosan alá legyen rendelve a közösségnek, különösen fontos, hogy a cselekvések elvont *alkotáseleme* — tehát a célkitűző, a tervező, a teleológiai meghatározó „rész” — az összességnek, s ezáltal minden egyednek rendelődjék alá. Egyedül ez eredményezheti, hogy a közös cselekvések által tételeződő szubjektum-volt a közösségnél (mint minden egyed összességénél) legyen, tehát valójában minden egyénben (mint a közösség tagjában) tételeződjen. Minthogy a közösség tagjai maguk alá rendelt módon valósítják meg cselekvéseiket, minthogy együttesként szuverének cselekvésük felett, ezért a szubjektum-volt is két formában, pontosabban kettősségben valósul meg. Egyszerre valósul meg mint közös és mint egyéni szubjektum-volt. És ebben van a közösség és az azt alkotó egyedek közötti (illetve a közösséget alkotó egyedek közötti) azonosság közvetlen alapja. Ennek megfelelően és erre építve jelennek meg az azonosság tudati formái: a közösséggel, a közös cselekvéssel és ezáltal a többiekkel való azonosulás. A közösséggel való azonosulás így részben már létező viszonyokat fejez ki. De csak részben, mert az azonosulás e viszonyok *alkotórésze* is egyben. Az önkéntes tevékenységmegosztás nem valósulhat meg, ha nem létezik már ekkor valamilyen „közösségtudat”, az összességnek közösségként való vállalása.

Említsük még meg, hogy az egységesülési folyamat említett jellege nyomán és általa folyamatosan tételeződő szuverenitás érvényesül. Vagyis a cselekvés objektivációja — amennyiben az a közösség „hatósugarán” belül marad — (a közösséghez viszonyítva) továbbra is tárgy helyzetben marad. A közös tevékenység korrigáló és továbbvivő módon térhet és tér vissza a korábbi cselekvések hatásaira. Így a szubjektum és objektum közötti viszony nem fordul (viszonylagosan) meg: a közösség megmarad alanynak és cselekvésének.

objektívációi nem válnak olymódon adottá, hogy ezáltal a tárgy kerüljön (viszonylagosan és látszólag) a szubjektum helyzetébe, azáltal, hogy az objektívációk az egyének összessége fölé emelkednek.

*

Ezek a tények teszik lehetővé, hogy a közösséghez való tartozás tudata — azonosságra épülve — azonosulásként fogalmazódjék meg. Az azonosulás ennek megfelelően két viszonyra utal: arra, amely az egyedeket a közösséghez mint összességhez, és arra, amely a közösség különböző egyedeit egymáshoz fűzi.

Ami a közösséghez mint egészhez való tartozás tudatát illeti, ez *nem* függési viszony állítását jelenti s éppen ez a lényeges. Mert az egyed, azáltal, hogy magát a közösség tagjának tudja, magát valójában annak alkotóelemének is látja. Más társadalmi együtteshez való tartozás kifejeződhet olyan tudati formák által, amelyek az egyedet, az egységhez való tartozás mellett, függetlennek tételezik (ami halmazjellegre utal), vagy olyanok által, amelyek alárendelődési viszonyt tételeznek. A közösséghez tartozás tudata viszont alávetettség és különállás hiányát tételezi egyszerre. Ezért látja az egyed önmagát a közösség részesének. Ami kölcsönösséget jelent: a közösség ugyanannyira „részes” az egyénben, mint az egyén a közösségben. Csak így zárható ki mind a halmazjelleg, mind pedig a függőség. Bizonyos értelemben elmondható, hogy az egyén magát látja a közösségnek. A közösséghez való tartozás tudata tehát a közösséggel való azonosulást jelent a közösséggel való azonosság alapján. Az egyén magát a *közösség alkotó*, azt képező (konstituens) tényezőjének tekinti, olyannak, aki által a közösség létezik. Az azonosság azt jelenti, hogy a közösség tételezi az egyén létét, az egyén pedig a közösségét. Illetve: az egyén a közösség által tételezi saját egyén-voltát, a közösség pedig az egyének által a maga közösség-voltát. És ezt fejezi ki a megfelelő tudat: az azonosulás. Minthogy a közösséghez való viszony által mindig a többiekhez való viszony tételeződik, éppúgy ahogy a többiekhez való viszony határozza meg a közösséghez való viszonyt; minthogy a közösséggel való azonosság meghatározza a közösség többi tagjához való viszonyt is, ezért a közösségtudat a többiekkel való azonosulást is tartalmazza. Annál is inkább, mert a közösség a cselekvés értünk-valóságát valósítja meg — mégpedig olymódon, hogy az összceselexvés által, s így a többiek cselekvése által válik saját cselekvésünk is értünk-valóvá. A többiek cselekvése, a közös cselekvés összességében, mint konstituens rész lesz „azonos” az „enyémmel”. Saját cselekvésem is csak annyira s annyiban értem-való, amennyire értem-való a többiek cselekvése (már amikor a közösség összceselexvése a közösségnél „marad”). Ugyanannyira s ugyanígy értük-való az én cselekedetem is. Kölcsönösséggel van tehát dolgunk.

És éppen ez a kölcsönösség zárja ki, hogy a függőség létezzen (ami mindig dominánsan egy irányú). E kölcsönösség arra épül tehát, hogy minden egyed cselekvésének feltétele a többiek cselekvése, mégpedig olyan cselekvésrendszerben, amely közösen (és szabadon vállalt formában) létrehozott tevékenységmegosztás által valósul meg. Ez teszi lehetővé, hogy ez a viszonykapcsolat mindenki számára sajátjaként létezzen, valamint azt is, hogy a kölcsönös feltételezettség ne váljék az összességtől való függéssé — egy idegenné vált összességnek való alárendelődéssé. Ha úgy tetszik, azt is mondhatjuk, hogy a közösség — léte által — sajátos módon „megfordítja” az összességhez való

viszonyt. A megosztottság önkéntessége — minthogy annak mindenki alá történő rendelkezését jelenti — nem azt eredményezi, hogy mindenki függ a közösségtől, hanem hogy a közösség függ mindenkitől. De annak, hogy a közösség ilyen alárendelt viszonyban legyen, van még egy feltétele. Az, hogy ne legyen különálló léttel bíró közvetítő. Nem ékelődhet tehát különálló tag az egyedek és az összesség közé. A közösség így *közvetlenné* teszi a viszonyokat. Mondhatnám: *köz-vetlenné*, tehát nem létezik egy különálló köz vagy közügy. Ez a közvetlenség azért is fontos, mert ebben fejeződik ki és ezáltal realizálódik a közösség emberi jellege is.

Ez az emberi arculat egyáltalán nem mellőzhető jellemvonás. Azért nem, mert a közösség az ember ember-voltának is tételeződése, tételezése. A közösségben mindig egyben az ember társadalmi volta (illetve ennek jellege) is konkretizálódik. Pontosabban ez társadalmi jellegének egyik konkretizálódási formája. Ha mármost a közösség olyan együttes, amely mint egység az azt alkotó egyedek összességének van alárendelve, akkor az ebben konkretizálódó társadalmi jelleg is az egyedek — mindenki — sajátjaként tételeződik. Ami egyben a társadalmi volt idegenként létező formáinak tagadását is jelenti. Azt is mondhatjuk, hogy az ember a közösség léte által az idegenség ellen védekezik — legyen szó a természet idegenségéről (a természetnek alávetett lét esetében), vagy pedig a társadalmi elidegenedésről. Annál is inkább, mert a közösség által létrejövő azonosságban az ember saját társadalmi voltát egyéni léte olyan háttérének tételezi, amelyet sajátjának (értünk-valónak) érezhet.

Az elidegenedéshez való ilyen (ellentét jellegű) viszony — minthogy az elidegenedés a szubjektum—objektum-viszony sajátos torzulása — abból is következik, hogy a közösség egyben a szubjektum-volt meghatározott tételeződését is jelenti. Annál is inkább így van ez, mert a szubjektum-volt éppen a cselekvésből nő ki, a cselekvés által létezik. Jellege ezért a cselekvés jellegétől függ. Ám minden emberi cselekvés csak más cselekvésekkel együtt valósulhat meg: minden emberi tett feltételét mások tettei képezik. Vagyis a szubjektum-volt sajátossága, hogy mindig kollektív módon tételeződik s ez meghatározza jellegét. Az elidegenedésben a kollektív jelleg (a „kollektív tételeződés”) „szakad el” a szubjektum-volt egyéni tételeződésétől. Különben ha nem lenne ilyen kollektív tételeződés, az összesség nem is tudna, még viszonylagosan sem, önállósulni s így a szubjektum—objektum-viszony sem tudna viszonylag megfordulni. Minthogy most már a közösségi cselekvés jellemzője, hogy az egyéni és az összességi között „azonosság” van, amelyet, ebből eredően, mindenki értünk-valónak vallhat, ezért a közösségnél a szubjektum-volt kollektív és egyéni „összetevői” között nincs szakadás, hanem valóságos azonosság áll fenn. Tehát az egyén a közösségben s a közösség által teljes egészében sajátjaként valósítja meg szubjektum-voltát. „Azonosság” (pontosabban kölcsönös tételező viszony) van az egyéni és közös szubjektum-volt, valamint (és ezáltal) az egyedek szubjektum-volta között. Végso fokon ez minden azonosság (és ráépült azonosulás) titka, s itt van a közösségi lét emberi lényege.

A közös cselekvés első formája a tevékenységmegosztás maga. Ezért a közösség léte már itt tételeződik. De ebben még a cselekvés teleológikus eleme dominál, és így reálisan még csak a közösség belső viszonyait tételezi tárgyként. E valóságos tárgyként tételeződés „visszajaként” megjelenik a szubjektum-volt, mégpedig az erre a megosztásra épülő praxis alapján. Vagyis nem egyetlen cselekvésből, hanem praxisból, vagyis folyamatos, társadalmi, azaz ebben a formában objektiválódott cselekvések komplexumából nő ki konstituálódott

formában. Ezek a viszonyok magyarázzák, hogyan létezik az erre épülő azonosság és azonosulás egyszerre konstituens tényezőként és létező viszonyok betetőzéseként.

Éppen az utóbbi jelenség magyarázza — egyebek mellett — miért nem lehet mesterségesen közösségeket „építeni”. Csak a praxisban folyamatosan kiformalódó cselekvésrendszerek és -viszonyok eredményezhetik (fejlődés alapján) a közösség megjelenését. Hiszen maga a közösség lényegi vonása, hogy létezése jellegzetesen *levés*, hogy sohasem lehet statikus, vagyis merevedett forma. Az azonosság feltétel és eredmény jellege éppen ebben, és csak ebben a levésben realizálódhat. Ilymódon valamilyen formáknak már kell előbb létezniök, hogy egy valamivel magasabb jöheszen ebből létre: bizonyos „bővített újratermelés” által jöhet csak — hosszas fejlődés során — közösség létre. És ugyanez egyik további oka, hogy minden dologiasulással ellentmondási viszonyban van a közösség, amennyiben a reifikáció mindig megmerevedett lét is.

A szubjektum-volt említett tételeződési módja látszólag absztrakt viszonyokat jelent. De ez csak látszólag van így, a valóság éppen az ellenkezője ennek. E viszonyok mibenlétének konkrét titka ugyanis azokban a viszonyokban van, amelyeket a közösség egyedei egymás között alakítanak ki. Hiszen a szubjektum-volt említett jellege éppen sajátos egyéni közti kapcsolatot is jelent. S éppen ezért a közösség ilyen vagy olyan módon, de feltételezi az egyedek közötti direkt kapcsolatokat. Vagyis a közvetlenséget.

E közvetlenség — az egyedi kapcsolatok közvetlensége — nélkül nem lehetséges, hogy a tevékenységmegosztottság rendszere valóban mindenki alá rendelődjék. Az önkéntesség eleve feltételezi, hogy mindenki részt vegyen a megosztásban, hogy közvetlenül vállalja ezt a megosztást: általában is és annak konkrét formájában is. Ha az egyedi kapcsolatok nem közvetlenek, akkor a megosztást szükségképpen olyan közvetítő valósítja meg, amely az összességtől már különállóan létezik. Vagyis a megosztás mint az egészen belüli specifikus tevékenység már nem az önkéntesség alapján, kölcsönösen vállaltként létezik. Ez a tevékenység így kicsúszik az összesség ellenőrzése alól, vagyis az egyedek összessége fölé emelkedik. Ezáltal az egyedek közötti viszonyok rendszere is kicsúszik az egyedek kezei közül. A föléjük emelkedő megosztó tevékenység itt is közbeékelődik: megosztó, azaz elválasztó tényező lesz. Annál is inkább, mert ilymódon az önkéntesség is megszűnt. Amilyen mértékben közvetítések jönnek létre a közösségen belül, olyan mértékben csökken az együttes közösségi jellege. Amikor pedig végül megszűnnek a közvetlen kapcsolatok és így megszűnik az ellenőrzés lehetősége is, akkor az együttes meg is szűnik közösség lenni.

A közvetlenség azonban sajátos tényező. Azért is, mert a közvetlenség egyszerű lehetősége (részben) pusztán számbeli, mennyiségi tényezőktől függ. Nagyszámú együttesek ezért nem lehetnek közvetlenül közösségek: a közvetítés itt elkerülhetetlen. Másrészt az egyedi kapcsolatok lazulása az általuk létező emberi jelleg elhalványulását eredményezi. Elszemélytelenedés jön létre, amely bizonyos fokig dologiasulást is jelent. Pontosabban: ez is folyamat. Az elszemélytelenedés, valamint más hasonló folyamatok során meggyengül az egyedek közötti kölcsönös közvetítődés, és előtérbe tolnak a tőlük független közvetítő tényezők. Elsősorban és lényegileg: az objektívek, vagyis a cselekvések objektívációi által létező kapcsolódások. A tárgy válik elsődleges közvetítővé: a viszonyok e mögé „húzódnak”. Ez pedig éppen maga a dologiasulás. De a dologiasulás titka a dolgok mögötti viszonyok „önállósulása”: az

elidegenedés. Az együttes tehát valójában elidegenedetté válik. Ezért a közvetlenség olyan tényező, amely meghatározza a közösségek lehetséges méreteit.

Jegyezzük meg még, hogy a közvetlenség az individuális kapcsolatok kidomborodásának is tényezője, s így jelzője annak is, hogy a közösség nem az egyedek rovására létezik (minden olyan együttes, amely ilyen jelleggel bír, kizárható a valódi közösség típusából), hanem éppen az egyedek kibontakozására épül és éppen ennek a kibontakozásnak az alapja és kerete.

*

Rövid és kétségkívül felszínes áttekintésünk során láttuk, hogy a közösséget az egyedei közt létező kölcsönösségi viszonyok jellemzik. Minthogy minden viszony valamiféle kölcsönösséget jelent, ezért lényeges kiemelni, hogy a kölcsönösség ez esetben egyenlőségre épül. Egyenlőség azonban önmagában nem létezik, hanem csak cselekvések viszonyában. Kölcsönösség és egyenlőség viszont azért jelenik meg a cselekvések viszonyában, mert a közösség egyedei maguk határozzák meg az általuk megvalósítandó cselekvést. Ők határozzák meg e cselekvések egymáshoz való kapcsolódását és így ezek összecslekvéssé válását. A közösség konstituens tényezője (és így lényegi kritériuma) tehát, hogy *a közösséget alkotó egyedek maguk és együttesen határozzák meg tevékenységük megosztódását, megosztottságát*. Ez biztosítja, hogy a folyamatos közös cselekvés, a praxis *mindenki alá* rendelve valósuljon meg és létezzen. S ami ezzel egyet jelent: az objektivációk is az összesség alá rendelten léteznek.

Ez biztosítja továbbá, hogy a cselekvő cselekedetét ne csak önmagában véve, hanem a cselekvéseggyüttes részeként is sajátjának tekintse és ilyenként vállalja. Ez a vállalás a közösséggel való azonosulás közvetlen, de nem explicitált formája. Ebből nő ki és erre épül rá az explicitált, a tudati forma. Ez utóbbi teljesül ki a Mi-tudatban.

Az azonosság ténye s az ennek megfelelő tudati forma, az azonosulás a közösség létének második alkotó tényezője — vagyis második lényegi kritériuma. Ez a tudati elem a szubjektum-volt tételeződési módjának realitásából nő ki. Ám ez egyben aktualizálja is ezt a realitást, vagyis azt konkretizálja, továbbviszi és fenntartja. A közösségen belüli szolidaritás mint (egyének közötti) viszony érzésszerű kifejeződése — amely ugyanakkor cselekvésmotiváció is — az említett tényezőkből fakad.

Az előző és ez a kritérium együttesen eredményezi, hogy a közösség mindig *levés*, mindig *praxis*: folyamat.

A közösség létének harmadik — részben keret jellegű — tényezője (lényegi kritériuma) a közvetlenség. Ez azt jelenti, hogy a közösségen belül, annak tagjai között közvetlen kapcsolat létezik, amelynek eredménye a közösség emberi arculata. A közösség ezért lehet az elszemélytelenedett együttesek tagadása is. Vagyis a közösség az ezek elleni harc kerete.

Végül következményként (de kritériumként is) megállapítható, hogy a közösség *nem az egyének rovására, nem azok fölött létezik, hanem éppen az egyének összességének van alárendelve*, általuk valósul meg és egyben kibontakozódásuk kerete.

Mindezek együtt határozzák meg, hogy *a közösség mint az ember társadalmi jellegének konkrét formája* milyen jelleggel valósul meg.

A közösség — illetve a közösségek — jellegének értékelésekor nem elég csak a belső viszonyokra figyelni, hisz az (illetve azok) nem légtüres térben léteznek. Ezek társadalomban léteznek, ezért lényeges szerepet játszanak azok a viszonyok, amelyek a közösséget a társadalom egészéhez, továbbá más társadalmi együttesekhez fűzik. Annál is inkább, mert a közösség önmagát tulajdonképpen ezekhez viszonyítva határozza meg.

Egy közösség arculata és jellege általában azoktól az általánosabb társadalmi viszonyoktól függ, amelyek között és amelyek alapján a közösség létezik. E meghatározódás, amely igen sokrétű, elsősorban és lényegileg a cselekvés által — vagyis a praxisban és a praxis által — valósul meg. Tehát a cselekvések objektivációja alapján: az ebből eredő és az erre épülő totalizációk által. A társadalmi „keret” egyszóval mindenekelőtt a cselekvések (társadalmi) realizációja által „hat”. A közösség együttes cselekvése (mint bármiféle cselekvés) a társadalmi összecslekvésbe való beolvadás, a totalizáció által nyeri el „végső” — objektív — arculatát. Ami által a közös cselekvés ezen a ponton kilép a közösség hatalma — szuverenitása — alól. Így aztán a közösség viszonya saját cselekvésének realizációjához (az említett totalizáció mértékében és szerint) attól a helytől függ, amelyet a közösség a társadalom összességében — tehát a munkamegosztás (és tágabban a tevékenységmegosztás) rendszerében elfoglal. Elméletileg elképzelhető, hogy a közösségek között olyan viszony létezzon, hogy a társadalmi összesség maga is közösség jellegű felépítettséggel bírjon. Vagyis, hogy az összesség olyan „másodlagos” közösség legyen, amely mintegy ráépül az „elsődleges” közösségekre. Ami viszont feltételezi, hogy az „elsődleges” közösségek maguk valósítják meg a közvetítést közösségeik összetevékenységei között, vagyis tevékenységeik kombinálását. Ezáltal pedig végső feltétel lesz, hogy az osztársadalom tevékenysége — azon belül pedig a társadalmi munka megosztottsága — „mindenki alá legyen rendelve”. (Ezt tekintette Marx a kommunisztikus társadalom jellemzőjének.) Ha megfordítjuk: a Marx által kritériumként felállított „mindenkinek való alárendelés” akkor valósul meg, ha az egész társadalom közösségi típusú felépítettséggel bír. Ha viszont az osztársadalom konfliktusos felépítettségű, akkor a közösséget természetesen ez a jelleg határozza meg. Hasonlóképpen, amikor az osztársadalmi tevékenységmegosztás kényszerű, akkor ez is döntő módon meghatározza a közösségek formáját. Ilyenkor — és ez a helyzet a valóságban — a közösségek „társadalmi” viszonyait is konfliktusok jellemzik. Megfigyelhető ez a különböző közösségek közötti alá- és fölérendeltségi viszonyokban, továbbá a köztük létező (közvetlen vagy közvetett) konfliktusokban. Másrészt megfigyelhető ez a közösség és a társadalom egésze közötti viszony sajátos konfliktusos jellegében. Ez is — mint minden konfliktus — kétoldalú. Hiszen ekkor az osztársadalom struktúrája tagadja a közösséget, a közösség viszont (már pusztán létével is) a társadalom összesség jellegének tagadását — negációját — képezi.

A közösség mindenekelőtt az őt átfogó valósággal (vagyis a természet és a társadalom jellegével) szemben valósít meg tagadást. A tagadás által a közösség az említett valóság és az egyének közé ékelődik: közvetítő lesz közöttük és a függőség súlyát az egyedről az együttesre „helyezi át”. Vagyis a közösség egészében vállalja a függést, de oly módon, hogy azzal egyben szembe is szegül. Égyértelmű ez a természetnek való alávetettség elleni küzdelemben létrejövő

közösségeknél. Bonyolultabb, de mégis hasonló a helyzet a társadalmi felépítettség jellege elleni negáció esetében. Bonyolultabb, mert itt a más társadalmi együttesek tagadásával fonódik össze az általános (vagyis a társadalom jellegét, az attól való függést illető) tagadás. Hasonlatos, mert az elidegenedésben realizálódó függést tagadja (közvetítő módon). Legnyíltabban ez a társadalmi struktúra megváltoztatására irányuló törekvés megfogalmazódásában jelenik meg. Gyakran ölt viszont képzeletbeli és kompenzativ formát, amikor a közvetítés fenntartó vonatkozása gyakorlatilag teljesen elfojtja a tényleges tagadást tartalmát. Fontos tehát, hogy a közösséget nemcsak (a belső) azonosság tételezése, hanem (kifelé irányuló) negáció, tagadólagos magatartás jellemzi. Függetlenül attól fontos ez, hogy az utóbbi kifejezett formában vagy csak burkoltan létezik.

Az osztálytársadalom jellegére irányuló tagadás különben csak — fordított — megfelelője annak, hogy az osztálytársadalom nem-közösségi jellege a közösségi lét tagadását jelenti. Az osztálytársadalom jellegéből eredő tagadás viszont a közösség-volt korlátozásában ölt testet, s itt is figyelhető meg legkönnyebben. A munkamegosztás kényszerű jellege és a társadalom konfluális struktúrája következtében ugyanis a valóságban csak *viszonylagos* közösségek léteznek.

Említettük, hogy a közösség összecsuklásának objektivációi — azáltal, hogy nem-közösségi felépítettségű társadalom-egészbe olvadnak be és egy nem-közösségi összesség által határozódnak meg — kicsúsznak a közösség hatásköréből, szuverenitása alól. A közösség ezért csak részlegesen uralkodik az objektivációkat létrehozó tevékenységét is. A közösség tevékenysége olyan munkamegosztásrendszerben foglal helyet, amely számára adottként létezik, és így a közösség létét is olyan helyzet határozza meg, amely nincs a közösség hatalma alatt. Tehát mind a közösség cselekvésének objektivációi, mind pedig az alapok, amelyeken a közösségi cselekvés létrejön, továbbá azok a közvetlen keretek, amelyek között a közösség létezik, mind olyan jellegű meghatározottságok, amelyek óhatatlanul korlátozzák a közösség szuverenitását (mind saját léte, mind pedig cselekvése felett). Ezért a közösség az őt átfogó összességhez viszonyítva csak viszonylagos mértékben léphet fel mint szubjektum. Sőt az összességhez fűződő viszonyok rendszere következtében éppen az összesség lesz az, amely viszonylagosan szubjektumként tételeződik, a közösség pedig viszonylagosan objektum helyzetbe kerül. Ezért aztán a közösség — akkor, amikor az osztálytársadalom struktúrája nem-közösségi — mindig viszonylagos. Ez a viszonylagosság persze különböző mértékű lehet, és a mértéket az összességhez fűződő viszonyok — végső soron pedig a társadalom történetileg kialakult jellege határozza meg.

A közösség által megfogalmazott tagadás egy másik formája — mint erre már utaltam — nem az osztálytársadalomra, annak (nem-közösségi) jellegére, hanem a társadalmon belül létező más együttesekre vonatkozik. Egy közösség akkor, amikor befelé azonosságot tételez, mindig olyan viszonyt valósít meg, amely per se „kifelé” irányuló, nem-azonosságot — azaz más-voltot — tételez. A közösség mindig — kifelé irányuló, vagyis — más közösségektől, a hozzá nem tartozó egyénektől, valamint más társadalmi együttesektől való elhatárolódást jelent. Ennek az elhatárolódásnak a konkrét tartalmát és jellegét az érintett együttesek jellege határozza meg, miért is ez igen sokféle lehet. Jelenthet egyszerű más-ságot (ami párhuzamosságnak is tekinthető és együttműködést tesz lehetővé), de jelenthet legélesebb formájú tagadást — antagónisztikus harcot.

Ez a tagadás képezi a belső azonosság tételezésének „másik” oldalát. Lényegi jellemző ez tehát, amely meghatározó módon hat vissza a közösség lényegére, így belső viszonyaira is. Ezért a kifelé irányuló tagadás által sajátos módon (visszajára forduló viszony módján) a külső viszonyok (sőt ezáltal részben e más együttesek jellege) lesz az, amely befolyásolja a közösségen belüli azonosság megfogalmazódását. Ami elérhet olyan fokot, hogy már ez meghatározza (közvetve) a közösséget magát is. E tagadás — jellege szerint — a belső azonosságot például „átforrósitani” is tudja, vagyis oly mértékben fokozni, amilyent az azonosságot megalapozó együttes cselekvések magukban nem indokolnak. Sőt: ha ez a hatás különösen erős, akkor a közösséget létrehozó konstituens viszonyok maguk is megfordulnak. Vagyis az összefogás, a belső azonosság alapja valójában már a külsőleges viszony, a meghatározó alap-tényező a negáció, és csak ebből fakad a belső afirmáció.

Az viszont, hogy ilyen helyzet létrejön-e, hogy tehát a különböző együttesek között milyen viszonyok vannak, az attól függ, hogy ezek milyen helyet foglalnak el a társadalom összstruktúrájában, milyen tágabb társadalmi együttesekhez kapcsolódnak, milyen ezeknek a viszonya egymáshoz, és végül hogy milyen helyet foglalnak el ezek a társadalmi tevékenységmegosztáson belül. Ezért mondhatjuk, hogy ezáltal is — végső soron — a társadalom összstruktúrájának jellege közvetítődik. (Mégpedig az azon belül elfoglalt hely által s ennek megfelelően.) Márpedig ez a hely — éppen a tevékenységmegosztás kényszerű volta miatt — adott. Ezért a különböző együttesekkel szembeni élesebb formájú negáció felbukkanása és léte mindig az általánosabb társadalmi konfliktusok vetülete, ezek konkretizálódási formája. Ezáltal ez egyben sajátos létezési módja a közösség és a társadalom nem-közösségi jellege közötti kölcsönös negációnak.

*

A közösség és osztársadalom közötti viszonyt vizsgálva arra a következtetésre jutottunk, hogy a közösségek a nem-közösségi osztársadalomban csak viszonylagosak lehetnek. Az általános ok feltárásával azonban nem elégedhettünk meg. Ismernünk kell azokat a közvetlenebb tényezőket, amelyekben ez az általános ok konkretizálódva hat. Márcsak azért is, mert ezek határozzák meg a közösség viszonylagosságának mértékét és jellegét. Annyit eleve mondhatunk, hogy a viszonylagosság forrásai és a közösséget meghatározó konstituens tényezők között ellentét jellegű összefüggés áll fenn. Másképpen az előbbieket nem korlátozhatnák az utóbbiak érvényesülését, vagyis nem vezethetnének viszonylagossághoz. Pusztán negatív „hatások” feltételezése, vagyis a konstituens tényezők „visszajárafordítása” nem lehet megoldás. Ha az ellentét ilyen jellegű lenne, akkor ezek a tényezők nem korlátoznák a közösségi voltot, hanem egyszerűen megszüntetnék azt. És valóban: a viszonylagosságot eredményező tényezők ellentétesek ugyan a konstituensekkel, de más szinten érvényesülnek és hatnak. Csak így érthető, hogy hatásuk korlátozó. Viszont amikor általánossá válnak, akkor (ennek az általánossá válásnak mértékében) „átalakulnak” közvetlenül felbomlasztó tényezőkké.

Az a szint, amelyen a korlátozó tényezők érvényesülnek, általánosabb, mint az, amelyen a közösségek léteznek: ezek azt a valóságkeretet jellemzik, amelyben és amelyhez viszonyítva a közösségek magukat megvalósítják.

Az első tényező, amely a közösségeket viszonylagossá teszi (amely miatt tehát ezek csak viszonylagos formában léteznek), a *természettől való függés*. Az tehát,

hogy az emberi társadalom eddigi története során a természetnek volt (bizonyos értelemben) alárendelve, függött tőle. A viszonylagos függés kényszerűségeket jelentett: az emberi tevékenységek keretei, sőt bizonyos fokig módjai is kényszerű erejű meghatározottság alapján és e szerint léteztek. Alapjában ez a társadalmon belüli kényszerűségek végső oka.

Minthogy az emberi társadalom sajátossága éppen az, hogy mint egység „helyezkedik szembe” ezzel a függéssel, ezért az említett elsődleges tényező a gyakorlatban mindig a társadalom valóságán keresztül, tehát ezáltal közvetített formában érvényesül. Teszi ezt azért, hogy a társadalom olyan struktúráit határozza meg — vagyis mindaddig, amíg hat, addig csak olyanokat tesz lehetővé —, amelyek maguk is kényszerítő tényezők, s így maguk is a viszonylagosság közvetlen forrásai lesznek. A közösségi voltot viszonylagossá tevő tényezők második csoportja ezért a társadalmi struktúra jellegében található. Mégpedig két formában is. Az egyik a *társadalmi munkamegosztás (és tágabban a tevékenységmegosztás) kényszerű jellege*. Ez ugyanis azt jelenti és azt eredményezi, hogy az emberi tevékenységek keretei (és lehetőségei) adottak, másrészt pedig azt, hogy az ezen az alapon és ilyen keretek között megvalósuló cselekvést éppen ezeknek az adott „kereteknek” a formái határozzák meg. Minek következtében a cselekvő (cselekedeteinek objektívációihoz viszonyítva) már nem maradhat szubjektum helyzetben. Így ez a tényező tulajdonképpen a társadalombeli elidegenedéssel azonos. És ez a meghatározódás természetesen nemcsak az egyénekre, hanem a közösségekre mint olyanokra — azok cselekvéseire is — vonatkozik. A közösségek *nem-közösségi felépítettségű társadalomban léteznek: ez a társadalom fogja őket át és határozza meg őket*.

Van ennek a tényezőnek egy sajátos és bizonyos értelemben derivált formája, amely — annak ellenére, hogy az előző alá rendelhető — mégis külön fontossággal bír. A társadalmi megosztottságnak az a formája ez, amelyet az *érdekek szerint konfliktuális viszonyban levő nagy-egységek jellemeznek: az ellentmondásos osztálystruktúra*. Az előzőleg említett (általánosabb) tényező elsősorban a munkatevékenység lehetséges formáin keresztül hat, az utóbbi viszont minden emberi tevékenységet meghatároz, minden emberi tevékenységet maga alá rendel.

Ha ezt a két tényezőt összefogjuk, akkor megállapíthatjuk, hogy a viszonylagosság második lényeges forrása a *társadalom megosztott (nem-közösségi) jellege*. A közösségek olyan közegben léteznek és olyan által vannak meghatározva, amelynek velük ellentétes jellege van.

A korlátozó, illetve bomlasztó tényezők első csoportja tehát a társadalmat körülölelő, a második a közösséget közvetlenebbül körülölelő környezetben — illetve az ezekhez fűződő viszony jellegében — található meg. Egy harmadik csoportot a közösségen belül fedezhetünk fel. Amilyen mértékben azonban e három szint során közelebb kerültünk a közösséghez magához, olyan mértékben bukkanunk olyan tényezőkre, amelyek már inkább bomlasztják a közösséget, mintsem csak korlátoznák létét. Az első tényező önmagában még csak viszonylagosságot eredményezett, a második már korlátozó is és bomlasztó is, de úgy, hogy a történelem során éppen a második jellemvonás érvényesül mindjobban. A közösségen belüli tényezők már csak átmenetileg eredményeznek viszonylagosságot, lényegében inkább bomlasztanak: a viszonylagosság itt csak a bomlás fázisa.

A közösségen belüli tényezőket két csoportba sorolhatjuk. Elsőként kell megemlíteni a *közösségen belül jelentkező olyan differenciálódást, amely közvetí-*

téseket hoz létre. E közvetítések ugyanis — részben a belső fejlődés logikája, részben a külső „keret” meghatározó ereje miatt — igen hamar konfliktusforrássá lesznek. Belső konfliktus léte pedig *kizárja* a közösségi jelleg lehetőségét. A másik csoportba olyan tényezők tartoznak, amelyek az elszemélytelenedés által eldologiasodásba és elidegenedésbe viszik a közösséget, vagyis azt az egyedek fölé emelik oly módon, hogy egyben ellentétbe is állítják velük. E folyamat egyik formája és egyik oka a *közvetlenség megszűnése*. Amikor például egy együtteshez túl sok egyén tartozik ahhoz, hogy közvetlen kapcsolat létezhessen közöttük (vagy amikor ezt térbeli távolság teszi lehetetlenné), akkor szükségképp kialakul egy olyan csoport, amely az összesség tevékenységmegoszlását rendezi. Ez a csoport a tevékenységrendezés által „felettes” helyzetbe kerül: rendelkezik a többiekkel, akik az e csoport által meghatározott tevékenységet kénytelenek elfogadni vagy vállalni. Így a rendelkező csoport nemcsak a többiek felé emelkedik, hanem egyben közéjük is ékelődik: az együttes viszonyainak kitüntetett hordozója lesz. Sőt, ezáltal látszólag azonossá válik az együttes mint olyannal. A „többiek” pedig viszonylag „kizáródnak” belőle. Az ilyen együttes pedig már nem tekinthető közösségnek.

A viszonylagosság tényezőit összefoglalva megállapíthatjuk, hogy ezek valamilyen módon mindig függőségi kapcsolatokat hoznak létre. Amíg ez a függés a közösség egészére vonatkoztatott, addig csak viszonylagosság jött létre. Amikor a függőségi kapcsolatok már a közösségen belül is megjelentek, akkor viszont megindult a felbomlás folyamata.

3

Az eddigiek során vázolt kritériumok lehetővé teszik a valóságban létezett és létező közösségek értékelését. Egy ilyen vizsgálat azonban első pillanatra talán meglepő következtetéshez fog vezetni: a valóságban létezett és létező közösségek, *a valóságos közösségek mindig viszonylagos közösségek voltak.* Sem a múltban nem találunk, sem ma nem ismerünk „tisztá”, „valódi” közösségeket. Olyanokat, amelyek a pozitív ismérveknek teljes egészében megfelelnek, amelyekre semmilyen viszonylagosító tényező ne hatna. Minden történeti vizsgálat arról győz meg, hogy a reális közösségek más-más mértékben, más-más módon, de mind viszonylagosak. A társadalmi elemzések viszont azt tárják fel, hogy a viszonylagosság sohasem véletlenszerű és tetszőleges: mértéke és jellege egyaránt történelmileg adott. A viszonylagosság tehát ebben az értelemben *történelmi kategória*.

E tétel indoklása érdekében talán legjobb a primitív közösségekre hivatkozni, tehát azokra, amelyek még leginkább voltak teljesek.

A primitív közösségekben minden akkor lehetséges (helyesebben szükséges) tevékenységi formát megtalálunk, s ezek közösségen belüli megosztása szabad és önkéntes. A zárójelbe tett megjegyzés azonban fontos tényre utal: az önelátó természeti gazdálkodási egységekben létező tevékenységformák mindig szükségszerűek voltak. Vállalásuk tehát kényszerűséget jelentett. Ezeket azonban megközelítőleg mindenki egyaránt végezte — más és más összetételű alegységekben, más és más alkalmakkor. Így csak a mindig változó megoszlás volt önkéntes: vagyis a megszervezési mód, a tevékenységek összekapcsolása stb.

E primitív közösségek nem elidegenedett világban léteztek. Az adott feltételek között elidegenedés *még nem* alakult ki, még nem jöttek létre olyan

társadalmi viszonyok, amelyek az összességet (mint olyant) az egyedek fölé emelték volna. Ám ezek a közösségek egy sajátos formájú *idegenségre* épültek: egy idegen és részben ellenséges világgal fordultak szembe. Ez a „világ” a természet volt. A primitív közösségek a természetből kiemelkedő, de annak még igen sokoldalúan alávetett ember létformái: keretei a természettel való viaskodásnak. A természetnek való nagyfokú és közvetlen alávetettség volt e közösségek viszonylagosságának egyik — döntő jelentőségű — forrása.

Mert a primitív közösségek valójában a természethez való viszony megszervezési formái voltak. Mint ilyenek valósították meg a természettől való függés tagadását, vagyis szolgálták a természet elleni harcot. De jelentették ilyenként egyben a természettől való függés megszervezését is. A munkatevékenység egyszerre volt természetadta és társadalomadta: vagyis volt függés formája és harc a függés ellen. A közösségek az ember — vagyis konkrétan minden egyén — természettől való függését oly formában realizálták, amely által a függés terhé a közösség vette (viszonylag) magára. A közösség — a természettel való szembenállás által — mint társadalom az ember létformája volt, és mint a (természettel szembeforduló) ember létformája volt egységében társadalom. Így lehetett a közösség az emberi mivolt, a társadalmi jelleg kifejeződése. De nemcsak ez, hanem egyben az egyén emberi és társadalmi voltának konkrét alapja. A közösségen kívül nem volt mód fennmaradásra, lehetőség életre. Függés volt ez, mely azonban nem vált egyoldalú alárendeltséggé — vagyis nem szüntette meg a közösséget, hanem azt csak viszonylagossá tette. Mert nem érintette azt a tényt, hogy a közösségen belüli viszonyok (még) az önkéntes tevékenységmegosztás alapján léteztek.

Ilyen tevékenységmegosztás ezekben a közösségekben éppen azért volt lehetséges, mert primitívek voltak. Az emberi munka és általában az emberi tevékenység formái *még nem* differenciálódtak. A munka annyira primitív volt még, hogy *minden* formáját *bárki* elvégezhetette — szakjellegű tevékenység még nem létezett. És valóban végzett mindenki mindenféle tevékenységet: ezért lehetett minden munkamegosztás önkéntes és vállalt. Nyugodtan lehet mondani, hogy a közösség reális létét éppen a primitívség biztosította.

Ezekben a közösségekben érthető módon valóságos volt az azonosság, és az azonosulásnak is megvolt így a maga „szerkezeti” alapja. Az azonosság és azonosulás közvetlen lehetősége abban volt, hogy az ember, az egyén maga is primitív volt. A munka és a tevékenységformák differenciálatlan volta miatt az emberi egyéniség, az egyén maga sem volt még valóban sokoldalú. Nem léteztek még változatos képességek, hanem csak (a primitívség miatti) „felcserélhetőség” létezett. Sőt még az emberi egyéniség sem létezett igazából, vagyis az még nem tételeződött mint olyan. Az öntudat még nem lépett ki a differenciálatlan, diffúz „mi-tudat” sajátos formájából. Az azonosulás ezért a még-nem kivált, a még-külön-nem vált egyéniség helyzetére épült, ennek jellegét tükrözte.

A primitív közösségek viszonylagos voltának létezett még egy másik tényezője is — az etnográfiai irodalom sok adata utal erre. Ez a társadalmi viszonyokban volt jelen. E primitív társadalmaknál a közösség ugyanis nem foglalt magába minden egyedet. Pontosabban: csak az egyedek fele tartozott a közösséghez, a nők és a gyermekek ki voltak belőle zárva: a közösséget csak a felavatott férfiak alkották. Vagyis ezek valójában csak „fél” közösségek voltak. Hogy pedig éppen ez volt az első társadalmi munkamegosztás, azt már nem

is kell külön indokolni. És ez a munkamegosztás kényszerű volt. Jellemző különben, hogy a nők éppen azokat a munkákat végezték, amelyeket a közösség tagjai nem vállaltak. Alantas jellegűeknek tekintették: férfi csak mint fogoly vagy rabszolga végezte ezeket. Alárendelt munkák voltak, s így a munkamegosztás e formája egyben alárendeltséget valósított meg. A közösség ennek megfelelően nemcsak saját belső viszonyait szabályozta, hanem ezt a kényszerű munkamegosztást is, amennyiben a társadalom adott és megosztott jellegű egészét szervezte meg. Így a közösséget egyaránt jellemezte mind a belső egyenlőség, mind a „külső” egyenlőtlenség. A társadalom ilyen felépítettsége aztán nemcsak „kiterjedésben” korlátozta a közösséget, hanem azt szükségképpen viszonylagossá is tette: belső okokból is.

Részben ez a jelleg és struktúra lett annak a későbbi fejlődésnek a kiindulópontja, mely nyomán már nem az összesség, a társadalom volt a közösségnek, hanem a közösség volt egy nem-közösségi összességnek, társadalomnak alárendelve. Ahhoz azonban, hogy ez bekövetkezzék, szükség volt a munkamegosztás további formáinak kialakulására, a tevékenységek differenciálódására — mégpedig magán a közösségen belül. És mindez a társadalmi osztályok megjelenésével ér forduloponthoz: akkor, amikor a közösségen belüli differenciálódás és a társadalom egészén belüli (nyílttá váló) érdekkonfliktus már társadalmi rétegződéshez kapcsolódott, illetve vezetett.

A fejlődés későbbi fázisaiban ennek nyomán közvetítő ékelődik a közösség és a természet közé: a nem-közösségi felépítésű társadalom mint összesség. Ezzel a viszonylagosságnak már két, egymásra épülő, tényezője létezik. A függőségi struktúrák ezáltal nemcsak bonyolultabbá, hanem erőteljesebbekké váltak. Bonyolultabbá: a közösségek a társadalom konfliktusos viszonyokban álló együtteseinek és egységeinek keretei között létezvén, sokoldalú függőségi és ellentmondásossági viszonyok részei lesznek. Erőteljesebbé: a társadalmon belüli függés és determináltság — mindenekelőtt az osztályharc által való meghatározottság — teljesen átfogja őket.

Az emberi és a társadalmi differenciálódás nemcsak ebben az értelemben befolyásolta közvetlenül a közösségi formák alakulását. Hanem azáltal is, hogy az az emberi egyéniség kialakulásához, az emberi egyén sokoldalú lehetőségeinek létrejöttéhez is vezetett. A differenciálódás a képességeket, a lehetőségeket tette többoldalúvá, ami aztán az individuum „önállósuló” létéhez vezetett. Fokozatosan kialakította a megfelelő tudatot, az egyéniség tudatosulását, végül pedig öntudatos tételeződését. Az egyéniség kiformálódása éppen a közösséggel szemben való tételeződés, az abból való kiválás útján következett be. S ez nem is lehetett másként, minthogy a primitív közösségbeli azonosság éppen a differenciálatlanságra épült. A differenciálódásnak ezért meg kellett törnie ezt az azonosságot. A „sajátosuló” egyénnek a (differenciálatlan) közösséget béklyónak kellett tekintenie, illetve kiformálódása már önmagában is a közösségi kötelekek végleges meglazulását jelentette. Ugyanakkor az egyén — a differenciálódás mértéke szerint — függő helyzetbe került a közösséghez viszonyítva: az azonosságot alárendeltségi viszonyok váltották fel. Ennek felelt meg tudati formaként a közösségnek való tudatos alávetettség. Sebből született a megfelelő morális követelmény is. Az azonosulás ekkor már alárendelődés vállalását jelenti, s ez válik maga is részleges közösségalkotó tényezővé. A fejlődés során ugyanakkor mind világosabbá válik a közösség „adott” jellege is: a tevékenység, amely egységgé teszi a közösséget, nem választott, nem „tetszőleges”, hanem eleve adott, az egyedek nem akaratuk szerint lesznek tagjai a

közösségnek, hanem részességük adott — mind számukra, mind a közösség számára. Hogy önkéntesség nincs sem a cselekvések kialakításában, sem a „csatlakozásban”, az most mind láthatóbb lesz, s az is, hogy önkéntesség csak ezeken a kereteken belül van vagy lehet. Ám ezek a keretek nem természet-szerűen adóttak már, vagyis nem jelentenek egyetlen lehetőséget: a differenciáltság mértékében több lehetőség között léteznek, mégpedig mint „adott” lehetőség. A függés, a kényszerű elem már nyilvánvaló.

Megfigyelhető az is, hogy a fejlődés során mind jobban csökken a *globális közösségek* szerepe és száma — azoké tehát, amelyek a hozzájuk tartozó egyedek minden tevékenységét „felölelik”. Ehelyett olyan közösségek jelennek meg (és válnak fokozatosan általánossá), amelyek csak *egy* tevékenységcsoportot fognak össze. Ezek egyedeiket csak részben „fogják át”: *részleges közösségek*. Az egyedek, akik részleges közösséghez tartoznak, egyszerre *több* részleges közösség „tagjai” lehetnek: más és más tevékenység alapján. Ennek következtében átformálódnak a különböző közösségek közötti viszonyokat meghatározó tényezők: részben új elemekkel gazdagodva, részben megváltoztatva jellegüket. Minthogy a közösség önmagát más közösségekhez viszonyítva határozza meg, ezért e változások a közösségek jellegét is érintik. A részleges közösségeket a társadalomban elfoglalt hely mellett közvetlenül meghatározzák azok a viszonyok is, amelyek az őket összefűző tevékenységek között (a társadalomban és az egyén tevékenység-hierarchiájában) léteznek. Értékrendi — és ehhez kapcsolódva — sajátos funkcionális viszonyok alakulnak ki e közösségek között, sőt sajátos funkciójú közösségek jönnek létre.

A közösségek részlegessé válása különben az egyéniség alakulásának, kibontakozásának igen fontos feltétele. Amikor növekedik a viszonylagosság és ennek nyomán az egyedeknek a közösségtől való függése, akkor a differenciálódó egyéniség éppen a különböző közösségekhez való tartozással teremt magának létezési teret. A függőségek megtörését, illetve gyengítését csak az teszi lehetővé, hogy az egyén más függőségekre támaszkodva teremt egyensúlyt. Így nyílik mozgástér az individualitás számára. Ily módon jönnek létre olyan másod- vagy sokadrangú tevékenységekre épülő közösségek, amelyek a tevékenységek „felülértékelése” által kompenzativ szerephez jutnak. Kompenzációt képeznek részben más közösségektől való függési viszonyokkal, részben az „atomizálódással” együttjáró egyéni, izolált függési viszonyokkal szemben. A közösségi létformák bomlása „végén” pedig megjelennek olyan közösségek is, amelyek funkciója valójában semmi más, mint a közösséghez tartozás tételezése (az izoláltsággal szemben). Ezeknek a közösségek hiányát kell pótolniuk, ezt a megfosztottságot kompenzálják. Minthogy ezek a közösségek létükkel, a kereteik között végzett tevékenységgel valójában csupán önmaguk létre iránynak, ezért ezek csak álközösségeknek mondhatók.

A valóságos közösségek felbomlási folyamata a tőkés társadalom alatt tetőződik, és ugyanakkor következik be az individuum, az individualitás széles kibontakozása, és ennek mind öntudatosabb formájú tételeződése. És ez éppen az „atomizáció” körülményei között valósul meg. Tehát akkor, amikor az egyén mind izoláltabbá válik és mind izoláltabb módon kerül kapcsolatba az egyre átfogóbb és egyre hatalmasabb termelési gépezettel. El termelési gépezet tulajdonképpen a közösségek romjain jön létre és hozzájárul teljes felbomlásukhoz. De van egy másik oldal is: ez a termelési gépezet teremti meg a lehetőséget, hogy az emberi társadalom megtörje a természettől való függést, hogy az ember váljék úrrá a természet fölött. Tehát megszűnjék a közösségek viszonylagosság-

gát okozó végső, legalapvetőbb tényező. Csak ez akkorra következik be, amikor a közösségek is megszűntek létezni.

*

A közösség jellegének, helyzetének történeti alakulását akkor tudjuk helyesen megérteni, ha az említett tényezők mellett és velük összefüggésben figyelembe vesszük a konkrét tevékenységstruktúrák alakulását. Értékelnünk kell tehát, hogy a két alapvető emberi totalitás (a társadalom és az egyén) létét megalapozó, fenntartó és kitöltő tevékenységformák milyen jellegűek, milyen arányban és viszonyban vannak egymással.

Amíg „terjedelmileg”, súlyban és funkcióban a *munka* a leglényegesebb emberi tevékenység, addig természetesen éppen ennek történeti jellege, alakulása határozza meg elsődlegesen a közösségek döntő formáit, valamint a különböző formák egymáshoz való viszonyát. Ez már elvileg is szembeötlő, ha arra gondolunk, hogy minden közösséget — mint már említettük — az emberi tevékenység megszervezési módja határozza meg. És gyakorlatilag is igazolja ezt a történelmi fejlődés áttekintése. Ez ugyanis azt mutatja, hogy a munka szerepének, jellegének, körülményeinek alakulása döntő szerepet játszott a közösség történelmi felbomlásfolyamatában. A gazdasági tevékenység megszervezési módja kerül tehát előtérbe. Ezen keresztül pedig egyúttal konkretizálni is tudjuk a történeti elemzéseket, illetve az áttekintő vizsgálatot. Különösképpen nyilvánvaló lesz a tőkés termelési rendszer bomlasztó szerepe. A munkát, a gazdasági tevékenységet kulcskérdésnek kell tehát tekintenünk, és ezt nemcsak a valóság megértése érdekében, hanem ahhoz is, hogy a mindenkori lehetőségeket fel tudjuk mérni. Ez persze nemcsak konkrét formákra vonatkozik, hanem még inkább a társadalom egészének jellegére, vagyis arra, hogy ebben milyen szerepet játszanak a közösségek, illetve ezek hiánya, hogy milyen lehetőségek léteznek osztársadalmi szinten is. A termelőtevékenység alapjellegéből ez világosan következik.

Hiba lenne azonban, ha csak a közvetlen hatásokra gondolnánk. Azt is számításba kell vennünk, hogy amilyen mértékben lehetetlenné válik a közösségi forma a termelőtevékenységben, olyan mértékben nő a más tevékenységi formákhoz kapcsolódó közösségek súlya, értéke. A kompenzatív jellegek különben éppen ebből alakulnak ki.

És továbbmenve, amilyen mértékben e másodlagos területeken is bekövetkezik a bomlás és ezáltal eltűnnek a reális alapok, olyan mértékben csúszik át a közösség *képzeletbeli* alapokra. Ennek felel meg például az is, hogy amilyen mértékben a pénz lesz — ahogy Marx mondotta — Gemeinwesen (vagyis közügy, közlényeg), olyan mértékben kényszerül az ember arra, hogy saját társadalmi voltát — ezzel az elidegenedett társadalmisággal szemben, ezt tagadva — képzeletbeli alapokra épülő közösségek tételezése által állítsa.

*

A vázolt történelmi fejlődés azt mutatja, hogy a közösségi formák bomlása — a viszonylagosságot fokozó és mind közvetlenebbé tevő, továbbá mind közvetlenebbül ható tényezők miatt — a függési viszonyok és rendszerek belsőségessé válása által teljeseedik be. Olyan helyzet jön létre, amelyben a közösség és az egyén közötti viszony is mind nyíltabban konfliktusossá válik. Ami éppen lényegüktől és funkciójuktól fosztja meg a közösséget. Hiszen a közösség mindig is olyan sajátos keret volt, amelyben az ember a kényszerű-

ségek szorításán belül próbálta létét — és e kényszerűségekkel való szembe-
szegülését — megszervezni. A közösség tulajdonképpen *válasz* egy kényszerű
helyzetre, egy kényszerűsége: mindig azokat a szembeszegülési lehetőségeket
szervezte meg, amelyek ezen a helyzeten *belül* léteztek. Éppen ezért jelentett
a közösség közvetítést, volt a közösség mindig közvetítő. Mint összesség
közbeékelődik az egyén és azon tényezők közé, amelyektől ez az egyén függ.
Ezáltal válhat a közösség a kényszerűséggel való szembefordulás keretévé és
eszközüvé, tehát éppen annak tagadásává, amit sajátos módon közvetít. (Ez
a sajátos volt részben éppen a tagadás kifejeződési módja is.) Említettük azt is,
hogy a közösség az ember társadalmi voltának (és végső fokon ember-voltá-
nak) kifejeződési, tételeződési és konkretizálódási formája is. Ez a tény, vala-
mint az előbb említett közvetítésbeli tagadáselem összefüggésben vannak
egymással és ezek együtt a közösségi formák fejlődésének egy további sajátos-
ságát tették lehetővé.

Amikor ugyanis a történelmi fejlődés során a közösségi forma felbomlott,
akkor azok a társadalmi egységek és együttesek, amelyek a kényszerűség és a
függőség elleni küzdelem formái voltak — amennyiben a tagadás további fenn-
tartói maradtak —, a közösség bizonyos funkcióit továbbra is megvalósították.
Ezek belső felépítettségük jellege miatt (már) nem voltak közösségek, de az
említett funkciók miatt — és mert ezáltal egyben az emberi mivolt tételeződési
formái is lehettek — megtartották vagy magukra öltötték a közösség látszatát.
Tették ezt elsősorban az alájuk rendelő egyének számára. Megfigyelhető ez a
jelenség az osztálytársadalommal kapcsolatban annyiban, amennyiben az a ter-
mészetnek való alárendelődés tagadása és amennyiben e függőség megszünte-
tésén munkálkodott (a szükséges eszközök, a megfelelő termelő gépezet létre-
hozása által). Ez az osztálytársadalmi egység — éppen mert összesség volt —
egyben képes volt arra is, hogy az egyén társadalmi jellegét és ember-voltát a
maga módján tételezze. Így az emberi összesség akkor is megtartotta a közös-
ség látszatát, amikor az már antagonistikus osztályokra bomlott. E látszat
tételeződése figyelhető meg például a vallásnál. De nem ez az egyetlen forma.
Hasonlók léteztek a fejlődés későbbi fázisaiban, csak ez esetben nem össz-
emberi igényű formában, hanem részleges kiterjedésű egységeknél. Elsősorban
olyanoknál, amelyek a társadalmi küzdelemben elfoglalt helyük következté-
ben valamilyen módon szembefordultak az osztálytársadalom adott struktúrájá-
val és ezáltal az osztálytársadalomnak való adott jellegű alárendelődéssel. Tulaj-
donképpen azok az „egységek” jönnek számításba, amelyek bizonyos értele-
mben e harcok „szerveződési szintjei” voltak. Ezek az egységek és együttesek
az ember-voltot és társadalmi jellegét is tételezték, igaz éppen részlegességük
kiterjesztése által. Ilyen jelleggel fogalmazódott meg a polgári forradalom
idején a nemzet is.

Mindkét esetben azonban különösen fontos, hogy ezek a látszólagosan közös-
séget tételező egységek és együttesek arculata éppen akkor teljesedett ki,
amikor már a társadalmi struktúrák „birtokon belüli” jelleggel bíró részévé
váltak.

A közösségeknek ezt a sajátos formáját nevezzük — Marx terminusát
használva — illuzórikus közösségnek.

FEUERBACH HEGEL-BÍRÁLATÁNAK KRITIKÁJÁHOZ

V A S I D A

Hegel és a marxista—leninista filozófia viszonya ma sem lezárt kérdés. E viszony *lényegét* Marx, Engels, Lenin és más marxista szerzők természetesen már tisztázták.¹ És ezzel összefüggésben Feuerbach szerepe *lényegében* ugyancsak tisztázódott. Megoldatlan probléma azonban maradt még szép számmal. Ezek közül csak néhányat vetünk fel, amelyeket az újabb kutatási eredmények birtokában feltétlenül meg kell vizsgálnunk, természetesen figyelembe véve, hogy egy rövid tanulmány keretei nemigen teszik lehetővé a felvetett problémák sokoldalú tárgyalását, valamint belső összefüggéseik részletes kidolgozását.

MARXISTA VÉLEMÉNYEK A HEGELI FILOZÓFIA ÉRTÉKELÉSÉVEL KAPCSOLATBAN

A hegeli filozófia egyik lényeges és vitatott, általános problémája a hegeli abszolút eszme tartalmának a megítélése.

A hegeli abszolút eszme az objektum és a szubjektum, a lét és a fogalom dialektikus egysége. E viszony a dialektikának megfelelően két, egymással ellentétes tétel egységeként fogalmazható meg. Ezek: 1. A fogalom elsődleges a léttel szemben (a fogalom $\rightarrow$ lét). 2. A lét elsődleges a fogalommal szemben (a lét $\rightarrow$ fogalom). *Az abszolút eszme a két tétel egyesítése, szintézise.*

Az abszolút eszmének ez a tartalmi meghatározottsága tárul fel a hegeli filozófia kifejtési módjában, az abszolút eszme mozgásában, amelynek elvont végső formája maga a dialektikus módszer. Ámde egyes marxisták szerint a „fogalom $\rightarrow$ lét” reláció a marxista filozófiában nem alkalmazható. Ez a vonása a hegeli filozófiának állítólag pusztán idealista, pusztán misztikus. Ha az érvelés helytálló, akkor ellentét van a hegeli abszolút eszme és a dialektikus módszer között. És a marxizmusban megtalálható az az állásfoglalás, amely a hegeli dialektikus módszer pozitív voltát az abszolút eszme „rovására” igyekszik magyarázni és értelmezni.

Ezzel a gondolattal kapcsolatban szeretnénk egy-két problémát felvetni, és egyben természetesen magának ennek az álláspontnak a problematikusságát is jelezni.

¹ *Ennyiben* semmiképpen sem tekintjük a „Hegel-problémát” a marxizmus fejlődésének az egésze szempontjából lényeges kérdésnek, mint pl. L. Althusser. (Vö. „Marx — az elmélet forradalma”, Budapest 1968.)

Mint ismeretes, a marxizmus számára a hegeli filozófia legfőbb értéke a dialektikus módszer. Erről beszél például Lenin is „A marxizmus három forrása” című tanulmányában. „... Marx nem állt meg a XVIII. sz. materializmusánál — írja —, hanem továbbfejlesztette a filozófiát. Gazdagította a német klasszikus filozófia, különösen Hegel rendszerének vívmányaival, amely egyébként Feuerbach materializmusához vezetett. — E vívmányok legfőbbje a dialektika.”² Ugyanakkor Engels a hegeli dialektikus módszer jelentőségét hangsúlyozva egyben megállapítja, hogy ellentét van a dialektikus módszer és a rendszer között. A marxista filozófia eszerint, amely filozófiatörténetileg mint az első *dialektikus* materializmus jelenik meg, fontos elméleti alapjának tekinti azt a filozófiát, amelytől módszerét származtatja.

Az idők folyamán azonban a klasszikusok e megállapításainak *értelmezése* kissé egyoldalúvá vált. A hegeli filozófiát értékelő munkák, még inkább viták gyakran azt az elméleti elképzelést tartalmazzák, hogy a dialektikus módszer a hegeli filozófia pozitív eredménye, korának csúcsteljesítménye, maga az alap azonban, amelyen megszületett, vagyis az „abszolút eszme”, lényegében idealista, misztikus fogalom, s tartalmi kifejtése, a rendszer a hegeli filozófia konzervatív oldala.³ Ebben a szellemben fogant megállapítás olvasható Sándor Pál „A filozófia is közügy” című munkájában: „Hegel dialektikus módszere... filozófiájának haladó oldalát alkotta, idealista, dogmatikus rendszere konzervatív volt.”⁴ Hasonlóképpen értékeli Hegelt a hat kötetes filozófiatörténet is: „A dialektikus módszer ellentmondásba került az idealista és metafizikus rendszerrel.”⁵

Az az álláspont, amely pusztán csak az ellentétet hangoztatja a dialektikus módszer és a hegeli filozófia tartalma, az „abszolút eszme” között — véleményünk szerint több ok miatt hibás. Először is, differenciálatlanul és ezért szükségszerűen egyoldalúan értelmezi a klasszikusok megállapításait.

Mit mond Lenin az általunk idézett szövegben? Marx a filozófiát „gazdagította a német klasszikus filozófia, különösen Hegel rendszerének vívmányaival. E vívmányok legfőbbje a *dialektika*.”⁶ Lenin tehát itt, ebben a vonatkozásban a hegeli *rendszer* pozitív eredményeiről vall, és *azonos* értékítéletet mond a rendszerről és a módszerről, mert a kettőt egymástól nem elválasztva beszél a hegeli filozófiájának a marxizmusban betöltött szerepéről.

A csak ellentétet hangsúlyozó állásfoglalás hibás másfelől azért is, mert magát a hegeli elméletet sem tekinti immanensen. Hegelnél ugyanis szoros kapcsolat áll fenn a dialektikus módszer és az „abszolút eszme” között: viszonyukat a tartalom és forma viszonya jellemzi, mégpedig abban az értelemben, hogy a fejlődés folyamán maga a tartalom nyilatkozik meg a forma által. Eszerint az abszolút eszmének lelke maga a dialektikus módszer: „A megismerés abszolút módszere egyszersmind magának a tartalomnak immanens lelke.”⁷

*

² Lenin Összes Művei, 23, Budapest 1969, 43.

³ Ha e kijelentés ily közvetlenül nem is hangzik el, megfogalmazódik közvetve, abban a módban, ahogyan a kutatók a hegeli szubsztancia bizonyos vonásairól, pl. az objektum—szubjektum egységéről, a kezdet és vég azonosságáról, a „racionális misztikával” való azonosságáról nyilatkoznak. E jegyeket egyértelműen a hegeli szubsztancia idealista jegyeinek nyilvánítják.

⁴ Sándor Pál: „A filozófia is közügy”, Budapest 1968, 322.

⁵ „A filozófia története”, II, Gondolat, Budapest 1960, 68.

⁶ Lenin Összes Művei, 23, 43.

⁷ Hegel: „A logika tudománya”, I, Budapest 1957, 4.

A marxisták körében vannak olyanok is — pl. Althusser —, akik elfogadva a módszer és az eszme között a tartalmi kapcsolatot és azonosságot, vonják le azt a következtetést, hogy a hegeli „abszolút eszme” a marxista filozófia szempontjából inkább negatív, mint pozitív vonásokat tartalmaz. Ennek alapján Althusser azt javasolja, hogy korrigálni kell Hegelre vonatkozó eddigi elképzeléseinket. A korrekció irányát a következőkben látja; a dialektikus módszert eddig pozitívnek tekintettük. Ha a módszer és a tartalom között szoros kapcsolat van, és az „abszolút eszme” inkább negatív, mint pozitív meghatározottsággal bír, akkor ezeket a vonásokat meg kell találnunk a módszerben is. S így jut el ahhoz a véleményünk szerint komoly problémát rejtő megállapításhoz, hogy bírálunk kell magának a dialektikus módszernek a struktúráját is: „... a dialektikának hegeli formájában való szigorú átvétele ... veszélyes kétértelműségekhez vezethet bennünket ... Elképzelhetetlen, hogy a hegeli ideológia meg ne fertőzte volna a hegeli dialektika lényegét ... Úgy vélem ... a dialektika „talpára állításának” metaforikus kifejezése ... nem azt a kérdést veti fel, hogy *milyen természetűek a tárgyak*, amelyekre *egy és ugyanazon módszert* alkalmaznánk (Hegelnél az Eszme világa, Marxnál pedig a Valóság világa), hanem igenis azt a kérdést: *milyen természetű a dialektika* ... azaz, milyen a dialektika *specifikus struktúrája*. A probléma tehát nem a dialektika „irányának” megfordítása, hanem a dialektika *struktúrájának átalakítása*.⁸

Azokkal az elképzelésekkel szemben, amelyek csupán az ellentétet hangoztatják a hegeli abszolút eszme és a módszer között, Althusser álláspontja pozitív. Valóban meg kell vizsgálni a hegeli filozófiát abból az aspektusból is, amelyben feltételezzük az abszolút eszme és a módszer kapcsolatát, mint Hegel mondja: *azonosságát*. Ennyiben egyetértünk Althusserrel, végkövetkeztetésünk eredménye mégis ellentétes az övével. A módszer és a hegeli filozófia tartalma közötti azonosságot feltételezve Althusser nemcsak a misztikus tartalom elvetésének a programját, hanem magának a *dialektikus módszernek a felülvizsgálatát* hirdeti meg.

Annak érdekében, hogy a felvázolt, különböző irányból megközelített problémát: a módszer és az abszolút eszme kapcsolatát megválaszoljuk, fel kell tennünk azt a kérdést: valóban annyira negatív-e az a tartalom — vagyis az „abszolút eszme”, amelynek filozófiai kifejtése során a dialektikus módszer megszületett —, amennyire az általános filozófiai köztudatban elterjedt. És ha nem, akkor próbáljuk meg kitapintani azokat a pontokat, útvesztőket, amelyek forrásául szolgálhatnak a hegeli „abszolút eszme” negatív értékelésének.

Ezzel elérkeztünk a címben jelzett témához: Feuerbach Hegel-bírálatához. A hegeli abszolút eszme, a hegeli filozófia tartalmi problémájának negatív értékeléséhez kétségtelenül komoly elméleti alapot adott Feuerbach Hegel-bírálata. Az ehhez a szemlélethez való kapcsolódás, ha nem párosul kellő kritikával, tudatosan vagy öntudatlanul ma is negatívan befolyásolhatja számos marxista filozófusnak a hegeli örökségre vonatkozó értékítéletét.⁹

⁸ Althusser: „Marx — az elmélet forradalma”, Budapest 1968, 18.

⁹ Természetesen nem állítjuk, hogy Feuerbach bírálata az egyetlen ok, amelyre a helytelen Hegel-értékelések visszavezethetők.

Feuerbach szerint a hegeli filozófiához, a hegeli abszolút eszméhez úgy kell viszonyulnunk, mint a valláshoz. Véleménye szerint a hegeli filozófia a tételes vallás, a racionális misztika utolsó nagy kísértete a filozófia történetében.¹⁰ És: „Az ‚abszolút szellem’ a teológiának ‚elhunyt szelleme’, amely még mint kísértet jár a hegeli filozófiában.”¹¹

Ha e sorokat egybevetjük a már említett „Filozófia története” Hegelre vonatkozó megállapításával — „Hegel, az objektív idealista a materialista világnézet kérlelhetetlen ellenfele a vallás meggyőződéses védelmezője volt”; vagy „A hegeli abszolút eszme, amely... a természetet és az embert hozza létre, lényegében semmiben sem különbözik attól, ami az egyház számára az Isten”¹² —, akkor nyilvánvalóvá válik a feuerbach-i és egyes, napjainkban megfogalmazott Hegel-értékelések kapcsolata.

A feuerbach-i megállapítás azért befolyásolhatja negatív irányban is a marxizmus viszonyát Hegelhez, mert a marxizmus közismerten ateista irányzatú filozófiaként jelent meg. Ebből a tényből látszólag logikusan adódik az, hogy ahogyan szembenáll a vallással, elveti azt, ugyanilyen viszonyban kell állnia a hegeli filozófia tartalmával, az abszolút eszmével is — ha ez „a teológia elhunyt szelleme”, és alapmozgása annak a vallási felfogásnak a kifejezése, amely szerint Isten hozza létre a természetet.

Az abszolút eszme nem evilági, misztikus meghatározottságát látszanak igazolni Feuerbach kritikája mellett magának Hegelnek egyes kijelentései is, mint pl. az, hogy az abszolút eszme az isteni fejlődés folyamata. „A logikát... mint a tiszta gondolat birodalmát kell felfogni. *Ez a birodalom az igazság a maga leplezetlen magán- és magáért-valóságában.* Ezért úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy ez a tartalom Isten kifejtése, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.”¹³ Mármost kétségtelen tény, hogy Hegel idealista volt, s így az abszolút eszme mindazokkal a misztikus, téves meghatározásokkal, amelyekről szoltunk, rendelkezik. De éppen az abszolút eszmével kapcsolatban Lenin így ír: „Figyelemre méltó, hogy az ‚abszolút eszméről’ szóló egész fejezetben jóformán egy árva szó sincs Istenről... és azonkívül — ezt NB — a fejezet nem tartalmaz sajátosan idealizmust, hanem fő tárgya a dialektikus módszer... Hegelnek ebben a legidealisztikusabb művében legkevésbé az idealizmus, legtöbb a materializmus. ‚Ellentmondó’, de tény!”¹⁴ Lenin világosan megfogalmazza, hogy a hegeli filozófia végső mondanivalója nem egyszerűen idealizmus, „tétéles vallás” stb., hanem maga a dialektikus módszer; hogy amit „abszolút eszmének” nevez, az közelebbi meghatározásai szerint magánál Hegelnél is a dialektikus módszerrel azonos. Ennélfogva lehetséges a hegeli filozófiának egy olyan értelmezése is, amely az abszolút eszmében nem csupán misztikumot, idealizmust lát, hanem a dialektika értékeivel szoros összefüggésben tekinti.

*

Mindenekelőtt azt a kérdést vizsgáljuk meg, hogyan kell helyesen értelmeznünk Hegel filozófiájának ún. vallásos jellegét? Milyen Hegel viszonya a vallás-

¹⁰ Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1951, 163.

¹¹ Uo. 188.

¹² „A filozófia története”, II, 69, 71.

¹³ Hegel: „A logika tudománya”, I, 26.

¹⁴ Lenin Művei, 38, Budapest 1961, 219.

hoz? Milyen Hegel vallása? Az első probléma ezzel kapcsolatban az ifjú Hegel viszonya a valláshoz.

A hegeli abszolút eszme negatív értékelésében szerepe van annak a ténynek is, hogy amíg Hegel ifjúkorában a vallást a despotizmussal azonosította, amelynek világi formája az állam, vallási formája az egyház, addig rendszert alkotó korszakában az abszolút eszme vallási formáját annak más formáival azonos értékűnek ismerte el. Ebből azután levonható olyasfajta megállapítás, hogy Hegel ifjúkorához képest valamiféle bölcs belátás vagy tudj'isten milyen ok következtében — a kutató vérmérséklete is közrejátszik az ok lényegének megállapításában — rendszeralkotó korában „megalkudott”.

Hegel fiatalkori álláspontjának illusztrálásaként a Schellinghez írt ismert szavakat idézzük: „A vallás és a politika egyetértettek egymással — írja Hegel 1795. április 16-án barátjának —, az első azt tanította, amit a despotizmus tartott szem előtt: megvetést az emberi nem iránt, azt hogy az emberi nem képtelen bármiféle jóra, bármilyen önálló létezésre.” És megszólal ugyanekkor a levélben a bizakodás hangja is: „Az Eszmék éltető ereje . . . felemeli a lelkeket, s az emberek megtanulják, hogy feláldozzák magukat érte, míg ma az állami intézmények szelleme szövetséget kötött a kapzsisággal, s ennek uralmát vezette be . . . Úgy gondolom, nincs az időnek jobb jele, mint az, hogy az emberiség oly tisztelettel ábrázolja magát; ez azt bizonyítja, hogy eltűnik az elnyomó és földi istenek fejét övező dicsfény.”¹⁵

A levél megírásának időpontja majdnem egybeesik a tübingeni „májusi tánccal”, ahol a lelkes német ifjúság — s köztük Hegel is — megünnepli a Legfőbb Lényt, amelynek törvénybe iktatását Robespierre 1795. április 7-én szavaztatja meg a Konventtel.

Ebből egyes gondolkodók már le is vonják azt a következtetést, hogy a francia forradalom hatása alatt álló ifjú Hegel vallásellenessége természetes, hiszen maga a francia forradalom is az ateizmus zászlói alatt kibontakozó mozgalom. Az ifjú és az érett Hegel eszerint a vallás megítélésében szemben állnának egymással. De valóban olyan éles szembenállásról van szó, mint egyesek vélik?

Fő vonásait tekintve a francia forradalom valóban az ateizmus szellemében fogant. Ennyiben igaza van Lukács Györgynek: „A feudális abszolutizmus és ideológusai gyakran megpróbálták a felvilágosítás bizonyos oldalait saját hasznukra fordítani. Az opposíció, különösen a német felvilágosítás társadalmi-politikai opposíciója ezzel szemben sokkal gyengébb volt, mint egy gazdaságilag fejlettebb országban lett volna. A német felvilágosodásnak ez a jellegzetessége a világnézetének egész területén tükröződik is. Amíg Franciaországban a fejlődés iránya mindinkább a különféle, a diderot-i, holbachi és helvétiusi materializmus irányában halad, addig a német felvilágosodást csak egy 'észvallás' gondolata uralja. Az ateisták és a materialisták az akkori Németországban csak kivételek voltak . . .”¹⁶

¹⁵ M. Ovszjanyikov: „Hegel”, Gondolat, Budapest 1963, 36.

¹⁶ „Der Feudalabsolutismus und seine Ideologie haben oft versucht, bestimmte Seite der Aufklärung für ihre eigenen Zwecke auszunützen. Die Opposition, besonders die gesellschaftlich-, ‚politische‘ Opposition der deutschen Aufklärer, war dagegen viel schwächer, als sie es in einen ökonomischentwickelteren Lage gewesen wäre. Und dieser Charakter der deutschen Aufklärung spiegelt sich auch auf allen weltanschaulichen Gebieten wieder. Während die Entwicklungslinie in Frankreich immer klarer in die Richtung des entschiedene Materialismus von Diderot, Holbach und Helvetius geht, wird die deutsche Aufklä-

Hegel és a francia forradalom viszonyának helyes szemléletéhez azonban véleményünk szerint, nem elegendő a francia forradalomnak csupán ezt, tehát a materialista tendenciáját látnunk. A francia forradalomnak az a szelleme, amelynek tiszteletére a tübingeni ifjak járták a táncot, nem nevezhető egyértelműen materialistának. S e kijelentésünket akkor tudjuk érdemlegesen alátámasztani, ha megpróbálunk választ adni arra kérdésre, ki volt az a lény, akinek szelleme lelkesítette az ifjakat? Ki volt a Legfőbb Lény?

A kérdésre nem egyszerű válaszolni. Egyes kutatók szerint a savojai vikárius istene volt. „Robespierre” c. monográfiájában Levandovszkij a Legfőbb Lény megteremtését Rousseau közvetlen hatásával magyarázta.

Robespierre „miközben kutatott elméjében”, s kereste, milyen legyen az új vallás istene, „leemelt a polcról egy könyvet” — idézi fel Levandovszkij az új vallás megteremtésének körülményeit, az új vallását, amely nem is a régi rendé, de nem is Voltaire-é — „és gyorsan fellapozott egy helyen, Rousseau „Társadalmi szerződése” az. Lám, mit ír itt a Tanító:

„Létezik egy tisztára állampolgári vallás, amelynek tételeit az uralkodónak nem *vallási dogmák*, hanem *közösségi gondolatok* gyanánt kell felállítania... Az állampolgári vallás tételei legyenek egyszerűek, kevés számúak, pontos értelműek és ne szoruljanak magyarázatokra meg kommentárookra. Ilyen pozitív dogmák a következők: egy hatalmas, bölcs, jóságos, előrelátó és gondolkodó istenség létezése, a halálon túli élet, boldogság az igazaknak, büntetés a gonoszoknak, a társadalmi szerződés és a törvények szentsége.”

Ragyogó! A Tanítónak, mint mindig, most is igaza van. Mint mindig, most is megtalálta a szükséges formát... Nekünk egy mindenenket teremtő és egyesítő magasabb rendű lényre van szükségünk — a Természet Istenére.”¹⁷

Mások, pl. Morley Comtes, álláspontját idézve kissé felháborodva állapítja meg: kicsoda eretnekiség, Robespierre szinte az emberi nemet kiáltotta ki istenné: „Robespierre ünnepe olyan volt, mintha az ember legszemélyibb tulajdonságait tennők áhitatunk tárgyává.”¹⁸

A Legfőbb Lény értelmezési kísérleteit tovább lehetne szaporítani. De úgy gondoljuk, ennyi is elegendő annak érzékeltetéséhez, hogy a Legfőbb Lény képzeete komplex és ellentmondásokat rejtő jelenség. Egyrészt isten, másrészt nem a tételes vallás istene, hanem valamiféle „gnosztikus” vonásokat hordozó személy — az ember istenné emelése. Az ifjú Hegelnek a valláshoz való viszonya tehát a francia forradalomért lelkesedő korszakában magában rejtja a későbbi, Lukács által jellemzett viszonyát, a „megszüntetni megtartani” viszonyt.¹⁹ A francia forradalomért lelkesedő ifjú Hegel nem az ateista szellemű

rung nur von dem Gedanken einer ‚Vernunftreligion‘ beherrscht. Atheisten und Materialisten gehören im damaligen Deutschland zu den Ausnahmen...” (G. Lukács: „Der junge Hegel und die Probleme des Kapitalistischen Gesellschaft”. Berlin 1954, Aufbau V, 32.)

¹⁷ Levandovszkij: „Robespierre”, Gondolat, Budapest 1962, 351—352.

¹⁸ J. Marley: „Tanulmányok”, Budapest 1916, 147.

¹⁹ „Hegel... a vallást egyszerre meg akarja szüntetni és meg akarja őrizni. (Lukács: A szellem fenomenológiája felépítésének vázlata; „Hegel Évkönyv”, 113.) Mivel a vallás kérdése szorosan kapcsolódik a francia forradalom problémájához, a „megszüntetni megtartani” viszonyt ebben, tehát a forradalomhoz való viszony vonatkozásában is feltételeznünk kell. Általános felfogás szerint az idős Hegel szembekerült és szembe helyezkedett a forradalom gyakorlati és politikai törekvéseivel. Ez tény. Azonban nem meríti ki e viszony a hegeli filozófia eszmei *tanításának* lényegét és viszonyát a forradalomhoz. Gondoljunk arra, hogy az érett, rendszeralkotó Hegel szerint is a történelem fej-

forradalom tiszteletére lejt a táncot, hanem a Legfőbb Lényt ünneplő, illetve beiktató forradalom tiszteletére. S ha ezt az ifjú Hegel-képet vetjük egybe a későbbi, rendszeralkotó Hegel-képpel, már nem lesz olyan éles az ellentét, mint egyesek látják.

Mert Robespierre, bár elveti a régi vallást, magát mégis az új vallás papjának nevezi. S bár törekvéseinek célja nem a régi vallás visszaállítása — „Ambíciózus papok . . . ne várjátok tőlünk, hogy azon dolgozzunk, hogy helyreállítsuk birodalmatokat . . .”²⁰ olvashatjuk beszédében —, mégis istent alkot a francia forradalom azon korszakában, amikor úgy érzi, a hatalom megtartása érdekében az ateista vonallal szemben a tömegek megnyerése szükséges. Ez az isten azonban egybeesik az emberi nem istenné emelésével: „Szép nap lesz, amikor megünnepeljük az emberi nem ünnepét”²¹ — mondja Robespierre. S ha ezekután újra elolvassa az ember Hegelnek Schellinghez írt szavait — „Úgy gondolom, nincs az időnek jobb jele, mint az, hogy az emberiség oly tisztelettel ábrázolja magát” —, egy pillanatra sem csodálkozik, hogy ott találja Hegelt a májusi táncot járó ifjak körében.

De nemcsak az ifjú, a rendszertalkotó Hegel istene sem más, mint gnosztikus vonásokat hordozó isten. „. . . az abszolútum keletkezésének ez a filozófiája (ti. a hegeli filozófia) gnózis”, mondja Maritain, a neves teológus. És be kell vallani, folytatja, „hogy tetőfokára jut benne az a megtévesztő felfuvalkodottság, amely a gnoszticizmus minden formájára jellemző. A világnak olyan megismerésével állunk szemben, amely egyben létrehozását jelenti a világnak . . . Hiszen a filozófia azt állítja, hogy utolsó és első stádiumában, a Logikában, a tiszta tudás és az isteni gondolat triadikus fejlődését tárja fel, s ez a tartalom, *„Isten kifejtése, amilyen örök lényegében”* (Logika I. köt. 26.).”²² Majd más helyen ugyan, de tartalmilag azonos problémák tárgyalása közben ezt a megállapítást teszi Maritain: „Hegelnél a szellem az emberi Ész, ez igaz, de a deifikált emberi Ész. A Világban-levő-ember ugyan, de egyben és egyidejűleg Isten . . .”²³

Ez azért lényeges megállapítás, mert ennek szellemében tekintve az abszolút eszme ún. vallásos meghatározottságát, benne felismerhetjük a feuerbachi vallásfelfogást előkészítő mozzanatát — tehát a Feuerbach felfogásával azonos és nem pusztán ellentétes mozzanatát is.

Hogy a rendszertalkotó Hegel istene nem más, mint az ember istenné emelése, erről Marx is beszél. „Hegel számára az *önlétrehozás, öntárgyasítás* eme

lődése nem más, mint a „szabadság” szellemének működése és érvényesülése. A szabadság eszméje pedig a francia forradalom egyik eszmei mozgatója, jelszavának egyik alkotó tagja. Azonos szellemben írt Marx a hegeli filozófiáról „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből” c. munkájában, sőt Hegelben a kommunizmus előfutárát látja: „Az egyenlőség nem más, mint a német *Én* = *Én* franciára, azaz politikai formára lefordítva. Az egyenlőség mint a kommunizmus alapja: a kommunizmus politikai megalapozása, és ugyanaz, mint amikor a német azzal alapozza meg, hogy az embert általános öntudatként fogja fel. Magától értetődik, hogy az elidegenülés megszüntetése mindig az elidegenülésnek abból a formájából kiindulva történik, amely az uralkodó hatalom; Németországban az öntudat; Franciaországban az egyenlőség, mert a politika; Angliában a valóságos, anyagi, magát csak önmagán mérő gyakorlati szükséglet.” (Uo. 85.)

²⁰ 174. (28.) „Prêtres ambitieux, n’attendez donc pas que nous travaillions à rétablir votre empire . . .”

²¹ 177. (33.) „Ce sera un beau jour, que celui ou nous célébrerons la fête du genre humain.”

²² „Modern polgári etika”, III., Tankönyvkiadó. 20.

²³ Uo. 6. lábjegyzet 8.

mozgása mint *önmagát külsővé-idegenné tevés és önelidegenülés* az abszolút és ezért a végső... lényegéhez eljutott emberi életnyilvánítás. Ez a mozgás a maga elvont formájában mint dialektika ennél fogva az *igazán emberi életként* érvényes, és mert mégis elvonatkoztatása, elidegenülése az emberi életnek, azért *isteni folyamatként* érvényes...²⁴

De arról is beszél Marx, hogy az abszolút eszme nemcsak az ember istenné emelése, hanem az ember és a természet kapcsolatának a tételezése: „Hegel ember és természet valóságos összefüggése helyére egy abszolút szubjektum-objektumot állít, amely az egész természet és az egész emberiség egyszerre, az *abszolút szellemet*.”²⁵ Vagy gondoljunk arra a fejtegetésre, amelyben a hegeli szubsztanciát két forrásból származtatja Marx, a spinozai természetközpontú és a fichtei emberközpontú filozófiából: „Hegelben három elem van: a *spinozai szubsztancia*, a *fichtei öntudat*, és a kettő hegeli szükségszerűen ellentmondásos *egysége*, az *abszolút szellem*. Az első elem a metafizikusan travesztált *természet* az embertől való *elválasztottságában*, a második a metafizikusan travesztált *szellem* a természettől való *elválasztottságában*, a harmadik a kettőnek metafizikusan travesztált *egysége*, a *valóságos ember és a valóságos emberi nem*.”²⁶

S ekkor már ismét nem tűnhet olyan nagynak az ellentét az ifjú és a rendszertalkotó Hegel között. Sőt mi több, az abszolút eszme, az ember és a természet ideális kapcsolatát kutató ifjúkori tapogatózások folytatásává és rendszerezett formában való kifejtésévé alakul át. Egyenesen azoknak a kezdeti próbálkozásoknak a folytatásaként áll előttünk, amikor Hegel és baráti körének érdeklődése nagy csodálattal fordul pl. a görög kor felé, mégpedig azért, mert ebben a korban még az embernek és környezetének a viszonya nem elidegenül, hanem adekvát. Hölderlin „Hyperion”-ja, amely a természettel egygyéforrt és az embert istenné tevő görög kort állítja szembe saját kora szellemi tunyaságával és tehetetlenségével,²⁷ nem ellentéte pusztán az *objektum—szubjektum egységét megalkotó* hegeli abszolút eszmének, amely *nem valamiféle bölcs belenyugvás* vagy megalkuvás szellemi szülőtte csupán, *hanem az ember és természet adekvát kapcsolatának filozófiai elvvé tevése*.

Természetesen nem akarjuk leollózni a „filiszter copfot” Hegel tarkójáról. De úgy gondoljuk, amilyen nagy hiba lenne ezt a copfot leollózni, legalább olyan hiba a copftól nem látni a fejet; jelen vonatkozásban: csak a negatív vonásokkal meghatározni a hegeli abszolút eszme tartalmát.

Továbbá: ha az abszolút eszmében nem misztikus, vallási tartalmat keresünk, hanem benne az ember és természet adekvát kapcsolatát látjuk, akkor már nem olvassuk csodálkozva, hanem természetesen tartjuk Hegelnek az abszolút eszmére vonatkozó azon megállapítását: „Az emberek törekvése általában arra irányul, hogy a világot megismerjék, magukévá tegyék és maguknak

²⁴ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest 1962, 114.

²⁵ Marx—Engels: A szent család vagy a kritikai kritika kritikája; MEM 2, Budapest 1958, 166.

²⁶ Uo. 138.

²⁷ „Papnő volt a Természet, és istene az ember, s e természetben minden élet, minden alak és minden hang csupán annak a Nagyszerűnek *egyetlen* lelkes visszhangja volt, akihez tartozott... A földön minden tökéletlen — ez a németek régi nótája. Valaki egyszer mégis megmondhatná már ezeknek az ágrólszakadtaknak, hogy csak náluk oly tökéletlen minden, mert minden tisztát beszennyeznek, minden szentet bemocskolnak otromba kezükkel...”

alávessék, s *evégből kell hogy a világ realitását mintegy összenyomják, azaz eszmeivé tegyék.*"²⁸

S ha mindezek után az érett Hegel munkáiban olyan megállapításokkal találkozunk, amelyekben azt vallja, hogy a filozófia feladata az e világi dolgok lényegének megértése — „az itt, a jelen, az evilági kell hogy lépjen az üres másvilágiság, az elvont értelem pókhálószővedékei és ködalakjai helyébe”²⁹ —, akkor világos: Feuerbachnak az a tétele, hogy a hegeli filozófia racionális misztika, a tételes vallás utolsó kísértete, nem értelmezhető úgy, hogy az abszolút eszme nem az evilági problémák filozófiai leírása.

MI A TARTALMA TEHÁT ANNAK A FEUERBACHI MEGÁLLAPÍTÁSNAK, AMELY SZERINT A HEGELI FILOZÓFIA TARTALMA ÉS JELLEGE A VALLÁSHOZ HASONLÓ?

A válasz kulcsa Feuerbach vallásfelfogásában található meg.

Feuerbach vallásfelfogása köztudottan a vallás ún. antropomorf és „fordított valóság” voltára hívja fel a figyelmet. Nem kívánunk részletesen foglalkozni Feuerbach vallásfelfogásával, hiszen itt csak mint eszközt tekintjük a hegeli filozófia megértéséhez. Ezért inkább azt a — véleményünk szerint feuerbach-i szellemben fogant — marxi megállapítást iktatjuk ide, amely egyben Feuerbach felfogásának is mintegy a lényegét összegezi. „A vallás — írja Marx — az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényegnek* nincs igazi valósága.”³⁰

Ha ezt a vallásra vonatkozó megállapítást az abszolút eszme tartalmára reflektáljuk, megfogalmazhatjuk azt a kijelentést: az abszolút eszme az emberi lényeg kifejeződése, közelebbről az ember és természet kapcsolatának „fantasztikus megvalósulása”.

Az abszolút eszmének az első vonatkozását ti., hogy az „emberi lényeg” kifejeződése, már jeleztük, amikor feltártuk, hogy evilági problémákat elemmez. Most vegyük röviden szemügyre „fantasztikus” vonását.

Az abszolút eszme fantasztikus jellege szoros összefüggésben áll az eszme „megfordított” meghatározottságával. E vonásából Feuerbach számára szervesen következett az a megállapítás, hogy a hegeli filozófiát meg kell fordítani. „A *spekulatív filozófia* . . . kritikájának módszere *általában* nem különbözik attól, amelyet már a *vallásfilozófiában* alkalmaztunk . . . meg kell *fordítani* . . . s megkaptuk a leplezetlen, tiszta, merő igazságot.”³¹

Eszerint — vonhatjuk le a következtetést — a hegeli filozófia a valóság összefüggéseit tartalmazza, de fordított alakban, a tényleges összefüggéseket fejtetőre állítva.

E fantasztikus formában megjelenő valóságtükrözés számunkra két szempontból figyelemre méltó:

1. Milyen objektív értékkel rendelkezik?

2. Milyen következtetéseket vont le belőle Feuerbach?

A fantasztikus formában megjelenő tükrözés objektív értékét, vagyis azt, hogy az adott korban milyen értékkel bírt, nem láthatjuk, ha nem vesszük figyelembe a fantasztikus formájú megvalósulás *okára* vonatkozó marxi megállapítást.

²⁸ Hegel: „Enciklopédia”, I, 93. (Kiem. — V. I.)

²⁹ Uo. 86.

³⁰ Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához; MEM 1, Budapest 1957, 378.

³¹ Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1962, 186.

Mindenekelőtt arra kell magyarázatot kapnunk, milyen *társadalmi* okai voltak annak, hogy a hegeli filozófiában a valóságos összefüggések visszájára fordulva jelentkeztek. Közismert tény, hogy Németország fejlődése elmaradt az európai kontinens országainak fejlődéséhez képest. Pontosabban: sajátos formában zajlott le. Németország *szellemileg* élte át azt a változást, amely más nemzeteknél az anyagi és szellemi változások egységeként jelentkezett. „*Filozófiai* kortársai vagyunk a jelennek anélkül, hogy *történelmi* kortársai lennénk . . . Ami a haladott népeknél *gyakorlati* meghasonlás a modern állami állapotokkal, az Németországban, ahol maguk ezek az állapotok mégcsak nem is léteznek, mindenekelőtt *kritikai* meghasonlás ezen állapotok filozófiai tükröződésével.”³²

Ennek az objektív társadalmi állapotnak egyenes következménye, a német állapotok *adekvát* tükrözése a hegeli filozófia, amelynek idealista alaphangja, mondhatnánk, szükségszerű. Már maga az a tény, hogy az anyagi is helyet kap benne — Hegel ugyanis az anyag és szellem valamiféle idealista *egységének* a kialakítását szorgalmazza az abszolút eszme objektum—szubjektum egysége jellegén keresztül —, olyan tendenciája a filozófiának, amely a korabeli objektív állapotokon *túlmutat*, s mintegy a fejlődés további irányát, illetve *célját* adja meg. Az objektum—szubjektum egységének programja olyan társadalmi helyzetben, amikor a német nép „való élete (az anyagi, az objektív) még csak koponyájában létezett” — saját korán túlmutató vonása a hegeli filozófiának, mert az egység megteremtésének szorgalmazása az anyagi állapotok kifejtésének szorgalmazását is jelenti.

Mivel azonban Hegel az objektum és a szubjektum, vagyis az anyagi és a szellemi egységének a megteremtését végső soron a tudati tevékenységen *belül* képzelte el — hiszen az abszolút eszme tudattevékenység —, filozófiája a materialista filozófia szempontjából torzítva és fordítva adja a valóság összefüggéseit, még az anyagi fejlesztésének programját is. A materializmus szerint az anyagi összefüggések az alap, és ezekre épül a tudati. Szükségszerű, hogy a materialista Feuerbach, aki szerint „a filozófia nem a végén jut csak el a realitáshoz, hanem kezdődik vele”, úgy tekinti a hegeli filozófiát, mint amelyet a „talpára kell állítani”, mert ahelyett, hogy a realitást tekintené alapnak, figyelme elsődlegesen a tudati tevékenységre irányul.

Feuerbach tehát a hegeli filozófia fantasztikus formáját látva, materialista filozófus lévén, jogosan vonja le azt a következtetést, hogy a hegeli filozófiát meg kell fordítani.

A hegeli filozófia megfordítása

A hegeli filozófia megfordításának kérdése mögött a realitás és fogalom *viszonyának* a problémája rejlik. A feuerbach-i kritika lényege fogalmazódik meg az előző fejezetben már idézett megállapításban: „A filozófia nem a végén jut csak el a realitáshoz, hanem kezdődik” azzal. E megállapítás arra céloz, hogy Hegel *miután* kifejtette az abszolút eszme logikái, tehát fogalmi formáját, leírta ennek fejlődési folyamatát, beszél az abszolút eszme természeti formájáról. A hegeli kifejtési mód, mivel egyben az abszolút eszme objektív, tényleges, reális fejlődési folyamatának a leírása, illetve e folyamat maga, implicite azt is tartalmazza, hogy a logikai fejlődés a természeti előtt, tehát *a fogalom a természet előtt egzisztál*.

³² Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához; MEM 1, 383.

A hegeli filozófia megfordítása Feuerbachnál lényeges kapcsolatot tart fenn vallásfelfogásával, ahol Feuerbach ugyancsak az abszolút eszméről mond értéktételeket. Ezek a tételek „*A hegeli filozófia a teológia utolsó menedékhelye, utolsó racionális támasza...* Aki nem veti el a hegeli filozófiát, nem veti el a teológiát” szorosan kapcsolódnak ahhoz a megállapításhoz, amely fogalom és realitás fent jelzett viszonyának kérdésében az elvi alapot tartalmazza: „Az a hegeli tanítás, hogy a természetet, a realitást az eszme *tételezi* — csak *racionális* kifejezése annak a teológiai tanításnak, hogy a természetet Isten, az anyagi lényt egy anyagtalan, azaz elvont lény teremtetten.”³³

A hegeli állásponttal ellentétben és saját programjának alapjait kifejezve mondja Feuerbach „A gondolkodás igaz viszonya a léthez csak ez: a *lét alany*, a *gondolkodás állítmány*”,³⁴ vagyis a lét, a realitás *megelőzi* a fogalmat. Feuerbach álláspontja tehát a lét és gondolkodás *viszonyának* vonatkozásában első megközelítésre pusztán ellentétnek látszik Hegel álláspontjával.

Az a megállapítás, amely szerint, „a lét alany, a gondolkodás állítmány”, már *eredménye* annak a módnak, ahogyan Feuerbach a hegeli filozófiához való helyes viszonyt látja, amely módot így fogalmaz meg: „A *spekulatív filozófia* újító kritikájának módszere *általában* nem különbözik attól, amelyet már a *vallásfilozófiában* alkalmaztunk. Csak az kell mindig — folytatja —, hogy az *állítmányt* *alannya* s így mint *alanyt* objektummá és *elvvé* tegyük — tehát csak meg kell *fordítani* a spekulatív filozófiát, s megkaptuk a leplezetlen, tiszta, merő igazságot.”³⁵ Nézzük meg a megfordítás logikai útját.

A megfordítás olyan logikai művelet, amely az $S-P$ -n belül felcseréli az S , illetve a P helyét, és az eredeti viszony *ellentétét* tételezi: $P-S$. S mivel a megfordítás a fogalom és realitás *viszonyára* vonatkozik, az az elképzelés rögzült a fejekben, hogy Hegelnél a fogalom az abszolút alap, vagyis az alany, és a realitás, a következmény az állítmány; Feuerbachnál viszont az alany a realitás, és az állítmány a fogalom. Hogyan kell értékelnünk mármost a hegeli filozófia szubsztanciális összefüggésének feuerbach-i megfordítását? Előrebocsátva elemzésünk eredményét két megállapítást tehetünk:

1. Feuerbach a megfordításnál a hegeli filozófia szellemét követte.
2. Egyoldalúvá tette a hegeli szubsztancia tartalmát.

1. A megfordításnak az a módja, amikor az $S-t$, amely eddig alap volt, $P-vé$ tesszük, és a $P-t$ $S-sé$, Hegel szerint a dialektikus, pontosabban a *spekulatív módszer jellegzetessége*. Ezt fogalmazza meg Hegel az alap és következménye, pontosabban a fogalom mint alap és következmény viszonyával kapcsolatban, a fogalom fejlődését tárgyalva: „A fogalom a lét és lényeg igazságának bizonyul, s ama kettő beléje, mint *alapjába tér vissza*, de éppúgy *megfordítva*, a fogalom a *létből* mint *alapjából fejlődött*.”³⁶ A fogalom e hegeli megállapítás szerint *alap*, a lét alapja, de ugyanakkor egyben *eredmény* is, s ekkor az *alap a lét*. De Hegel spekulatív módszerének azt a jegyét, hogy magában hordozza a megfordulást, mindennél jobban és félreérthetlenebbül fejezi ki a spekulatív következtetésre vonatkozó megállapítása.³⁷ Az „Enciklopédia” I. kötetében mondja:

³³ Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei”, 197.

³⁴ Uo. 197.

³⁵ Uo. 186.

³⁶ Hegel: „Enciklopédia”, I, 247.

³⁷ A konkrét tartalomtól kissé el kell vonatkoztatnunk. A spekulatív, vagyis ésszerű bizonyítás e menetét ugyanis Hegel a racionális teológiára hivatkozva fejti ki, s e tartalom a jelen összefüggésben mellőzendő.

„Isten mint következmény egyúttal abszolút alapja ama elsőnek, hogy tehát a helyzet megfordul, s ami következménynek tetszik, alapnak is mutatkozik, ami pedig előbb alapként jelentkezett, következménnyé fokozódik le.” S hogy éreztesse Hegel, hogy e mód nem pusztán a racionális teológia módja, hanem általános, hozzáteszi: „Ez azután az ésszerű bizonyítás menete is.”³⁸

S az ésszerű bizonyítás menetének általános volta mellett szól az a tény, hogy Hegel a módszer vonatkozásában, tehát az abszolút eszme legáltalánosabb menetének vonatkozásában is, megfogalmazza azt a viszonyt, amelynek lényege a megfordítás, pontosabban a megfordulás — hiszen a fogalom önmagát tételező. A módszer vonatkozásában a következőt mondja Hegel: „... a haladás minden lépése a továbbmeghatározásban, mivel távolodik a meghatározatlan kezdettől, visszafelé való közeledés is a kezdethez, tehát az, ami eleinte mint talán különböző jelenik meg, a kezdetnek, visszafelé menő megalapozása és előremenő továbbmeghatározása összeesik egymással és ugyanaz.”³⁹ Eszerint a módszer általános menetében ugyancsak az ésszerű bizonyításról mondtak érvényesülnek, ti., hogy az alap bizonyul következménynek, és a következményből lesz az alap. S ez a jelen összefüggésben úgy jelentkezik, hogy miközben a gondolkodó azt hiszi, hogy az alaptól a következmény feltárása felé halad előre, kiderül, hogy a következmény az ok, az igazi alap, és ilyen értelemben ez a kezdet; a megismerésnek a következmények felé való haladása nem más, mint a kezdethez való visszatérés.

Eszerint, ha a hegeli szubsztancia alapmozgása a fogalom → lét összefüggésből indul ki, ahol a fogalom az alap, és a lét a következmény, akkor a fejlődés során el kell jutnia ahhoz az összefüggéshez, hogy a lét az alap és a fogalom a következmény. És ugyanígy fordítva.

Feuerbach tehát amikor a $P-S$ irányú összefüggést hangsúlyozza, szemben az $S-P$ -vel, semmi mást nem tesz, mint a hegeli filozófiára alkalmazza Hegelnek a spekulatív bizonyításról alkotott felfogását. S mivel a spekulatív bizonyításnak ez a sajátossága magának a hegeli módszernek a lényege, a feuerbach-i megfordítás nem más, mint Hegel módszertani tanításainak érvényesítése. Ennyiben, és ezért Feuerbach a hegeli filozófia megfordításában, Hegel módszerének szellemét követte, és ennyiben Hegel tanításaihoz viszonyítva nem ellentétes felfogást teremtett meg.

A következtetésekben azonban tovább is mehetünk. Mivel „a fejlődés menete (vagyis a módszer. — V. I.) maga a tartalom is”,⁴⁰ a megfordítás eredménye, amelyre Feuerbach jut, nemcsak a hegeli dialektikus módszernek, hanem a hegeli tartalomnak, vagyis az abszolút eszmének a jellegzetessége is.

Eszerint, Hegelnél jelen kell lennie annak a mozgásnak is, amely szerint a realitás az alap és a fogalom a következmény. Ennek az összefüggésnek a felismerését megkönnyíti, ha arra gondolunk, hogy a „Logika tudománya” című munkában leírt fejlődési folyamat végén az abszolút eszme valóban „áttér a természetre”. Az abszolút eszmének ezt a meghatározottságát Hegel úgy is jellemzi, hogy „visszatér a kezdethez”. Mivel a logika kezdete a „szellemmel” egységben levő természet, illetve tárgy, a kezdet „szemléletnek” is nevezhető. Ezért jellemzi Hegel az „Enciklopédia” I. kötetében ugyanazt a visszatérést, amelyet a „Logiká”-ban a „természetre való áttérésnek” nevez,

³⁸ Hegel: „Enciklopédia”, I, 83. (Kiem. — V. I.)

³⁹ Hegel: „A logika tudománya”, II, 437.

⁴⁰ Hegel: „Előadások a filozófia történetéről”, I, Budapest 1958, 38.

a „szemlélethez való visszatérésnek”. Ekkor pedig a természet kezdet is, a hegeli filozófiában, vagyis alap is, a fogalom alapja. S ekkor a hegeli filozófia nem csupán a *végén* jut el a természethez, hanem *kezdődik* is vele. — S következik mindebből, hogy a *feurbachi filozófia materialista alaphangja, tartalma benne van a hegeli filozófiában*.

Ennek következtében tarthatatlannak kell minősítenünk azt a megállapítást, amely szerint Hegel „... a materialista világnézet kérelhetetlen ellenfele”.⁴¹ Ezzel ellentétben a hegeli filozófiában megtalálható az a materialista tartalom is, amely a Feuerbach materializmusához vezetett, ti. ahhoz az összefüggéshez, hogy a lét az alap és a fogalom a másodlagos. Ennek a folyamatosságnak a megállapítása a feurbachi és a hegeli filozófia között lényeges, mert enélkül nem lehet megérteni a hegeli filozófia és a marxizmus olyan jellegű kapcsolatát sem, amelyről a klasszikusok sokat beszélnek, s amelyből következik, hogy a klasszikus német filozófia Németországban — Engels szerint — a kommuniztikus elképzelések *közvetlen* előfeltétele. „E párton kívül (ti. Weitling pártján kívül — V. I.) — írja Engels egy ifjúkori munkájában — egy másik is van Németországban, amely síkraszáll a kommunizmusért. Az előbbi lévén teljesen népi jellegű párt, kétségtelenül igen hamar egyesíteni fogja Németország egész munkásosztályát; az a párt viszont, amelyre most fogok kitérni, filozófiai jellegű, keletkezését tekintve nem áll kapcsolatban sem a francia, sem az angol kommunistákkal, s abból a filozófiából származik, amely a legutóbbi ötven évben Németország büszkesége volt.”⁴² S hogy e filozófia a hegeli filozófia is, azt a tanulmány további része egyértelműen mutatja: „Minden üldözés és tilalom eredménytelennek bizonyult, és mindig is annak fog bizonyulni; a németek — filozófus nemzet, és nem fogja, nem tudja elvetni a kommunizmust, mihelyt az egészséges filozófiai elveken alapul; s kiváltképpen nem fogja elvetni akkor, ha *saját* filozófiájából vezetik le, mint ennek elkerülhetetlen következményét... Pártunknak be kell bizonyítania, hogy vagy haszontalan volt a német nemzet minden filozófiai erőfeszítése Kanttól Hegelig — sőt rosszabb annál, vagy pedig ezeknek az erőfeszítéseknek a kommunizmusba kell beletorkollniok; hogy a németeknek vagy el kell vetniök nagy filozófusait, akiknek nevét nemzetük dicsőségeként őrzik, vagy pedig el kell fogadniok a kommunizmust.”⁴³ E kapcsolatokat látva lehet csak megérteni a hegeli filozófiának azt a vonását, hogy filozófiatörténetileg a materializmus „ország-útja” is lehetett.

2. De ha megnézzük a *hogyan*t is, milyen módszert követett Feuerbach, miközben megfordította a hegeli filozófiát, akkor választ kapunk arra is, milyen vonatkozásban kell Hegel és Feuerbach *ellentétét* erősen hangsúlyozni.

Az *S—P*-vel szemben a *P—S* összefüggést tételezve, Feuerbach az eredeti összefüggés fordítottját, mondhatnánk, antitézisést tételezte. Ennek során azonban elvonatkoztatott az eredeti összefüggéstől, amely ezt az antitézist is magában foglalta. Feuerbach úgy fordította meg a hegeli filozófiát, hogy elvette a fogalom → realitás viszonyt, s ehelyett, ezzel szemben tételezte és kiemelte a realitás → fogalom összefüggést. „Az átmenet a tapasztalatról a filozófiára *szükségyszerűség*; az átmenet a filozófiáról a tapasztalatra *fényűző önkény*” — mondja. Ez a megállapítás az alábbi sorok után következik: „A

⁴¹ „A filozófia története”, II, 69.

⁴² Engels: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen; MEM I, 490.

⁴³ Uo. 493.

filozófia nem a végén jut csak el a realitáshoz, hanem ellenkezőleg, kezdődik a realitással . . . A szellem követi az érzéket, nem az érzék a szellemet; a szellem a dolgok vége, nem pedig kezdete.”⁴⁴ Feuerbach a lét → fogalom összefüggést kiemelve tehát elkövette azt a „hibát”, hogy a hegeli abszolút eszme egyik meghatározottságát — a fogalom megelőzi a létet — olyan meghatározottságként fogta fel, amelynek nincs helye a *valóságos* összefüggésben: az átmenet a filozófiáról, a fogalomról a tapasztalatra szerinte „fényűző önkény”. Feuerbach tehát — bár a filozófiai alapját illetően helyes álláspontra helyezkedett — a fogalom és realitás *viszonyát* Hegelhez képest egyoldalúan szemlélte. Hegelnél a fogalom lét, és a lét fogalom, ami azt is jelenti, hogy az áttérés a fogalomról a létre éppúgy lehetséges, mint az áttérés a létről a fogalomra. Hegel ennek alapján differenciáltabb viszonyt tud megállapítani a fogalom és a lét között, mint Feuerbach. Ha a hegeli abszolút eszme a valóság leírása, akkor Hegel ezt a valóságot egy jeggel gazdagabbnak látja, mint Feuerbach.

Hogy miért látott egyoldalúan Feuerbach, ennek *módszertani* okát elemzi a következő fejezet.

— Azt a kérdést, hogy milyen oldala volt a valóságnak az, amelytől Feuerbach elvonakoztatott — tehát egyoldalúságának *tartalmi* alapját, munkánk-nak a „lét és semmi” egységét elemző, valamint az utána következő fejezetében válaszoljuk meg.

Feuerbachnak a hegeli kifejtési módra vonatkozó bírálata

Hogy az eredeti fogalom → realitás összefüggést megtartva állítsuk fel az újat, a realitás → fogalom összefüggést, ehhez módszertanilag az antitézist a tézissel egységben kell tekinteni. Ami másszóval azt jelenti: ezek *szintézisét* kell megalkotni. Ennek a módszernek az alkalmazása pedig nem más, mint a hegeli *dialektikus módszernek* az érvényesítése a fogalom és realitás viszonyára.

Feuerbach azonban szemben állt a tézis, antitézis, szintézis módszerrel, mert ez véleménye szerint hibás alapokra épült, s ennek követése éppen a hegeli filozófia hibájának további alkalmazásával lett volna egyenlő.

Feuerbach kétségbevonja a hegeli *bizonyítás* menetének helyességét. A bizonyítás Hegelnél az abszolút eszme logikai menetének legfejlettebb formája. Mivel az abszolút eszme kifejtési módja Hegelnél a dialektikus módszer, Feuerbachnak a bizonyítás menetére vonatkozó kritikája lényegében a dialektikus módszer kritikája.

Hogyan fogalmazza meg konkrétan e kritikáját, ezt nézzük meg a következőkben.

Feuerbach kétségbevonja a hegeli bizonyítás, vagyis levezetés (tézis, antitézis, szintézis) menetének jogosságát. Azt állítja, hogy a hegeli levezetés bár az „írás és gondolkodás” (úgyis fogalmazhatnánk: a létnek és gondolkodásnak) egységes kezdete kíván lenni, ténylegesen azonban nem az írásnak és gondolkodásnak, hanem pusztán az írásnak bizonyítása. Vagyis Feuerbach szerint egyoldalú a hegeli kezdet. Az a kezdet, amelyet Hegel felvesz „csak a kifejtés számára az első . . . A hegeli kezdet nem előfeltétel-nélküli, hanem az eszmét mint igazat feltételezi.”⁴⁵ Hegel miután *tudta*, ismerte az abszolút eszme tartalmát, vagyis gondolkodásában eljutott az eszme tartalmának feltárásáig,

⁴⁴ Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei”, 173.

⁴⁵ Uo. 148.

azután leült íróasztala mellé, *leírta* mindazt, amit tudott, levezette tudását, közölte, tehát elmondta másoknak. A levezetés során azonban felhasználta azt az előfeltevést, hogy ő a végeredményt már ismerte, s ennek tudatában konstruálta meg a kezdetet. A hegeli kezdet ennek következtében, mondja Feuerbach, az *olvasó számára* ugyan kezdet, de nem az a *gondolkodó számára*. Ennek következtében a hegeli kiindulópont *ellentmondásos*: A gondolkodás és az írás, a gondolkodás és kifejtés ellentmondásosságát rejt; s ennek következtében a Hegel által alkalmazott módszer formális jelentőségűvé válik: ti. csak a kifejtésnek, a közlésnek és nem a tényleges gondolkodásnak a menetét adja. „A kezdet a kifejtésben csak a kifejtés számára az első, de *nem a gondolkodás számára* . . . Hegelnél az abszolútum *bizonyítása* — noha menetében tudományos szigorúsággal jár el — lényege, *elvé* szerint csak *formális* jelentőségű . . . Mindjárt kezdő- és kiindulópontjában ellentmondást mutat, mégpedig ellentmondást igazság és tudományosság, lényegesség és formaiság, *gondolkodás és írás* között.” Elmefuttatását így összegezi Feuerbach: „Éppen azért, ismétlem, az abszolút eszme bizonyítása, közvetítése csak formális.”⁴⁶

A hegeli kifejtési mód kritikájának mélyén az ún. történeti és logikai viszonyának kérdése rejlik. Ugyanis a „gondolkodás” tekinthető bizonyos vonatkozásban a történetinek és az „írás” a logikainak. Feuerbach szerint a hegeli kezdet logikailag kezdet — tehát az írás szempontjából —, de nem kezdet a történeti (a gondolkodásnak) szempontjából. Szerinte különben is csak a történetinek van létjogosultsága. „Csak a térben és időben való létezés — *létezés*.” Ezzel szemben „A spekulatív filozófia az *időtől különválasztott fejlődést* az abszolútum formájává, attribútumává tette. A fejlődésnek ez a különválasztása az időtől azonban a *spekulatív önkénynek* valóságos mesterműve, és döntő bizonyítéka annak, hogy a spekulatív filozófusok éppúgy jártak el abszolútumukkal, mint a teológusok istenükkel, akikben megvannak az ember összes indulatai *indulat nélkül*, szeret *szeretet nélkül*, haragszik *harag nélkül*.” „Ez a tétel — vonja le a végső következtetést Feuerbach — az abszolút lény önmagából fejlődik — egyébként csak *megfordítva* igaz, ésszerű tétel. Tehát így kell szólnia: csak egy fejlődő, időben kibontakozó lény *abszolút*, azaz *igaz, valóságos* lény.”⁴⁷

Feuerbach tehát a történetinek és a logikainak az egységét tagadja, ellentétüket feltételezi, pontosabban ezt az egységet feltételező hegeli módszert tekinti formális jelentőségűnek, és hangsúlyozza vele szemben a történelmi menet követésének fontosságát.

A hegeli kezdetnek ilyen jellegű bírálata a marxizmus történeti és logikai egységét valló elvé alapján, úgy gondoljuk tarthatatlan. Mivel azonban ez az elv a marxizmuson belül is vitatott, és problémákat rejt, nem árt, ha keletkezési szálait követjük egy kissé. És erre megvan a mód, ha figyelembe vesszük Marx fiatalkori munkájának, a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, „A hegeli dialektika . . . kritikája” című részében tett megállapításait. Marx tehát — a hegeli filozófiától nem függetlenül — beszél a logikai összefüggés jellegzetességéről, funkciójáról s ezt az összegező megállapítást teszi: „*A logika — a szellem pénze.*”⁴⁸

⁴⁶ Uo. 148, 152, 153, 154.

⁴⁷ Uo. 192—193.

⁴⁸ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, 102. A marxi megállapításnak csak azokat a vonásait bontjuk ki a következőkben, amelyek munkánk szempontjából célszerűek. E vonások a logika ún. pozitív voltáról vallanak. A marxi álláspontban a logika negatívumára utaló jegyek is fellelhetők. Ezekről *most* elvonatkoztatunk.

A pénzről elmélkedve Marx Shakespeare „Athéni Timón” című munkájában található gondolatokat idézi. Majd a költői szavak lényegét így összegezi: „A pénz a látható isten, minden emberi és természetes tulajdonság átváltozása ellenkezőjévé, a dolgok általános felcserélése és visszájára fordítása; lehetetlent testvérít . . . A pénz az ember és a népek általános, közös rimája, általános, közös kerítője.”⁴⁹

Ezekkel az ismérvekkel — mondhatná valaki — nem sokkal jutottunk előbbre a logika funkciójának megértésében. S valóban, annak érdekében, hogy nyilvánvalóbban álljon az összefüggés előttünk, tovább kell követnünk Marxot. Figyelembe kell venni azokat a szavakat is, amelyekben arra adja meg a választ: *miért* töltheti be a pénz a fent leírt szerepét.

„Minden emberi és természetes minőség visszájára fordítása és felcserélése, a lehetetlen testvérítése — olvashatjuk Marxot tovább —, a pénznek ez az *isteni ereje* a pénznek a *lényegében* mint az emberek elidegenült, külsővé-idegenné tevő és külsővé-idegenné váló *nembeli lényegében* rejlik.” S megállapítását így összegezi: „A pénz az emberiség külsővé-idegenné vált képessége.”⁵⁰ Ezek a megállapítások már kezünkbe adják „A logika — a szellem pénze” aforizma megértéséhez a kulcsot. Arra utalnak ugyanis, hogy ahogyan a pénz közös általánosa lehet az emberek konkrét képességeinek, igényeinek, mert önmaga nem más, mint e képességek külső megjelenési formája — ezek általánosa; úgy a logikai összefüggés sem más, mint olyan általános, amely éppen azért állhat a konkrét helyén, éppen azért lehet ennek „csereeszköze”, mert önmaga nem idegen ettől, nem ellentétes ezzel, hanem éppen *ennek* belső lényege. A logikai, az általános tehát a történeti lényege, lelke, és nem pusztán csak az ellentéte. A logikai formában jelentkező történeti eszerint analóg az emberi képességeknek a pénzben való jelentkezésével.

Az általános, a logikai igaz, hogy nem pusztán csak azonos az egyessel, a történetivel, de azonos is vele; pusztán ellentétüket feltételezni — mint teszi ezt Feuerbach, amikor az írás és gondolkodás egységét tételező hegeli kezdetet ellentmondásosnak és hibásnak minősíti, és a történeti létjogosultságát hangsztatja — a marxi felfogás szintjéről egyoldalú; pusztán az összefüggések egyik vonatkozását — az ellentétet — figyelembevevő megállapítás. *Végső soron az általános és egyes elszakításán alapszik.* Ezzel szemben a marxizmus szerint a logikai, az általános a történetinek, az egyesnek egy pontba sűrített, mintegy kicsapódott formája; és a logikai kifejtési mód ennek következtében nem idegen a történetitől.⁵¹

Feuerbachnak a megfordításnál alkalmazott módszertani hibája tehát így foglalható össze: Feuerbach nem tételezi a két egymásnak ellentétes meghatározottság (az írás és gondolkodás) *egységét*, hanem egység helyett az egyiket helyezi előtérbe —, s elveti azt a hegeli törekvést, hogy a kifejtés az egység megnyilatkozása legyen, mert az egységet formálisnak tartja. Mivel azonban a kifejtés mögött a dialektikus módszer nyilatkozik meg, a feuerbachi bírálat a dialektikus módszert nyilvánítja formálisnak. Feuerbach így előfutára azoknak a filozófiai felfogásoknak, amelyek Hegelt, a hegeli filozófiát módszere miatt bírálják.⁵²

⁴⁹ Uo. 96—97.

⁵⁰ Uo. 97. (Kiemelés — V. I.)

⁵¹ Annak tudományos leírását, hogyan válik a történeti logikaivá lásd Erdei László „Az ítélet dialektikus logikai elmélete” c. munkáját.

⁵² Kroner pl. hivatkozik is Feuerbachra, miközben a hegeli dialektika és az irracionális-mus azonosságát „bizonyítja”. Lásd Kroner: „Von Kant bis Hegel”, II.

A hegeli kifejtési módra, a dialektikára vonatkozó feuerbach-i bírálat tartalmi alapját, s egyben a hegeli filozófia egyoldalú megfordításának okát közelebbről látjuk, ha elemezzük Feuerbachnak a hegeli „lét és semmi egységére” vonatkozó megállapításait. Feuerbach a hegeli kifejtési módot bírálva azt a *tartalmat* is egyoldalúan szemlélte, amelynek kifejtése, megnyilatkozása, realizálódása a kifejtési mód; pontosabban e tartalom bizonyos elemeit nem tudta a misztikától elválasztani.

A „lét” és „semmi” közismerten a hegeli abszolút eszme logikai fejlődési folyamatának a kezdete; egységük alkotja a fejlődési folyamat első szintézisét, a „levést”. Feuerbach fel akarja tárni ennek meghatározottságait, tartalmát s egyben kritikus pontjait. Bírálatának középpontjában a „semmi” áll. Megállapítja, hogy ez nem más, mint a nem-létező, szemben a léttel. Mivel azonban a „lét” a gondolkodásnak a formája — hiszen az abszolút eszme logikai, tehát a gondolkodási tevékenységet kifejtő formájának első kategóriája —, a „semmi” szükségszerűen a „gondolatlanság”. Ebből levonja azt a következtetést, hogy a „semmi”, mivel a nem-létező, és egyben a gondolkodás nem-létezője, tehát „nem a gondolkodás tárgya”. Ebből szervesen következik az a megállapítás: „A semmi gondolása *önmagát cáfoló* gondolkodás.”⁵³

S bár szövegszerűen itt, ebben az összefüggésben nem bírálja a hegeli kezdet ellentmondásos jellegét — ti., hogy a gondolkodás és nem-gondolkodás egysége —, a gondolkodás és írás ellentétét azonosítani kívánó abszolút eszmére vonatkozó idézett megjegyzéseiből következtethetünk arra, hogyan vélekedik „az önmagát cáfoló gondolkodásról”. Az elmarasztalás szövegszerűen is jelentkezik, amikor Feuerbach *értelmezi* a hegeli „semmit”.

Azt szoktuk mondani, hogy minden ember korának szülötte, általa meghatározott. Ezt az összefüggést Hegel a következőképpen fogalmazza meg: „... senki sem haladhatja meg igazán a maga korát, mint ahogy nem ugorhatja ki a maga bőréből”.⁵⁴

Ez a megállapítás Feuerbachra is érvényes: ő sem tudta Hegelt a „semmi” értelmezésekor másként, mint korának szemszögéből vizsgálni. A vizsgálat eredménye azonban negatívnak tekinthető. Amiért megmaradt a kor által kínált receptnél, kritikusan ment el a hegeli filozófia éppen egy pozitív — bár vitatható formában jelentkező — törekvése mellett. Sőt a filozófiának, pontosabban a logikának olyan vonását kérte számon Hegeltől, amely megtalálható felfogásában, s tette mindezt úgy, hogy saját megállapításaihoz sem maradt mindig konzekvens.

A „semmiről” szólva Feuerbach Wolffot idézi: „semminek nevezzük azt, aminek nem felel meg fogalom”. S maga Feuerbach is ezen az úton közelít a hegeli „semmi” értelmezéséhez: a Wolff által említett jellegzetességet azonosítja a „misztikus” jelleggel. Végső következtetése: „a semmi . . . spekulatív képzelet kísértete . . . gondolat, amely *nem gondolat*.”⁵⁵ „Az augustinusi semmi, amely csak azért imponál oly nagyon a spekulatív gondolkodóknak s csak

⁵³ Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei”, 165.

⁵⁴ Hegel: „Előadások a filozófia történetéről”, I, 60.

⁵⁵ Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei”, 167.

azért tűnik fel nekik oly mélynek, mert semmi sem lappang mögötte, csupán az abszolút *önként* és *gondolattalanság* kifejezése.”⁵⁶

A „lét” és „semmi” egységeként értelmezett hegeli kezdetre vonatkozó kritikát azonban az ember nem olvashatja anélkül, hogy eszébe ne jutna a sors iróniája. Feuerbach a hegeli kezdetre vonatkozó végső megállapításában kimondja: „a lét *ellentéte* — általánosságban, ahogyan a Logika nézi — *nem a semmi*, hanem az *érzéki, konkrét lét*.”⁵⁷

S hogy Hegel a „semmi” kategóriájában az érzékinek próbál formát adni, Feuerbach azért nem tudta észrevenni — s ebben van a sors iróniája —, mert Hegelt nemcsak a kor kínálta recept szerint értelmezi, hanem a *hegeli filozófiára vonatkozó saját megállapításaihoz sem konzekvens*.

Hegel a negációval kapcsolatban nagyon hangsúlyosan kiemeli, hogy ha helyesen akarjuk értelmezni, akkor mindig *meghatározottan*, adott összefüggés negációjaként és nem általában kell szemlélni. Ezt az útmutatást Feuerbach csak részben követi. Látszólag követi. Hiszen a „semmi” a „lét” negációja. Mivel a „lét” a *gondolkodás*, így lesz a „semmiből” a *gondolkodás negációja*, vagyis a *nem-gondolkodás*. Ezt azonban ő, amint láttuk érveléséből, azonosítja a misztikával. Hogy ezt a következtetést levonta, abban feltétlenül befolyásolta őt az a tényező, hogy a hegeli filozófiában a „teológia utolsó menedékhelyét, utolsó racionális támaszát” látta.⁵⁸ A „semminek” a hegeli kezdetbe való felvétele ezért analóg szerinte a világ semmiből való teremtetésének gondolatával. „A spekulatív filozófia *abszolútuma* vagy *végtelenje*, lélektanilag tekintve, nem egyéb, mint a nem determinált, meghatározatlan — a minden meghatározottól való absztrakció, ettől az absztrakciótól különböző, de egyúttal vele újra azonosított lényként tétélezve; történetileg tekintve azonban nem egyéb, mint a régi teológiai-metafizikai, *nem véges, nem emberi, nem anyagi, nem meghatározott, nem valamilyen milyenségű Lény vagy Nem-Lény* — a világ-előtti Semmi, *aktusként* tétélezve.”⁵⁹

A kérdés az: valóban csak ez-e a hegeli „semmi” értelmezésének egyetlen lehetősége?

A „semmi” nemcsak az abszolút eszme logikai fejlődési folyamatának, hanem a hegeli filozófia szubsztanciájának is alkotó tagja. Ha a „semmit” *ebben* a vonatkozásban meghatározottként értelmezzük, akkor nemcsak a világnak a semmiből való teremtetésére kell figyelniünk. S erre a feltételezésre magának Feuerbachnak Hegelre vonatkozó gondolatai is alapot adnak.

Az abszolút eszme természetfilozófiai vonatkozásait elemezve Feuerbach arról beszél, hogy az abszolútum nem más, mint az előtte uralkodó két egymásnak ellentmondó filozófiai érvelésnek, az idealizmusnak és a természetfilozófiának egy „és” által való egyesítése. Az idealista érvelés szerint az *S* (a szubjektum) a szellem. Mivel a szellem e szerint a filozófiai felfogás szerint abszolút, a predikátum (*P*) helyét az „abszolút” meghatározottság tölti be. Így adódik az a tétel: Szellem—Abszolút (*S—P*). A másik, a természetfilozófiai érvelés szerint az *S* a természet. Mivel ez abszolút, a Természet—Abszolút (*S—P*).

⁵⁶ Uo. 165. Hasonló gondolatmenetet követ Kroner is, „Von Kant bis Hegel” c. munkájában, amikor Hegelt irracionalistának — a filozófiatörténet eddig ismert legnagyobbjának — nevezi amiatt, mert a hegeli szubsztancia a gondolat és nem-gondolat egysége kíván lenni.

⁵⁷ Uo. 151–152.

⁵⁸ Uo. 197. „A hegeli filozófia a teológia utolsó menedékhelye, utolsó racionális támasza.”

⁵⁹ Uo. 186–187.

összefüggés adódik.⁶⁰ Hegelnél — folytatja érvelését Feuerbach — úgy alakul az *S* és *P* közötti viszony, hogy az előző filozófiai állásfoglalások alanya állítmánná, az állítmány pedig alannyá válik. Ezenkívül a két szélső tételt egy „és” kapcsolja egymáshoz. Így adódik az alábbi összefüggés: Abszolútum = Szellem és Természet. „Szellem és Természet csupán egy azonosnak, az abszolútumnak állítmányai, meghatározásai, formái.”

Milyen következtetések vonhatók le a „semmi” kategóriájának értelmezésével kapcsolatban, a hegeli abszolút eszmének e fenti magyarázási módját figyelembe véve?

A hegeli abszolút eszme, mint tudjuk, szintézis: a tézis és antitézis egysége.

Keressük meg a „semmi” helyét ebben a képletben: Abszolútum = Szellem és Természet.

Az abszolútum maga az egész abszolút eszme, a „lét” és „semmi” fejlődési szintjén tehát maga a „levés”.

Annyit tudunk, hogy a „semmi” az antitézis, és azt is, hogy a gondolkodás negációja.

Az alapul vett képletben a gondolkodás a Szellem helyét foglalja el, következik ez tézis voltából, de tartalmi meghatározottságából is, ti. abból, hogy a gondolkodás *szellemi* tevékenység. A „semmi” számára egyetlen hely marad a képletben: A Természet. Ez a hely megegyezik antitézis meghatározottságával. De vajon megegyezik-e a „semmi” természetével, vagyis tartalmával is? Mielőtt erre a kérdésre választ adnánk, értelmeznünk kell: mit jelent a természetként jellemezhető „semmi” a gondolkodás jellegű „lét” mellett?

Mivel a „semmi”, ha meghatározottként értelmezzük, akkor a *gondolkodás* semmije, következik ebből, hogy nem jelenthet mást, mint a gondolkodásnak azt a formáját, amely a természetet, vagyis a tárgyat közvetíti — tehát az *érzékelést*. A „semmi” tehát felfogható természetként, mégpedig a gondolkodás természeti formájaként: szemléletként, illetve érzékelésként.

S amikor „A logika tudománya” című munkájának végén Hegel leírja az abszolút eszme fejlődési folyamatának csúcát, azt mondja, hogy fejlődésének csúcsára érve az eszme „áttér a természetre”, ami egyenlő azzal, hogy „visszatér” a kezdethez, akkor az „Enciklopédia” I. kötetében azt a kifejezést is használja, hogy „visszatér a szemlélethez”.

Ezek a megállapítások arra engednek következtetni, hogy *Hegeltől nem volt idegen az a gondolat, hogy a „lét” és „semmi” egysége mögött a gondolkodás és érzékelés egységét tételezze.*⁶¹ Természetesen maga a forma — az érzékinek a „semmi” kategóriájával való kifejezése — félreérthető és vitatható. És nyilván nem is véletlen. Talán a „teológia szelleme” is valóban kísért benne. — Bár, ha arra gondolunk, hogy általa Hegel a dialektikus fejlődés keletkező és egyben eltűnő, megsemmisülő mozzanatát is megragadni kívánja,⁶² akkor a semmi kifejezést nagyon is plasztikusnak kell mondanunk. A kifejezés körüli problémák, ezek esetleg vitatható volta sem menti fel azonban Feuerbachot. Nem változtat ezen a tényen, hogy a „semmi” *tartalmi* összefüggéseinek *pozitívumai*

⁶⁰ Csak mellékesen jegyzem meg, hogy az abszolút eszmének ez az értelmezése szoros kapcsolatban van Marxnak azzal a már idézett megállapításával, amely szerint a hegeli abszolút eszme nem más, mint a természet és az ember kapcsolata. Marxnál természetesen az ember a szellem helyét foglalja el.

⁶¹ Emellett szól Erdei László „A megismerés kezdete” c. munkája is, amelyben a hegeli kezdetet hasonló értelemben magyarázza.

⁶² Lásd Erdei László idézett munkáját.

mellett észrevétlenül elment, és pusztán negatív vonásait vette figyelembe. Lényegét feltárni nem tudta, formájának „bizarr” volta miatt misztikának minősítette.

Mivel mindezt úgy tette, hogy közben a hegeli abszolút eszmét olyanként is értelmezte, amely összefüggéseket felhasználva, megláthatta volna a „semmi”-ben az érzékelést, ezt azonban nem tette; — azt kell mondani: Feuerbach saját, Hegelre vonatkozó megállapítása sem nevezhető mindig konzekvensnek. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert azt jelzi, hogy Feuerbachnál a hegeli filozófia *alapjának* megértése körül van baj.

A hegeli filozófia bírálatának általános elvi alapja

A hegeli kifejtési módra vonatkozó feuerbach-i megállapítások elemzése megmutatta, hogy Feuerbach nem tudja differenciáltan szemlélni a hegeli abszolút eszmét, ez akár mint a történeti és a logikai egysége jelenik meg, akár mint a lét és semmi egysége. A hegeli filozófia megfordításával kapcsolatos problémák elemzése megmutatta, hogy Feuerbach a hegeli abszolút eszme tevékenységéből — amely Hegel szerint kétoldalú tevékenység — csak az egyiket tartja a filozófiában használhatónak: a realitás átlépését a fogalomba. Az ellentétes tevékenységet elveti. Mi volt ennek a végső, általános oka?

A hegeli abszolút eszme a hegeli filozófia szubsztanciája. Ez — hogy Marxra utaljunk — olyan tevékenység, amelyben a természet és az ember egysége valósul meg. Ennek megfelelően a hegeli abszolút eszme kifejtési módja, az eszme fejlődési folyamata olyan tevékenység fejlődési folyamata, amely az embernek és természetnek az egységét realizálja.

Az eszme, amint Hegel „Megismerés eszméje” címmel jelzett fejlődési fokon kifejti, két tevékenységet tartalmaz: az Igaz eszméjét és a Jó eszméjét. Az egyik azt a mozgást testesíti meg, amellyel megismerjük a világot, befogadjuk meghatározottságait (elméleti tevékenység). A másik azt a tevékenységet, amellyel akaratumkat rákényszerítjük a külvilágra (akarati vagy gyakorlati tevékenység). Ez utóbbi hegeli tevékenységforma annak a tevékenységnek a megfelelője, amelyet már Kant bevezetett „A tiszta ész kritikájában” (a tárgy alakuljon tudatunkhoz és ne a tudat a tárgyhöz), de Fichte dolgozott ki a maga teljességében: amely által az Én teremti a világot.

Feuerbach észrevette, hogy „Hegel *abszolút szelleme* semmi egyéb, mint az *elvont*, önmagától elkülönített ún. *véges szellem* . . .”⁶³ tehát az ember. Felfedezése és kritikai megállapítása: az abszolút szellemet „nem lehet elkülöníteni . . . az ember szubjektív szellemétől”,⁶⁴ nagyon fontos meglátás volt, mert a filozófiai vizsgálódás figyelmét a realitásra, a konkrét emberre terelte. Ennyiben valóban megfordította a hegeli filozófiát, s annak idealista alaphangjával, misztikus vonásával szemben — amely általában nézte a szellemet az egyes embertől elvonatkoztatva — a filozófia fő fejlődései vonalát abba az irányba terelte, amely iránynak a programját maga Feuerbach fogalmazta meg: „A filozófia kezdete . . . nem az abszolútum . . . a filozófia kezdete . . . a *valóságos*.”⁶⁵

⁶³ Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei” 187.

⁶⁴ Uo. 188.

⁶⁵ Uo. 190.

De ha a hegeli filozófia szubsztanciája a természet és szellem egységét megvalósító tevékenység, és a szellemet nem általában, hanem konkrét, reális, valóságos formájában — mint embert kell érteni, akkor a hegeli abszolút eszmében valóban azt kell látni, amit Marx látott: a természet és ember kapcsolatát létrehozó *valóságos tevékenységet*, vagyis az *emberi munkát*.

Ekkor az eszme alapmozgása a fogalom átlépése a létbe, illetve a lét fogalommá válása semmi más, mint a céltudatos tevékenység egy-egy eleme. Nem jelent mást e mozgás, mint a lét átalakulását fogalommá — vagyis a lét fogalmi feldolgozását: az elméleti tevékenységet; illetve a fogalom átalakulását létté: a gyakorlati tevékenységet.

Feuerbach ebből az együttesből kiemeli az egyiket: a lét → fogalom irányú összefüggést, s ezt állítja a filozófia középpontjába. Ezért mondja: a filozófia kezdete a lét, nem a fogalom, a létről a fogalomra való átmenés szükségszerű, a fordítottja „fényűző önkény”. S miközben ezt teszi, elhagyja azt az irányú mozgást, amely a fogalomnak létté való átalakulását írja le. De ez mint látható: nem más mint a *gyakorlati tevékenység elvont, filozófiai képlete*. Ennek az összefüggésnek a reális formáját fogalmazza meg Marx, amikor azt írja: „A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megsegényít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már felépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már *megvolt*.”⁶⁶ Az emberi céltudatos tevékenység nem létezhet anélkül, hogy a fogalmilag elképzelt tevékenység meg ne előzné a ténylegest. *S ez semmi más, mint a fogalomnak a realitásba való átlépése, végső soron a gyakorlat.*

Hogy tehát a „természetet az eszmei tételezi”, ez nemcsak teológia, bár teleológia. S hogy a „szellem a dolgok alapja”, ez az összefüggés nem idealizmus — ha a céltudatos tevékenységen belül nézzük —, hanem a gyakorlati tevékenység alapmeghatározottsága.

Mivel az a tevékenység, amelyet Feuerbach abszolutizált: a realitás átlépése a fogalomba, a *megismerés* alapmozgása, *Feuerbach végső soron a megismerő tevékenységet helyezi a filozófiai vizsgálódás középpontjába, vagyis megmarad az elméleten belül.* Így jelentkezik a hegeli filozófia bírálatában is alapvető fogytékosságként a feuerbach-i filozófiának az a meghatározottsága, amelyet Marx így jellemez: „Feuerbach, nem érve be az *elvont gondolkodással, a szemléletet* akarja; de az érzékiséget nem mint *gyakorlati* emberi-érzéki tevékenységet fogja fel.”⁶⁷ Ennek következtében nem csoda, ha nem tudja meglátni az emberi céltudatos tevékenység filozófiai jelentőségét. Ezért bírálja mindenütt a hegeli filozófia olyan tapogatódzó törekvéseit, amelyek arról vallanak, hogy Hegel igyekszik érvényesíteni a „teremtő” érzéki, tehát a „gyakorlati” érzéki jelentőségét is.⁶⁸

*

⁶⁶ Marx: A tőke; MEM 23, Budapest 1967, 168—169.

⁶⁷ Marx—Engels: A német ideológia; MEM 3, Budapest 1960, 9.

⁶⁸ Hogy a hegeli filozófia szubsztanciájának racionális tartalma a céltudatos dialektikus munkának filozófiai jellemzése, ezt az álláspontunkat részletesen „A munka és logika” c. monográfiánkban bizonyítjuk. (Megjelenés alatt.) De e koncepció körvonalaait vázolja „A hegeli dialektikus logika alapelve” c. tanulmányunk is, amely a „Logikai tanulmányok” (Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 65—99.) c. kötetben található meg.

És a következtetések?

Számos adódhatna. Hiszen Feuerbach Hegel-bírálatának több vonatkozását érintettük. Következtetést vonhatnánk le Feuerbachnak a hegeli módszerre vonatkozó bírálatából, de abból is, hogyan fordította meg a hegeli filozófia lét és gondolkodás egységében kifejezett szubsztanciális összefüggését . . . és még számos az alcímekben érintett kérdéskörökre vonatkozókat. A konkrét következtetéseket azonban próbáljuk meg általános formában megfogalmazni. S ekkor valahogy így kell hangzania a konklúciónak: minden marxistának, aki a hegeli filozófiát a feuerbach-i filozófia tanításán, ill. bírálatán keresztül akarja megérteni — márpedig így kell megértenie — egyben nagy óvatossággal kell kezelnie Feuerbachnak a hegeli filozófiára vonatkozó megállapításait; mert a hegeli filozófiában több a marxizmusban hasznosítható tanítás, mint amennyit Feuerbach meglátott, de annak érdekében, hogy ezeket hasznosítani tudjuk, hozzá a marxizmus által „felülvizsgált” szemlélet alapján kell közelítenünk.

SZEMLE

GYAKORLAT, TUDÁS, TUDOMÁNY*

MÁTRAI LÁSZLÓ

1. Napjaink tudományos életének fejlődése sürgető módon vet fel a tudomány mibenlétével kapcsolatos néhány elméleti, filozófiai kérdést.

A tudomány — korunkban — részben úgy fejlődik, hogy a bevett klasszikus diszciplínák (nyilván a gyakorlat, a valóság sürgetése következtében) tovább *differentiálódnak*, újabb részekre bomlanak (pl. a kémia klasszikus törzsállományából önállósult a múlt század végén az elektrokémia, később a kolloidkémia, napjainkban a műanyagkémia stb.). Ez felveti az új ágazat és a régi anyatudomány viszonyának, szubordinációjának vagy koordinációjának, alap- vagy alkalmazott voltának stb. kérdését.

Ugyanekkor egy ellentétes fejlődési folyamat is végbermegy: a klasszikusan elkülönült, differenciálódott tudományok közös (esetleg többes) határterületein olyan kutatási feladatok bukkannak fel, amelyeknek újdonsága éppen abban áll, hogy egyszerre több meglevő tudományhoz is tartoznak (ún. *interdiszciplináris* témák vagy *komplex* feladatok), s ezért pusztán a létük is arra utal — elvben —, hogy bizonyos integrálódási folyamatnak is végbe kell mennie korunk tudományában, mert különben éppen ezek az igen gyümölcsöző problémák teljességgel megoldhatatlanok maradnak. (Nem szólunk itt a tudományok napjainkban való integrálódásának egy másik okáról, arról nevezetesen, hogy a differenciálódással együttjáró „információrobbanás” elkerülhetetlenné teszi a szintetikus, átfogó, filozófiai jellegű tudományok felvirágzását, mert különben a végtelenbe növekvő információhalmaz értelmezhetetlenné és értelmetlenné válik. Az így szükségessé váló szintézisben komoly szerepet vállalhatnak a könyvtárosok és dokumentátorok is, ha helyesen ismerik

fel szerepüket az „organization of knowledge”-ben¹.

2. A tudományos élet súlyának és tekintélyének mai megnövekedése, együtt az említett differenciálódási és integrálódási folyamatokkal, egy sereg valóban új tudomány vagy tudományág mellett igen sok *áltudomány* létrehozását is magával hozta, olyan tudományokét, melyek igen fontos elméleti (és gyakorlati) tevékenységek ugyan, de tudománynak csak alapos félreértés árán nevezhetők, s ezért téves elnevezésük igen sok zavart okozhat (és okoz is) a modern kulturális életben, különösen annak tudományos részében. Szinte naponta születnek új „tudományok” (s hozzájuk tanszékek, publikációk, szakmai egyesületek stb.), pedig egy szerény, de józan tudománytörténeti megfontolás bárkit rávezethetne arra, hogy igazán új tudományt kreálni igen nehéz feladat, hiszen az emberi vizsgálódás pár évezredes története során a valóságnak úgyszólván minden olyan területét „megszállta” már, ahol alapvető törvényszerűségek uralkodnak, vagyis ahol a tudományos megismerésnek lehetőségei és feladatai vannak. Még egy-egy olyan valóban korszakot alkotó felfedezés is, mint Kopernikuszé vagy Einsteiné: nem új tudományok, hanem csupán új eredményei már meglevő klasszikus tudományoknak, az asztronómiának és a fizikának.

E tudománytörténeti józanságnak és szerénységnek azonban alaposan ellene dolgozik napjainkban két hatalmas, egymással egyébként rokon, tudományszociológiai tényező: a divat és a presztízs. Emberileg nagyon is érthető, hogy ki-k szeretné a maga mesterségét azon a fokon látni, ahol a XX. század legdivatosabb és legtekintélyesebb foglalkozása, a tudósé áll. Ez azonban mit sem változtathat azon, hogy nem attól tudomány valamely elméleti tevékenység, hogy divatja, tekintélye

* A Könyvtáros Egyesületek Nemzetközi Szövetségének (IFLA) 1971-es liverpooli kongresszusán elhangzott előadás.

¹ J. H. Shera kifejezése (Jesse H. Shera: „Libraries and the Organization of Knowledge”, London 1965).

van, vagy akár egyetemi katedrája, hanem attól, hogy a természet, a társadalom vagy a gondolkodás olyan törvényszerűségeit tárja fel, amelyeket eddig nem ismertünk.

Nem arról van itt szó, hogy a régi, elfogadott, hagyományos tudományok féltékenyen őrzik helyeiket és vétkes konzervativizmussal gátolják új tudományok keletkezését, hanem a „tudomány” elnevezés körüli olyan terminológiai zűrzavarról, mely — éppen a tudományos kutatás fontosságának ugrásszerű növekedése miatt — hovatovább szervezési és metodológiai zűrzavarrá nővi ki magát. A terminológiai tisztánlátás elengedhetetlen előfeltétele, hogy ésszerű rendet kell teremteni a tudományos tevékenységre vonatkozó szakkifejezések körében, az illetén terminológiai tisztázás, analízis természetesen csak akkor nem marad formális, *nominalisztikus*, ha a terminusok mögött rejlő *reális* tartalmakat is értelmes rendben tudjuk koordinálni.

3. Azon az úton, melyen át az emberi intellektuális aktivitás eljut a legegyszerűbb gyakorlattól a legbonyolultabb tudományig — szükséges legalább 6 fokozatot megkülönböztetnünk. Ezek: *a*) a gyakorlat (Praxis), *b*) a tudás (Kenntnis), *c*) az ismeret (Erkenntnis), *d*) az „elmélet” (Kunde), *e*) a „tan” (Lehre) és *f*) a tudomány (Wissenschaft). (A teória, a kutatás és a rendszer fogalmai azért nem szerepelnek e sorozatban, mert — egyrészt — kisebb-nagyobb mértékben minden fokozatot jellemezhetnek, másrészt mivel éppen ezért a legtöbb nyelvben polivalens jelentésük van.)

Véleményünk szerint a jelzett terminológiai zűrzavar legfőbb (bár korántsem egyetlen) oka az, hogy az emberi tudás fenti *b–f* kategóriáit állandóan összeeseréljük, és tudománynak nevezünk olyan elméleti területeket is, melyeket differenciáltabb, pontosabb szóhasználat esetén másként kellene neveznünk. Példaként egyre több ilyen „új tudományt” említhetünk: a szervezéstudományt, a könyvtártudományt, a csomagolástudományt stb.

4. Bizonyos, hogy nincsenek éles határok az emberi tevékenység különféle területei között, de ezek a területek, fokozatok ennek ellenére jól megkülönböztethetők.

a) Maga a gyakorlat, a legegyszerűbb emberi tevékenység is már kapcsolatos, éppen *emberi* jellegénél fogva, az elmélet valamely minimumával. Bizonyítja ezt az a szinte minden nyelvben feltalálható jellegzetesség, hogy valamit végrehajtani „tudni” (können) és „ismerni” (kennen) a végrehajtás mikéntjét — rendszerint egy gyökérről fakadó fogalmak.

b) A gyakorlattal közvetlen kapcsolatban álló elméleti tudást nevezzük tudásnak (Kenntnis, knowledge, of things²).

c) E tudás az *ismeret* (Erkenntnis, knowledge of truth) rangjára emelkedik, ha szilárd, továbbadható, tanítható tudás válik belőle.

d) Ezeknek az ismereteknek rendszerezhető állaga az illető területre vonatkozó „elmélet” (Kunde), mely magában foglalja mindazt az ismeretet, amit az adott területen a gyakorlati és elméleti tevékenység felhalmozott. Maga a terület azonban inkább *empirikus*, semmint *elvi* alapon különböztet el (vagyis nem a terület valaminő *sajátos* törvényszerűségei alapján) a tudás más területeitől. Ezért bármely komoly és *tudományos* jellegű, színvonalú lehet az idevonatkozó elméleti vagy kutatói tevékenység, mégsem beszélhetünk az illető terület „tudományáról”. Ezért pl. lehetnek világhírű szakértői az éremkutatásnak, de ennek ellenére nem éremtudomány a helyes elnevezés, hanem éremtan (Münzkunde); mert bármennyire fontos tevékenység is az éremverés, a reá vonatkozó ismeretek nem tárnak fel *lényegbevágó*, új, alapvető törvényszerűségeket; filozófiai nyelven szólva: az általánosságnak és általánosításnak egy mérsékelt fokán állanak.

e) Ha ennél általánosabb, mélyebb, lényegesebb ismeretekhez jutunk, akkor nem csupán ismereteink tudományos jellege fokozódik, hanem a kutatott terület *relatív önállósága* is megnövekszik: ilyenkor az ismeretanyag neve a „tan” (Lehre, doctrine, theory). Ez már nem csupán a gyakorlathoz igazodó, praktikus célú összeválogatása az ismereteknek, hanem teoretikus általánosítás, objektív, immanens összefüggések alapján összetartozó ismereteknek olyan foglalatát, melyet csupán azért nem nevezhetünk még tudománynak, mert a valóságban nem rendelkezik külön, önálló törvényszerűségekkal az általa teoretikusan átfogott szektor. Ezért helyénvaló itt az a kettős szóhasználat, hogy „tan”-nak nevezzük egyrészt a tudományos igényű ismeret- és tételrendszereket itt leírt fokozatát — másrészt a valódi, önálló tudományok egy-egy kiszakított s emiatt szintén relatíve önálló részét is (pl. halmazelmélet, Mengenlehre, hőtan, Wärmelehre). Ez utóbbi kategória jelölhető a fő-tudomány nevének megtartásával is (pl. kristályfizika, baleseti sebészet, orvosi meteorológia stb.).

² Bertrand Russell különbségtévése („Problems of Philosophy”, 1912, 69), mely ősi filozófiai hagyományokra nyúlik vissza.

f) Mindezek után nem nehéz körülírni a voltaképpeni *tudomány* rendszertani mibenlétét: tudomány az az emberi elméleti tevékenység és ennek eredménye, mely a természet, a társadalom vagy a gondolkodás olyan alapvető jelenségeit vizsgálja, melyeknek jól elhatárolódó, objektíve önálló törvényszerűségei vannak. (A kérdés ennyiben érinti az alkalmazott tudomány problémáját is, de azzal semmiképpen sem azonosítható.)

5. Ebben az összefüggésben világos, hogy a „könyvtártudomány” éppúgy téves, megtévesztő, pontatlan szóhasználat, mint társai: a szervezéstudomány, színháztudomány stb. Ha ugyanis sorra elemezzük a könyvtárral foglalkozó elméleti tevékenység különböző fokozatait, a könyvtári munka praxisától kezdve a könyvtári ismeretek fokozatain keresztül egészen az egyetemeken oktatott tantárgyakig: nomen volens, meg kell állapítanunk, hogy éppen ott, azon a fokon, ahol a könyvtár-tan átmehetne további általánosítás, elmélyítés révén voltaképpeni tudománnyá — éppen akkor már „szembetalálkozik” tényleges, önálló tudományokkal: szociológiával, pszichológiával, művelődéstörténettel, pedagógiával, filozófiával stb. Vagyis a „könyvtártudomány”-nak éppen a leginkább tudományos ágai szűnnek meg „könyvtártudomány” lenni és mennek át (a dolgok logikája szerint) olvasásszociológiába, tudományfilozófiába, művelődéstörténetbe, olvasó-pedagógiába, esztétikába, szaktudományba, jelétül annak, hogy a könyvtári munkára vonatkozó ismeretek nem mélyíthetők tovább egy önállóan létező, valóban tudományos tételekrendszerre.

Fenti analízis természetesen nem jelent-

het merev kategorizálást, az elméleti aktivitás fokainak mesterkélt elkülönítését (amit legtöbb esetben a különböző nyelvek is lehetetlenné tesznek, pl. a „Kunde” és a „Lehre” fogalmainak váltakozó elnevezésével).

De komoly gyakorlati következményekkel, tudomány szervezési károkkal járhat az, ha presztízs-okokból negligálnánk a kutatás és elméleti eredményeinek tényleges, objektív szintkülönbségeit, tudománynak minősítvén valamit, ami a gyakorlatra épülő ismeretszerzésnek csupán a középfokán áll és esetleg soha nem is juthat az általánosítás további szintjére. Mert bár az elméleti szintek között valóban nincsenek éles határok (kezdve azon, hogy nincs olyan kezdetleges gyakorlati tevékenység, melynek ne volna valaminő teoretikus együttjárója), de mégis félreismerhetetlen az a három trend, tendencia, mely minden produktív elmélet útját jellemzi: út a jelenségtől a lényeg, a mindennapiságtól a tudományosság, a valóságtól a törvényszerűség felé.

Helyesen állapítja meg Shera³, hogy a könyvtárosoknak jogos becsvágya, hogy mesterességüket tudományos szinten folytathassák. Ez azonban — úgy véljük — nem akkor következik be, ha helytelen szóhasználattal tudománynak nevezik el a munkájukra vonatkozó elméleti ismereteket, hanem akkor, ha helyesen orientálódnak korunk bonyolult tudományos életében és példát mutatnak a teoretikusan igazolható, megalapozott szóhasználatra. A helytelen szóhasználatot pedig átengedik a szervezéstudomány, a kórháztudomány vagy a csomagolástudomány képviselőinek.

³ I. m. 162. — Egyébként Shera elképzelése a tudomány mibenlétéről felette problematikus. „A könyvtárosság — írja — nem tudomány, ha tudományon a szó népszerű, lapos, sőt félrevezető értelmében tények, megfigyelések, törvények, elméletek és módszerek halmozát értjük, mely a jelenségek természetére nézve az egyedi felfedezések lineáris sorából összeálló információ-tömegként jött létre. Ha tudomány csupán normatív

vagy pozitivistá lehet, akkor a könyvtárosság egyáltalán nem lehet tudomány.” Ha azonban — folytatja — a tudományt nem így fogjuk fel, hanem olyan „generikus” koncepcióként, mely „magában foglalja a tudományos közösség pszichológiáját és szociológiáját is” — akkor a könyvtárosság tudomány. Látható, hogy Shera is csak a pszichológia és szociológia idegen tollaival felékesítve tudja a könyvtári elméletet a tudomány szintjére emelni.

IN MEMORIAM LEO POPPER

POPPER LEÓ ÉS A MŰVÉSZETTÖRTÉNET

Megjegyzések egy elfelejtett művészeti kritikusról

Popper Leó — az esszéíró és esztéta — jelentőségére kortársa és barátja, Lukács György ismételtelen rámutatott. Lukács neki dedikálta könyve — „A lélek és a formák” — berlini kiadásának (1911) bevezető fejezetét; idézte Poppert az Alexander Bernát „Emlékkönyv”-ben (Budapest 1910); nekrológot írt róla 1911. december 18-án a „Pester Lloyd”-ban, melyet most, szíves engedelmével, magyar fordításban itt újra megjelentetünk; és végül, Lukács monumentális „Esztétika”-jában is határozottan utalt Popper esztétikai eszméinek egyetemes jelentőségére. Ettől eltekintve azonban Popper nevét a Brueghel, Michelangelo és Maillol szakirodalomban soha nem idézték mindeddig.

Popper Leó Budapesten született 1886-ban, Popper Dávid, a híres csellista és zeneakadémiai tanár fiaként. Művészi környezetben nőtt fel, zenei tehetséggel megáldott ifjú rajzoló, festő és komponista volt; korán érett zsenialitása gyümölcseként időnként megírt egy-egy választékos nyelvzetű esszét. Rövid élete (25 éves korában halt meg) nem hagyott időt arra, hogy tehetsége gazdagságát teljesen kibontakoztathassa. Annál inkább méltó az emlékezetre, hogy a törékeny, tüdőbeteg ifjú betegágyán, melyhez élete utolsó tíz évében kötve volt, képes volt arra, hogy szellemének gyümölcseit összegyűjtse, mielőtt a halál magához vette.

Popper Leó nem művészettörténész, hanem kiváló művészeti kritikus és esztéta volt. A történeti tények nem érdekelték, és az sem, hogy az egyik művész közvetlen befolyást gyakorolt a másikra; a modern történettudomány empirikus tér- és időfogalma hidegen hagyta. A lényegre kereszte: a belső vonzódást két mester között, a magasabb tér—idő rendet, amely egymáshoz közelíti azokat, akik a fizikai térben és időben gyakran el vannak választva egymástól. Így látta és magyarázta a Brueghel és Cézanne közti rokonságot.

A művészetről szóló esszéiben — melyek nyelvzetükben Rilkére emlékeztetnek —

egy új normatív esztétika körvonalait ismerhetjük fel.

Popper szerint minden művészeti ág konstituáló elvét annak anyaga és technikája határozza meg — nem pozitivistá, hanem metafizikai értelemben. Ez a forma esztétikája, amelyet Cézanne és Maillol akkor új klasszicizmusának álláspontjából kiindulva alkotott meg, szemben Monet és Rodin impresszionizmusának esztétikájával.

Popper építészetelmélete a következő — egyetlen erről a témáról fennmaradt — mondatban található: „Az építészet kötelessége az, hogy terheket hordozzon.” Szobrászatra vonatkozó elmélete rövidre fogva a következő: „A szobor mindig a súly közvetlen uralma alatt marad.” „A szobrászatnak mindent mellőznie kell, ami letörik.” „Az alakok mozgását is a súly határozza meg.” „A torzó, ahol a kiálló letörik, a súly allegóriája. A naturalizmus megfelelkezik a súlyról.”

Popper festészetelmélete így hangzik: „Ősidők óta minden festészet az anyagok sokfélesége helyett... egy különleges, egységes, specifikus súlyú anyagot adott... amelynek önkéntelenül az a misztikus szerep jutott, hogy egyesítse, amit isten szétválasztott... amely, mint valami 'univerzális anyag' (Allteig) minden anyagot ki tudott fejezni... A festészet sajátos anyaga a szín, illetve a festék, valami olyan egységet teremt, amely minden végső különbséget elfojt.” Popper szerint tehát a festészet lényege a festékek, a színek egyanyagúsága, amelynek a valóság sokanyagúságát kell visszaadnia.

A művészettörténész elismeri ezt az esztétikát, ha egyoldalúságaiban talán kételkedik is, és utalni fog egy olyan polarítás lehetőségére, amely hasonló Heinrich Wölfflin fogalompárjaihoz.

Az építészett akkor is jó lehet, ha a teher nem látható, mint például a gótikus katedrálisokon, amelyek nem a terhet akarják kifejezni, hanem az égi birodalom éterikus könnyűségét, súlytalanságát.

A szobrászat akkor is jó lehet, ha nem a kő-
tömb törvényeit követi, hanem más anya-
gokét, például a bronzét vagy a terra-
kottáét; és akkor a lényege már nem a
súly és a zárttság, hanem az oldott mozgás
könnyedsége. Már a XVI. században meg-
különböztették a szobrászat e két fajtáját:
„per via di levare” és „per via di porre”.¹

A festészet nem feltétlenül a világ külön-
böző anyagainak a posteriori szintézise.
Szuggesztíven mondja Popper: „A testek
felfalják egymást, míg nem egy anyaggá
válnak.” Talán közelebb áll a valósághoz,
hogy a nagy mestereknek a priori birto-
kukban van egy hülé, egy őanyag, ame-
lyet azután úgy differenciálnak a világ
különböző anyagaivá, hogy közben az egy-
ség nemvész el. Azonkívül létezik egy
„festői festészet”, például a XVIII. szá-
zadi francia, vagy az impresszionizmus,
amely az anyagoknak a néző szemére gyá-
korolt hatását és nem a szubsztanciát ön-
magában akarja megragadni.

Akárhogy legyen is, az az elmélet, ame-
lyet Popper látott meg elsőként és emelt
egyetemes esztétikai kategóriává — az
anyag egyneműségének elmélete a műal-
kotásban — megőrzi jelentőségét.

Popper elméletét a kőszobor szükség-
szerű lezártágáról egyébként Adolf Hilde-
brand „A forma problémája a képzőmű-
vészetben” című munkájában (1893) meg-
előzte. Hildebrand a „kőtömb téregysé-
gének” nevezte ezt. Másrészt Popper elmé-
letét a súlyról, mint a kőszobrászat lényé-
géről, három évtizeddel később megismé-
telte Hans Sedlmayr Michelangelóról szóló
esszéjében (1940). Itt Michelangelo szob-
rászatának definíciója — „a kő felfogása
mint nemcsak kemény, sűrű, hanem súlyos
anyag, sőt mint a megtestesült súlyosság”
— azonos Popper 1910-es meghatározásával.

Alapvető Popper elmélete a szükségs-
zerű diszkrepanciáról, mely a művészi
intenció és ezen intenciónak a műalkotás-
ban való megvalósulása között van, vala-

mint a „szükségyszerű félreértés” elve,
amely a megvalósult mű és annak a szem-
lélő számára adódó értelme között mutat-
kozik. Ellentétben Alois Riegl „Kunst-
wollen” elméletével — mely szerint a mű-
vészi szándék a műalkotásban sűrűlő-
mentesen megvalósul, és másrésztől a meg-
valósult művet a szemlélő adekvátan meg-
érti — Popper a művészi akarásnak az
alkotó folyamatban való szükségyszerű ku-
darcára utal, felismer azonban ebben a
kudarchban valami nagyságot és igazságot,
melyről a művész maga legtöbbször még
csak nem is álmodott: „Ahol mindenkinek
el kell buknia, ott ő is elbukik (ti. Brue-
ghel). De lám: amit bukásában teljesít, az
sokkal több, mint amit akart.” Ez az
elmélet nagyon fontos kiegészítése és he-
lyesbítése a riegli Kunstwollennak, azaz
a művészettörténet gazdagodása. Persze
nem pótolja tökéletesen a riegli elméletet.
Popper tétele — a kifejezés inadekvátasága
az anyagban a művész eredeti szándéká-
hoz viszonyítva — bizonyára fennáll. De
az igazán nagy művészeknél ez az inadek-
váttság csekély, és nem engedi meg, hogy
elfelejtődjen a szándék és a megvalósulás
lényegi összefüggése, ahogy azt Riegl ki-
emelte. A popperi „félreértés” a befogadó
részéről kétséggel kívül létezik, azonban a
teremtő beleérzés (l'intuition creatrice) se-
gítségével csökkenthető, és a történeti
tények mélyebb ismeretével kontrollál-
ható és kijavítható. Popper nézőpontját
Riegl szükségszerű kiegészítéseként kell
értékelnünk.

Popper esszéi a művészetről nemcsak
azért jelentősek, mert új elméleteket és
gondolatokat tartalmaznak, hanem azért
is, mert személyes stílusának ragyogása
írásait irodalmi műalkotásokká emeli.

Popper Leó itt újraközölt cikkei hatvan
év távlatából is még mindig időszerűek
maradtak, és kíváncsok, hogy gyümölcsöző
hatásuk legyen az esztétika és a művészet-
történet tanulmányozóira.

Charles de Tolnay
(„Acta Historiae Artium”, 1971.
1—2. sz.)

¹ „azáltal, hogy elveszünk” és „azáltal, hogy hozzá-
teszünk”

POPPER LEÓ (1886—1911)

— Nekrológ —

A nagyság megtilt minden érzékenység-
t. Halálának néma értelmetlensége borzal-
masabb és nagyobb, mint amilyen a pa-
nasz vagy a fájdalom bármely szava
lehetne. Ahhoz, hogy megformálja azt, ami
lehetőségeként benne rejtett, talán egy rene-

szánsz ember életerejé és élettartama ele-
gendő lett volna, ám neki csak egy rövid,
folytonos betegségben eltöltött élet ada-
tott, és meg kellett elégednie azzal, hogy
alkotásra csak a félig-meddig koncentrál-
ható fizikai erő ritka órái jutottak. És

mégis, életének derűs és nyugodt szigorúsága megtilt minden szószaporítást a töredékekről, a pályáról, amely félbeszakadt, a reményekről, amelyek nem teljesedhettek be. Beteg teste nem tudta zenei és festői tehetségét a tettekig eljuttatni, de amit esszéiben írásba foglalt, az virágzó, erőteljes és gazdag, önmagában lezárt, az elhagyja életének — az életnek — értelmetlen töredékességét: saját életet él, formává vált.

Popper Leó gondolata a forma. Minden jelentős embernek csak egy gondolata van; sőt, kérdéses, vajon a gondolatnak lehet-e egyáltalán többes száma, vajon a sokrétűség talmi gazdasága nem pusztán a felületre vonatkozik-e? Popper világában a forma a megkötő és rögzítő, a feloldó és megváltó. Az élet és a mű, a világ és a forma, az alkotó, a megformálás, a forma és a befogadó közötti szakadékok még soha senki sem tárta fel annyira, mint ő. Ennek a formavilágnak az előfeltétele az élet iszonyatos inadekvátsága volt — mert az életben mindent vak erők űznek és meghamisító fikciók irányítanak —, bölcsője és útja a lét és a forma elválasztó egysége, minden megnyilvánulás szükséges- és helyrehozhatatlan félreértése volt. A forma abból keletkezik, hogy minden kifejező eszköz minden egyes anyagot meghamisít; szegénységünkben és korlátozottságunkból születik a megváltás. Popper Leó művészetfilozófiájában a technika elmélete metafizikává válik. Minden festészet östénye, hogy festéssel kell festeni, és hogy a festékek egyenységűségének kellene visszaadnia a festészet teljes sokanyagságát, de erre nem képes: ez a merészen vállalt lehetetlenség és az elkerülhetetlen hajótörés ebben az esztétikában a művészet hétköznapijainak kozmikus víziójává, egy mindent átfogó formafogalommal válik. Így kényszeríti rá a kő a szobrászra — aki

ugyancsak a természetet keresi és nem tudja megtalálni — a tömbbezártság egységét, így válik a népművészet alkotásában a tarkaságra törekvő akaratból a rejtett, elveszett és mégis mindenek felett létező érzék misztikus teljessége. Popper Leó formafogalma minden korlátozott és elvonatkoztatott elhagyott; a forma világa adakozó, boldogító és teremtő; igazabb, valóságosabb és elevenebb, mint az élet. (Olyan klasszika ez, ahol Giotto, Brueghel és Cézanne is klasszikusok.) A forma aktivitásra ébred; a forma, a megindokolatlanúság maga, a nagy véletlen, sajátos nem-tapasztalati, metafizikai lendülettől űzve betör az életbe, benyomul az akarat és a mű közé, meghamisítja a szándékot és megváltoztatja a tettet, azért, hogy mindazt, amit az emberek okosan vagy tudattalanul hamisan akartak, zátonyra futtassa, és hogy akaratuknak ebből a kudarcából az igaz fakadjon.

A forma a létezés végső és legerősebb valósága. Popper Leó — terjedelmét tekintve kicsiny — életműve formavíziójának ereje következtében magasán fölötte áll empirikusan adott élete minden lehetőségének; felemelkedik egy olyan életbe, amelynek „lenni kellene” és ott hazára talál; mindazt, amit írt, tele van erővel, szépséggel, gazdagsággal és ügyességgel, a teljességből született és a teljesség nemes öntudata uralja. Életének gyötrelmes értelmetlenségéből és töredékességéből egyetlen árnyék sem vetődik erre a ragyogásra. Ennek a tündöklésnek minden panaszt el kell fojtania: a hősiesség, amellyel lényét életéből kiemelte és lényeggé formálta, csodálatra késztet és az áhítat csöndjét követeli, e hősiesség előtt minden gyásznak könnytelennek kell lennie.

Lukács György
(„Pester Lloyd”, 1911. dec. 18.)

POPPER LEÓ ESZTÉTIKAI ÍRÁSAIBÓL

A GICCS²

Lukács Györgynek

A diletáns soha sem a tárgyat, mindig csak a tárgyról való érzéseit ábrázolja. — Goethe

Ha a művészet a dolgok metaforája, akkor a giccs sántító hasonlata. A művé-

szet — mint az idegen, aki a soseselátottat legszebb honi neveivel próbálja megnevezni — a legjobb anyagokat veszi elő birodalmából, hogy méltó legyen a hasonlítotthoz. Vetheti a legeslegjobbakat, ha tudja, hogy telik majd az egészre. Joga van minden magassághoz, melyet meg tud tartani. A giccs azonban hasonlatának alaphangját vagy egészen alacsonynak fogja fel, és így lejárátja a dolgot, vagy magasnak, és ezzel magát a hasonlatot

² E cikk fordítása Balázs Béla kéziratban fennmaradt fordításának felhasználásával készült.

járatja le, mert arra kényszerül, hogy azt rögtön újra elejtse. Így vagy a fellendülések és esések kerge táncát adja, vagy ha lemond a magasságról, a legalacsonyabb fok egységét. — Mind a kettő elegendő megmaradásához. Mert az emberek a hasonlatban éppoly kevésbé veszik észre a sántítást, mint az alacsonyagot. Művészetnek tekintik a gicceset éppen úgy, mint ahogy életnek a művészetet. Az ember disztíngváló érzéke ingadozó, ha olyan dolgokról van szó, melyekhez semmi köze. A sok és különféle dolog robbanó zűrzavarából a hasonlóságokba menekül, és csak akkor ismer el újra különbségeket, ha szellemét a tárgyi korlátozottság révén védeitnek tudja. Csak azon kevés dolog között lát különbséget, melyek közéről érintik. És a tőle oly távol álló dolgokat, mint a természet és a művészet, szükség-szerűen összeeseréli, hasonlóképpen a művészetet és az álművészetet. Megelégszik a legfelszínebb ismertetőjelekkel: azzal, ami a realitások teréből figyelmének síkjára esett. Ami pedig neki elegendő, az a mérce: a giccs a műalkotásnak valamely, lényegétől idegen minimumra való redukciója.

Minden giccs ott keletkezik, ahol a forma elvesztette azokat a követelményeket, amelyek létrehozták; ahol saját okai helyébe más okok lépnek, melyek a forma értékeit tagadják és kompromittálják; vagy ahol a formából egy véletlen, nem lényegéhez tartozó élvezet származik, és egy új forma keletkezik, mely csak ezt az élvezetet akarja létrehozni és semmi egyebet, az egész bonyolult művet erre a minimumra redukálva. A giccs legkülönbözőbb fajtáiban ez a redukció a közös vonás. A redukció leggyakrabban ott történik meg, ahol maga a művész sem tud többet kihozni a formából, a legjobb akarral sem, akár többet lát benne, akár nem. Ritkábban ott, ahol a művész az élvező még csekélyebb megkülönböztető képességére számít és mindent elhagy, ami annak szükségletéhez nem feltétlenül kell. És végül, a legjelentékenyebb esetben, ahol valamely szenzáció, valamely bizonytalan illat származik a formából, melyet a művész többre tart a virágnál, mely a virág summája lesz számára és az egyedül elérésre méltó. Ez a giccs tipikusan modern fajtája. A többi válfaj mindig létezett. Szakadatlan soruk — az egyiptomiaktól kezdve minden korszakon át — végigkíséri a műalkotások sorát. Ez az utóbbi azonban még sohasem volt a képzőművészetben, csak az impresszionizmussal keletkezett. Nem a nagy franciák impresszionizmusával — mely a köztudomás szerint is már régóta létezik, és amely

csak víziójában, nem pedig moráljában impresszionisztikus —, hanem azzal a feltétlenül új, vétkes impresszionizmussal, amely körülbelül Whistlertől eredt és amilyennek ma mindenütt értelmezik: a stilizált haut-gout és patina impresszionizmusával, az önmagát szagoló lehetet művészetével.

Goethe, aki a mottó szavait egy, az „ügynevezett diletantizmusról” szóló vázlatában a pragmatikus költsézetre vonatkozó helyen írta le, egy veszteség lényegét és ezzel egyúttal egy eljövendő művészet keresztjét mondta ki. Mert ahogy a diletáns „a tárgyak okozta érzést” a tárgyak helyébe teszi, úgy az impresszionista a forma hangulatát adja a forma helyett, a dolgok lehetetét a dolgok helyett; vagyis valami olyat, aminek rögtön meg kell semmisíteni önmagát, mert nincs vele az alap, melyből megújíthatnák. Megújulásához tehát éppúgy, mint megmaradásához, mindig a kiegészítő élvező segítségével kell, anélkül semmire sem képes. A giccselő azonban, aki az új, olcsó értékeket hatalmába keríti, készséges és kritikátlan segítő-társra talál az élvezőben, aki immár hozzászokott az együttműködéshez és rendkívül érzékeny lett. — A képzőművészetben a giccsnek ez a legelőkelőbb ideája különösen termékeny volt. Ami ezen kívül van, az vagy jóhiszemű, vagy egyszerűen közönséges: művészgiccs vagy tömeggiccs. Az első fajta emberét gyakran magas vágyak lelkesítik és sokszor a tragikumnak sincs híjával. Tekintetét mereven a legjobbra szegezi, és engedmény nélkül, biztos kézzel csinálja a rosszat. Tudatlanul hajtja végre a végzetes redukciót. A második fajta embere titokban csinálja ezt: egyre rosszabbul és rosszabbul fest, és csak ott áll meg, ahol ezt az élvező már majdnem észrevenné. Az előkelő azonban nyíltan teszi ezt, egyetértésben a kiegészítő erővel bíró élvezővel: a festő egyre rosszabbul fest, de az élvező egyre jobban élvez, és ebben mindketten oly messzire mennek, ameddig csak tudnak. — A tömeggiccs és a művészgiccs nem sok dolgot ad a kutatónak. Szétválasztandók azon érzések szerint, melyeket szolgálnak: hazafias, történelmi, vallásérkölesi, otthonias és fesztelenül erotikus, szociális szigorúságú és szociális kedélyességű, panteisztikus és családiasan vidám giccsre. A példákat mindenki összekeresheti magának bármely korszakból. — Az előkelő azonban komplikált jelenségekre támaszkodik. A l'art pour l'art azt remélte, hogy a művészek jobban fognak festeni, ha minden más célt elvesznek tőlük és csak a színeket hagyják meg nekik; most azonban látható, hogy keservesen csalódtak,

mert a művészek, akik sokat és előítéletek nélkül foglalkozhatnak szabadabbá vált színeikkel, hamarosan rájönnek arra, hogy a színek jobban festenek, mint ők maguk, és e megismerésnek valamennyi konzekvenciáját levonják. De így a remélt gyógyulás helyett annak ellenkezője következik be. A mind jobban leegyszerűsített eszközöknek, melyek a gyöngülő formatudásból erednek, egy egyre jobban megsokszorozott érzékenység felel meg, mely aztán minden formaérték felbomlásához vezet. Mert ahol egyszer az élvező érez, ott mindent megérez: ott érzi a semmit is, és így a művész a semmit alkotja. Ahol egyszer az élvezőt bevonták a játékbá, ott a játszma elveszett. Azzal kezdődött, hogy a dolgok helyett a lényeket adták. De e lényeg helyébe lassan akcidentét, a minimumot csempészték. És az élvező mégis egyre jobban élvezett, mert teljesítménye mind nagyobb lett. Az alkotó pedig egyre inkább élvezővé vált. A legfinomabb megértéssel segíti elő saját szándékait: elég egy célzás, és világok tárulnak fel előtte. Érzése — legmélyén már a giccselő érzése — a végső idegértékek hipertrófiáját mutatja. A testetlenné vált forma végletekig átlélik: nem dolog többé, csak jelkép; és nem egy adott dolog szimbóluma, hanem mindannak a bér-szimbóluma, ami benne akarja magát kifejezve érezni. Csak ösztönző és — maga egészen kötetlen lévén — az élettartalmaknak csak feloldójává válhat. A szín, a vonal és a tónus abszolút értékek lettek, ami régen lehetetlen volt. Az őket vezetni képtelenség átváltozott az általuk vezettetés rendkívüli képességévé: most olyan idegületet sugalmaznak az érzékeny élvezőnek, mely következményeiben megszázszorozza az élvezetet, miáltal az élvezőt a munka legnagyobb részétől megkíméli. A művészet megtanítja az élvezőt a természet lefőlözésére, és a természet ahelyett, hogy megbocsátóan védelmébe fogadná, kerítő módjára újra visszaküldi a művészethez. Az élvező védtelenül ki van szolgáltatva a gáttalanul rázúduló ingereknek, mert nincs számára ellenőrzés: sem a szemében, mely az ingerek biztos alapzatát mindig közel tartaná, sem valamely stílusban, mely partot adna áradásának. Csak benyomásai vannak és sehol sem talál ellensúlyra. Soha sincs kétféle eszköze, mint a művésznak, akinek szeme van és idegei, vagy stílusa és idegei; neki csupán idegei vannak, azokból pedig ki kell, hogy áradjon, ami beléjük áradt, mert nincs jelen semmi, ami megkösse: nincsen forma az érzéshez, nincsen régi az újhoz, nincsen nyugalom az ingerülethez.

Talán úgy történt, hogy a világ mégis

túláságosan nyitva állt a művész előtt. Amerre pillantott, minden szabad volt, és semmit sem parancsoltak neki. Új nianszokkal és szenzációkkal volt teli a láthatár. Az egzotikum elhozta gazdag növényzetét: leszedték a héját és régi magvakat burkoltak bele, és az idegen virágok beporozták egymást a természet akarata ellenére. Ingerek és örömtértek bábele jött, melyek végtelenül és választás nélküli vegyülésben vadul kavargtak; és ami ebből keletkezett, az a talajtalan virágzás kultúrája volt; az ismeretlen apák kultúrája.

Természetes, hogy ez a művészet, melynek semmi határozott védenivalója nem volt, kerülte a törvényt, amely kényelmetlenné válhatott volna rablókalandjain; természetes, hogy az individualizmust hirdette, mert véletlenségeinek más igazolást, mint a személyiséget, nem találhatott, és természetes, hogy a csak-a-saját-mértékkel-mérhetést becsülte, mert tartania kellett minden összehasonlítástól. — Az Én, mely elfelejtette a formák mögött való eltűnését, egyszerre kényelmetlenül útban állt mindenütt, ahol a valóság meglátásáról volt szó. Elhatárolták tehát, hogy „à travers un temperament” fogják szemlélni. De a temperamentum ilyen jó bánásmód mellett nagyon felburjánzott és nemsokára semmiféle valóság nem volt mögötte látható. Nemmaradt más hátra, meg kellett fordítani ama szólást, mondván: a művészet legyen éppen az a temperamentum, az az én, a természetet át nézve. Az akadály vált fő dologgá, és az újdonság lett a mérce. Arról akarták felismerni a jót, hogy az valami ismeretlen. A személyiségnek nem volt kontrollja a körülölpő ingerekkel és a művészetnek a személyiséggel szemben. Mert csak a személytelen és a formális ellenőrizhető. Így magától érthető, hogy ingerek és személyiségek keletkezettek és hathattak; és belopódzkodhattak mindenhová, ahol nem volt keresnivalójuk; hogy számtalan giccselő bűjt elő minden sarokból — és névtelenségük útlevelével ellátva átlépték a határokat. A giccselők a művészek közé kerülnek, a művészek — ingereikkel — a mesteremberek közé elegyednek és megfertőzik a mesterembereket, akik eladnák lelkiük üdvösségét, ha giccselők lehetnének.

Ennek az individualizmusnak az a legnagyobb vétke, hogy betört egy olyan területre, ahol tisztább törvények uralkodnak. Az absztrakt művészetekben még ment a dolog úgy-ahogy. De ha már ott is kellemetlen volt, hogy valamely dolog helyett egy illatot kellett néznünk, itt végképp tűrhetlenné vált, ha azt kívánták tőlünk, hogy egy egy lelkiéletre üljünk és egy

idegrendszerben lakjunk. Egyszerre csak arra kényszerítettek bennünket, hogy mindabban részt vegyünk, ami azelőtt békében hagyott. A szobaberendezés gondolata — minden dolog olyan pontosan a helyére legyen állítva, hogy a szoba közepén úgyszólván láthatatlanná váljon — és a bútorok értelme egészen a visszajára fordult. Szekrények hirdették belső életüket, székek juttatták érvényre emberi jogait; és az ember vált a bútorok használati tárgyává. Valami kétségbeesett elevenség vett erőt a dolgokon. Az új ornamentika — sehonnan sem levezetve, gátlatlanul létrehozva, megkeverve és elterjesztve — egyszeribe meglevenítette a fél világot. Oly kárt okozott benne, hogy nemzedékek múlva sem fogja kiheverni, mert a művek, melyek hordozzák, meg fognak maradni. Az ornamentum semmiség, de vasból való; nincs eredetije, de milliónyi megismétlődése van. — Mert a gép engedelmes. Régen, a kézművesmunkánál minden egyes darabot megvizsgáltak és megítéltek; mindnyájan szakértők voltak; az ellenőrzés a tradícióból, a mesterből és az anyagból indult ki. Előállít-hatóság és használhatóság volt az a két poláris kritérium, amelyek között nem lehetett elosonni. Ám amikor a gép jött, minden egy csapásra megváltozott. Pompája előtt szétfoszlott a használhatóság kérdése, mindent elő lehetett állítani, nem volt anyag, amely ellenállt volna neki, a mestereket megfélemlítette, és a látomások bősége előtt meghátrált minden tradíció. A művész kapott valamilyen benyomást és nem tudta honnan, csinált egy tervet és nem tudta mihez; átadta az iparosnak, aki megvalósította, de nem tudta, miből, és a gép reprodukálta az egészet: „pontosan, előírás szerint”, precizitással; és így még a legszebb tulajdonságát is ad absurdum vitte. Az individualizmus, mely az általános semmitudásból kinek-kinek megmentette a magát, és a gép, mely az egyediségek elterjesztéséről gondoskodott, soha nem sejtett dolgokkal gazdagították korukat. De a dolog nem maradt annyiban. A gép lehetőségei visszahatottak a művészre: a gép nemcsak a művész összes kívánságát teljesítette, hanem olyan új, „a gép szelleméből” fakadó tettekre is csábította őt, amilyen fantasztikus és szörnyűséges tetteket a művész szelleme soha sem agyalt volna ki. És most már nem volt megállás többé. A gonoszság kölcsönhatásban levő hatalmai szörnyűséget szörnyűségekre halmoztak. Óránként új stílusok keletkeztek.

Egy gondolat, egy nyomás valami emeltyűn, és a gép okáta torzszülötteit a vá-
rako-zó világ elébe. — A balsors úgy akarta, hogy e két szörnyű találmány: individualizmus és konfekció egyszerre szakadjanak az emberiség nyakába; még a rosszban is a legszűkebb ellentét: a használhatatlanul finom és a használhatatlanul nyers, cachet és cliché fonódtak itt egymásba. És a nagy összekötő elem eltűnt a világból. E két ellentét felemészttette. A régi iparban volt munka és volt szépség, amelyek feltételezték egymást. Itt azonban a munkából gép, a szépségből pedig az ingerek köde lett. Szinte különböző világokba veszttek bele és egymás emlékét is elvesztették. Ezért amikor ismét egymásra akadtak, az már nem történhetett meg baj nélkül.

Keressük és egyre keressük azt a művészetet, amely mind e veszedelmektől érintetlen maradt, amely eddig még nem vált giccsé. És ime ráakadunk a cirkuszra. A cirkusz végső hatásaiban éppoly magasan áll, mint a művészet; csak abban különbözik tőle, hogy benne nem lehet szélhámoskodni. Egyoldalú a legmélyebb értelemben, mint a nagy műalkotás: csak a teljesítményt ismeri és a hatásról csak annyit tud, hogy avval áll és bukik. Nincs pszichológiai vagy egyéb egerútja, és a sikertelenségre nincs más neve, minthogy „rossz”. Csak a formát ismeri, a tartalmakkal nem tud mit kezdeni. A tartalmakban, szimbólumokban és ingerekben rejlő kincsek, az ezernyi kép, amit a nézőnek „ráadásul” ad, micsoda mindez az ő mérhetetlen gazdagságához képest — mint utasítaná el, hogy valaha is tudomást vegyen róluk. Mintha egy Bachnak akar-nánk mesélni arról, mi minden fordul meg a fejünkben egy fuga hallgatása közben. — És ez a pokoli különbség. Itt van az erő, mely megvéd a nagy giccsé válástól; mely minden elszegényedést, minden megszokást és minden önemésztést örökre lehetetlenné tesz; és amely azt az üdvö-séget ígéri, amire a „Nagy művészet” már rég vágyódik. Aki ma eléggé fél és undorodik a gicestől, az tekintsen a cir-kuszra; és ha megértette annak értelmét, akkor meglátta a fogyatkozást, a határokat és az új utat, mint soha azelőtt; és örvendezzen.

Kezdetől fogva létezik a giccs, és a régi elv szerinti számszorosan többségben van. De én inkább az újabb fajtát írtam le, mert bizonyára ez a mélyebben rejlő baj.

(„Die Fackel”, 1910. dec. 31.)

Nem tudom, vajon Cézanne ismerte-e Brueghelt, annyi azonban bizonyos, hogy őt folytatta. Aki tudja, hol áll e két művész a festői színek történetének vadonában, és tudja, milyen természetességgel mutatnak egymásra, az nem fog késlekedni, hogy szembesítse őket és megértse, ami bennük közös.

Kapcsolatuk több, mint hasonlóság és több, mint valamilyen hatás: kapcsolatuk — minden véletlen ténszerűségtől függetlenül — az a mély kapcsolat, amely az egy és ugyanazon dolgot problematikus-ként kezelő és biztosan birtokló között van. Ez a kapcsolat Cézanne-t úgy mutatja, mint akinek újból és újból el kell ásnia azt, amit mások megtaláltak, hogy mindig újra és egyre mélyebben találja meg; és az öreg Brueghelt úgy mutatja, mint akinek ezeket isten álmában megadta. És mert nekünk ahhoz, hogy a természeti tökéletességet élvezzük, egyre csak a megelőző állapot felől kell kérdezősködnünk (ami emberivé teszi azt számunkra, mivel megmutatja, hogy a tökéletesség nem önmagától létezik), ezért kell nekünk Cézanne Brueghelhez. És mert a kérdéshez mégis újra szükségünk van a bizonyosságra, hogy vannak válaszok, ezért gondoljuk Brueghelt Cézanne-hoz. És oly erős lesz a kívánság, hogy egymás mellett lássuk őket, hogy mérőfoldeket és évszázadokat veszünk semmibe, hogy az egyik fehér tónusát a másik fehér tónusa mellé állítsuk.

Am kettejük között több van, mint néhány tónus hasonlósága. Ami a szín alatt él és mozog, az hullámát a felületre veti, mozgásba hozza azt és átélhetővé teszi. És a levegőt is, amely a szín körül van, felfalja és teljesen megemésztí a szín, úgyhogy a levegő teljesen megváltoztatja a szín állapotát, mégis ismeretlen marad. Mintha kiáradt volna a dolgokra, mintha a magból jött volna és lassan rátelepedett volna a héjra, hogy megóvjá azt a vákuumtól.

A cinquecento és az impresszionisták egészen átadták magukat a levegőnek, és a levegő lassan feloldotta őket. Brueghel és Cézanne azonban magukba fogadták és szilárd testiségükké asszimilálták a levegőt, hogy az valami olyan végső kéreggé váljon, amely úgy elzárja a testet a világtól, mint semmi azelőtt, de amely azt mégis újra és egészen mélyen egyesíti a világgal.

Azzal az erővel azonban, amellyel ezek a testek a levegőt bekebelezték magukba, egymást is kölcsönösen magukba szívták, megették egymást, megemésztették és újra

megették, mígnem egy anyaggá váltak és minden rokona lett egymásnak. A virágban volt valami a vízből, a vízben az utcából, az ércben az égből, és nem volt semmi sem, amiben ne lett volna mindenből. Így keletkezett ennek a festészetnek az ősanysága. Teljesen homogén, teljesen a dolgokból készített, és mégis végül mint az anyag olyan darabja, amelyből maga a festő is alkotva van. Ősidők óta minden festészet az anyagok sokfélesége helyett — amelyek mind különböző súlyúak — egy különleges, egységes, specifikus súlyú anyagot adott; egy könnyű vagy nehéz anyagot, amelynek önkéntelenül az a misztikus szerep jutott, hogy egyesítse, amit Isten szétválasztott; amely anyag azonban, ha szép volt, legmélyebb komolyságában eleget tett a feladatnak, és mint valami „univerzális anyag” („Allteig”), minden anyagot ki tudott fejezni.

Ahol minden hamis dolog, minden olajos anyag megsemmisített, és még átragyogott a földi dolgok poros-tompa csillogása a fényes firnisz alól, ott kezdődött az út. És ahol a por alatt egy szilárd és mégis elasztikus, meleg és mégis faszzerű anyag vált sejtethetővé, ott jutott az út feléhez. Olyan anyag (Teig) volt ez, amely sohasem romolhatott meg, és mégis, talán vértett volna, ha beleszűrünk, amely olyan édes és nemes, hogy szinte ehetőnek tűnik, és mégis, mint a pergamen, egészen rideg és száraz tapintású. És ahol azt láttuk, hogy ez az anyag nemességben és mélységben nem csekélyebb, mint a természet valamennyi szép anyaga, és hogy mindezek az anyagok sokkal inkább hatni látszanak ebben, ott ért az út végére. Ez szintézis volt, oly gazdag, mint egy summa, és oly egyszerű, mint valami egység.

És tudattalan volt ez a szintézis. Látjuk: amire a festő gondolt, az ennek éppen az ellentéte, az a különféle anyagok teljesen kötetlen elfogadása volt. Látjuk, hogyan fogta fel a festő a legnagyobb szeretettel a haját, a havat, a bársonyt és a fát — a maguk módján — és hogyan szolgáltatott igazságot mindegyiknek. De azt is látjuk, hogy mindez hasznalt, mert a levegő és a festészet sajátos anyaga, a szín, valami olyan egységet teremt, amely minden végső különbséget elfojt; és azt is látjuk, hogy ezek mind eggyé válnak, és hogy csak színeik és redőik által — mint nevek segítségével — ismerhető fel, mik voltak ezek egyenként. De a közös, amit megőriztek, amikor a végső, a legsajátosabb elvétellett belőlük, az nagyobb volt, mint ez a végső. És ezt soha nem érhetne volna el a festő a nélkül a mélyen reménytelen szándék nélkül, hogy a legsajátosabbat visszaadja. Mert ez a szándék kész-

tette arra, hogy testet, szilárd alépítményt csináljon a végső számára. És ez megmaradt, és a végsőt, sőt még a levegőt is önmagához hasonlóvá tette, és ez vált műveiben a legnagyobbá, világszerűvé.

Az egész talán csak az intenzitás és a komolyság kérdése, de úgy tűnik, hogy csak a zsenikben van meg az intenzitás és komolyság ilyen mértékben; mert különben bárki nyerhetne ilyen „anyagot”, aki őszinte szándékkal állt a természet elé. Úgy tűnik, hogy az alépítményhez csupán egy, a súly és a sűrűség, a tömeg és a színezés iránti érzék tartozik, ami már a filozófikussal határos; és valami forró élethit szükséges ahhoz, hogy a művész ezt az alépítményt posztulálja, és ne elégedjék meg a felülettel, ahogy azt ezek — megbánás nélkül — teszik. Úgy tűnik, hogy templomépítőnek és parasztnak, üd-
vözítőnek és csaknem emberevőnek kell lenni ahhoz, hogy valaki olyan naturalista legyen, mint amilyen Brueghel volt. És hitében ilyen naturalistának kell lennie, hogy olyan stilszta legyen, mint amilyen stilszta Brueghel.

Világosabbnak kell lennünk. Stilszta az, akinek a természet nem elfogadható, akinek a természet túl sok vagy túl kevés, túl tömegszerű vagy túl szétszórt, túlságosan végtelen vagy túlságosan véges. Stilszta az, aki kész előítéletekkel lép a természet elé, és csak azt látja meg, amit már tudott, hogy abból építsen valamit, ami már készen volt akkor, amikor hozzákezdett; aki előítéleteit saját testének törvényeiből teremti: a tánc és a nyugalom, a meleg és a hideg, az édesség és a keserűség, az egyensúly és az ölekezés törvényeiből. Stilszta az, akinek a természet éppen arra jó, hogy saját lezárt tökéletlenségéhez hasonlatként szolgáljon.

Stilszta azonban az is, akinek a természet annyira a Legfőbb, hogy azt — érzéke számára — csak távolról kell megközelítenie ahhoz, hogy számunkra messze felülmúlja; akinek minden megfelel, és aki bármilyen csekély dolgot olyan áhítattal állít a szemünk elé, mintha valami szentség lenne; aki pusztá ereje által hasonlatot is teremt a természetből, és egy hatalmas gazdagságú anyag és a soha nem sejtett jelentőségű mozgások által valószínűvé teszi számunkra a végtelenséget, csaknem olyaná, mint amit magunk is láttunk. Más stilszták bezárják a természetet: végtelennek kell lennie, mert nem jöhet ki abból. Az előbbiek számára nyitva áll a természet: és mégis végtelen lesz, mert van elég ereje és anyaga az örök élethez. Az utóbbiak az örökkévalóságot úgyszólván sémában adják; az előbbiek azonban azt mutatják meg, hogyan teremti azt az

ember a maga számára: ők az örökkévalóság praktikussai.

Brueghel mélységes festői anyagán (Teig) kívül ritka nagyszerű rajzot is ad. Ennek, miután állványzattá alakította, jól kell hordoznia, jól el kell osztania a súlyos anyagot. A rajz úgy tartozik ehhez az anyaghoz, mint a térfogat a súlyhoz, mint a tér a hanghoz. A rajzban semmisül meg Brueghel és abban kezdődik. A rajz tehetetlen létének vége és érvényességének kezdete. Ez ugyan éppenséggel a rajzra érvényes, és azt hihetnénk, hogy ebben a vonatkozásban mindenki más épp ilyen. Ám csaknem mindenkinél hiányzik a súlyos anyag, és így rajzukban nincs meg Brueghel szükségszerűsége és komoly célja, és hozzá mérve csaknem olyanak tűnnek, mint valami üres bőr, amelyet újra felfújtak. Brueghel rajza azért oly roppant erős, mert bár az anyag súlya lenyomta, mégis az összes mozgás minden szabadságát elnyerte, és ezek a mozgások — a tehertől — mégis valami olyan íjesztő súlyosságot kaptak újra, hogy úgy tűnik, mintha mázsányi dolgok haladnának át a havon. Olyan testes, tömörszerű rajzok ezek, hogy velük szemben Rubens röpke vázlatnak tűnik; ezek talán a legkonkrétabbak az egész eddigi festészetben. Mintha itt idézte volna fel először újra a festészet azt a kötelességet, amelytől megszabadult, amikor festészté vált (hogy a továbbiakban csak egy ezeralakú kötetlenség jogát élvezze): az építéssel kötelességet, azt, hogy terheket hordozzon. Ez a festészet megköveteli önmagától azt, amit senki nem kíván tőle: mély erkölcsi érzékkel látja, hogy tisztességtelen volna az emberek — amint azok állnak és mennek, és minden vonásukkal és minden gesztusukkal elárulják a terhet, melyet első napjuktól kezdve testükben kellett hordozniuk — úgy ábrázolnia, hogy éppen ezt a terhet vissza nem adja. Érti, hogy nagyon kevés az, hogy vonásokat és formákat ad, amikor azok csak a súly írásai; és érzi, hogy a súlynak magának kell léteznie, hogy az írását megmagyarázza. Ez valami konkrétság, amiről leszoktunk; és olyanira leszoktunk arról, hogy ezt a festésztől megköveteljük, hogy ez a konkrétság úgy jelenhet meg nekünk, mint elpusztítása annak, amit stílusként észlelünk. Mert mivel követeléseinket aszerint irányítjuk, amit elvárhatunk, és mivel a festésztől általában csak valami absztrakt várható, ezért követeljük a síkszerű stílust, ezért igényeljük csak a súly leírását, és ezért érezzük a súlyt magát terheknél. És ily módon Brueghel értelmetlenné vált volna építőmesteri súlyával egy olyan művészetben, amely nem az ő lakozására van.

Ő azonban nem ilyen. Hogyan történik meg, hogy nem vált ilyené, hogy minden dörömbölő tömegszerűség ellenére (amely gyakran azt az érzést adja nekünk, mintha süketek lennénk, hogy a pokol zaját ne hallhassuk); hogy minden kétségbeesett előretörés ellenére mégis mindig újra visszaszorult árnyékbirodalmába, és mégis festmény marad, és mégis nyugodt és sima?

Az eszközök és a természet sok akadályát gátolta őt, és legvégül mi magunk is: régen megváltoztatott természetszemléletünk már nem a természeti képet látja benne, mint a maga idején az emberek. — Itt van mindenekelőtt az anyag akadályai, amiről korábban beszéltem: minden anyagot meg akar ragadni, de csak két keze van, ezért össze kell vernie és el kell vegyítenie azokat; és csak egy anyaga van mindezek számára: az olajfesték, és az érdességet és a simaságot, a keménységet és a felhőszerűt, a fényeset és a tompát ezzel a festékkel kell egyesítenie és összefognia, akár akarja, akár nem, és minden, amit tehet az az: hogy mindent egyformán nemes és súlyos anyagból csinál.

Továbbá kerektséget akar adni testeinek, és a csoportoknak termélységet. De a figurák a szabadban állnak és a fény oly sikerűvé teszi őket, hogy minden túlzott plasztikusság lehetetlen. És egy ritka rövid perspektíva, amely a háttér alakjait mégis nagynak és világosnak tünteti fel, mindent csaknem egy síkba hoz. Így keletkezik a sík egyfajta leegyszerűsítése, amely jó nekünk, és megmarad egyszersmind a legvalóságosabb tónusértékek csodálatos birodalma, ami megintcsak jó nekünk; egy szintézis, amit Brueghel nem akart, de amit mi kívántunk, és ugyanakkor egy analízis is. És a szintézis és az analízis értéket és jogosultságot adnak egymásnak, mert ezek — egymást ellenséges viszonyban feltételezve — megoldások, és totalitást adnak. És így van ez a rajznál is: végtelenül egyszerűnek és tágasnak tűnik, és közelről nézve mégis minden egyes kontúr megtartja az összes csavarodását, és örülünk a csavarodásoknak, mert azokat mint a valóságot nézzük; és örülünk az egyszerűségnek, amely oly nagy volt, hogy nem kellett a csavarodásokat megsemmisítenie, hogy egyszerűvé legyen.

Ily módon itt valami olyan stílus van, amely Brueghel közreműködése nélkül lett azzá, sőt akarata ellenére: amely a maga részéről a valóságra törekszik, korlátozások nélkül, de a legritkább erővel. Itt valami olyan stílus van, amely a természetet akarta, hogy végül mély alázatosságával mégis föléje nőjön: amely minden mozgás, minden tömeg és szín elszórt szép-

ségeit összehordja, mert minden, ami készen fekszik előtte, egyenként nagyon kevés volt túlságosan gazdag kedélye számára; mert csak egy tarka, emberekkel sűrűn behintett kép beszélhet erőiről. A festő, aki semmi ürességet nem tűrhet meg, aki a sok embert szebbnek találja, mint a keveset, aki a témákat csak ürügynek használja, hogy tarka, dús-foltú fantázia-képeinek alakot adjon, nekünk már nem a „szokások ábrázolója” — ő az átlékelített dísz teremtménye, aki a természetet saját vére ütemére rendezte el, míg nem a természet jeleit írt számára. A természet eszméjét akarta, hogy végül a szőnyeg eszméjét valósítsa meg. Mert végül is mindnyájunknak a szőnyeg abszolút gyönyörűségét szerezte meg. Emberei nemcsak élni tudnak és jajgatni, tudnak elnémulni is és megállni, és még a köztük legbarátságaltalanabb is képes arra, hogy soha nem sejtett bájoságban dermedjen meg, és szinte virággá váljon egy Keresztvitel csodálatos szőnyegében. — Brueghel teszi meg a legnagyobb utat a természethez. De ahol mindenkinek el kell buknia, ott ő is elbukik. De lám: amit bukásában teljesít, az sokkal több, mint amit akart.

Két embert látunk benne tehát: azt, aki volt és akart, és azt, aki nem tudott és ma létezik; és az egyik a másikon növekszik: az első szükséges volt ahhoz, hogy a másodikat megteremtse, és ez, hogy az elsőt megtartsa. Együtt birtokolják a naturalizmust és a stílust, a tapintatosságot és a misztikát, melyekre szükségünk van a nagy művekben, és egyesítették — ahogy csak a zseni — a legnagyobb érthetőséget a legnagyobb érthetlenséggel.

Ily módon történik meg, hogy Brueghelt Cézanne mellé állítjuk, aki ugyanazt akarja és ugyanazt nem tudja, és akit végül kétségei magasan céljai fölé röpitének, ahogy Brueghelt emelte hite céljai fölé: a leghektőznapi csodálatosság magasságába.

(„Kunst und Künstler”, 1910. 599—606.)

A SZOBRÁSZAT, RODIN ÉS MAILLOL

Az egyiptomi szobrok hatalmas merev külseje minden változáson keresztül megőrizte szentségét. Csak a jelentése fordult meg: nem az isteneknek hódol, hanem a köveknek. A vértágok szorosan egymáshoz kapcsolódnak, hogy védjék a követ az idő rohamaival szemben, és úgy tűnik, hogy a súlyos formák alázatosan alárendelődnek a kő súlyának, mint egyetlen élményüknek. De a kő, amelynek feláldozták magukat, meg tudja jutalmazni őket: ily-

módon bennük a kő erői játszhatnak, hogy erősebbnek érezzék magukat minden életnél, amiről lemondtak. Minden más igazodást magukba fojtottak, hogy egészen átadják magukat a kőnek, a lefelé való irányulásnak. Az elfojtottak azonban észrevétlenül függőleges irányba rendeződnek, és ezt a függőlegest oly változatos élettel töltik meg, hogy egyszerre minden kötöttségről megfeledkezünk és elhiszük, hogy ismét előttünk áll a valóság, ezer csapot vetve maga körül. — A szobrászat egész értelme leolvasható egy ilyen múrról: kő-szerű tehetetlensége és a jelentés, melyet a kő nyerhet a vele rokonszellemű élet által; fizikai lehetőségeinek szegényessége, és „különösségének” misztikus gazdagsága. Ma ez a szobrászat — minden tapasztalat szerint — mély útbaigazításnak látszik, mintha minden szózat összava lenne, amely a régi bölcsességéhez hívja vissza a hirtelen eltávolodottat. — Mert egyetlen művészet sincs oly kérélehetetlenül saját érzékére utalva, mint a szobrászat. Csaknem azt szeretnénk mondani: egyedül csak erre, és éppen nem korára és nem a művészre, a mű alkotójára. Az építészetnek megvan a maga éghajlata és megvannak változó céljai, a festészetnek a káoszban való választása és technikája, amelyet minduntalan az egyes alkotó kezére játszik. A szobrászat azonban öröktől fogva semmi mással nem rendelkezik, mint anyagával, és a meztelen alakokkal; és hogy e kettő hogyan bánik egymással, azt inkább a súly szabályozza, mintsem az alkotó. Semmilyen más műalkotásról nem mondható el az, ami a szoborról, hogy „önmagából keletkezik”. Az sem kielégítő, ha a régi szobrok merevségét az építészetből vezetik le. A kőfigurák nem azért merevek, mert a templomban kell állniok: inkább ugyanazon okból merevek, mint a templom maga; mert súlyosak és hordozniok kell magukat. Egyedül a súly határoz meg mindent. Meghatározza az elrendeződést a kőben; megmondja, minek kell fenn és minek kell lent lennie; meghatározza az ember mozgását: a kőből és az ember testrészéből. Már magát az embert megfosztja a túlságosan nehéz mozgások sokaságától, és amikor átadja a kőnek, megfosztja minden olyan további mozgástól, ami a kőnek túl nehéz. A súly az, ami kiválaszt, a műalkotás egyszerűen az, ami marad. A szobor mindig a súly közvetlen uralma alatt marad. Kérélehetetlenül megköveteli, ami jár neki. És ha egy mű ezt tagadni akarta, és meg akarta vesztegetni a követ, hogy a figurát gögősen-szabad testrészekkel ábrázolja, akkor száz év után mégis jön a súly és letöri a végtagokat, és a műből torzót csinál. — De

mert a súly a legnagyobb művész is, gyakran megtörténhet, hogy a torzó szebb lesz, mint a mű volt. Híres torzók előtt szívesen beszélnek a „véletlenről” mint „nagy meséről”. Ez nagyon téves. Maga a legmélyebb szükségszerűség tette itt meg korrekcióit, és alkotott valami nem igaziból igazit. Mert a szobrászat számára nem igazi az, ami a súly nélkül történik. Hogy az elálló részek letörnek, és a torzó, az erőszakosan lekerekített marad meg, ez a valóságos folyamat legmélyebb allegóriája. A szobrászatnak — egyensúlyérzetünk érdekében — mindent mellőznie kell, ami „letörik”. Mert hiszen ez az érzet megint csak valami nagyon szabad kőérzet. Nekünk is van súlyunk, ami arra kényszerít minket, hogy stabilak legyünk és mozgásunkat zárttá tegyük. A „zárttság” azonban, melyet mi — éppúgy, mint a kő és minden nehéz természeti dolog — mint az anyag védelmének formáját képeztünk ki, a szem számára a biztonság jele, az érzék számára a kellemesség formája lett. És ahogy ennek a lezárttságnak a formáit, szigorúságukban vagy szabadságukban, mindig újra a fizika irányítja; ahogy a szobrászat még a törhetetlen érchen is önmagában zárttá teszi a részeket; ahogy a festészet, amely — túl könnyen és nehezen — a síkban lakozik, mégis az egyensúly törvényének van alárendelve, és minden szabad testből egy testet komponál, hogy az elgondolt súlyossághoz képest erős legyen: ez a földi művészet szent folyamata, és a torzó ennek jelképe. A torzóban nincs semmi igazságtalanság. Sőt, ha a fej hiányzik: ami a súly áldozatául esett, azt a szépség nyerte el. Minél több szerv hiányzik, annál erősebb lesz az organizmus. Minden jó szobor torzó: egy törzs, a súlytalanul mozgó élet egy törzse. Ezer nyi mozdulata mind az élet számára van leszakítva, hogy visszamaradjon az egyensúly, a súlyosan lezárt egyensúlya. És ahogy a szobor az élet számára törzssé válik, úgy válik a súly számára kerek, lezárt növedékké. — Ám a súlyosság nem engedi meg, hogy tovább bontakozzon, és hogy a mozgással törődjön, mint minden körös-körül. A szobrászatnak mindig reakciós művészetnek kell maradnia. Az összes művészet közül legkevésbé képes a fejlődésre. Ezért a szobrászatnál, inkább mint akármelyik más művészetnél, a régi példához való visszanyúlás mélyenszánt cselekedet. Valójában primitív művészet. Barokkjá már az előre lépő lábnál kezdődik.

Ezek azonban olyan törvények, amelyeket az egész szobrászat áttekintőjének könnyebb lesz leolvasnia, mint az egyszerű alkotónak. E törvények mintegy a márvány hatalmas életkora számára van-

nak elgondolva, míg az egyes alkotó emberével szembe nem állunk, és épp ezért nem kényszerül arra, hogy tekintettel legyen az erőre, amelynek bosszúját már semmiképp sem fogja megélni. Nyugodtan figyelmen kívül hagyhatja a súlyosságot és munkája során minden egyébre gondolhat. Nem lehet bebizonyítani neki, hogy nincs igaza. Egész életében hiheti, a szobrászat azért van, hogy a dolgokat ábrázolja, és hogy semmi mással nem kell törődnie, csak ezzel. Sőt emellett szép szobrokat is alkothat, ha körülötte saját korában kimondatlanul valami jó gátló tényező van jelen. Az antikvitás, a korai kereszténység, a gótika összes szobrai közül — amelyek kedvesek nekünk — csak nagyon kevés súlyos önmagában; a legtöbb elvesztette súlyát a természetre törekvő akarat miatt; és hogy nekünk mégis súlyosnak tűnnek és éppen súlyukkal lehetnek kedvesek, azt csak koruk merevsége teszi. Az egyszerű alkotó egy nemzedék számára alkot, és saját témájára gondol. Csak a zseni gondol a márvány korára, és csak az ő vérében van meg a súlyosság. És mégis, az átlagember műve közel állhat a legjobbhoz, amíg a korforma kötött, és az egyes alkotót magához köti. De ha azután a testrészek feloldódnak, ha a festészet csábítása erős lesz, akkor a lényeg elfelejtése formát ölt, amely a jótól mindinkább eltávolodik. Mert ebben a primitív művészetben a jó mindig visszamarad, míg a rossz tovább lép, és akadálytalanul fejlődik anélkül, hogy sejtene: régóta megszűnt létezni.

Ha a művészet átlelkésítését a részek szabadabb válásában látjuk — ahogy az az első görögöktől a mai naturalizmusig végbement —, akkor a szobrászatnak egyáltalán nincs lelke. Mert ahogy a lélek a testet súlytalanná és mozgékonyvá teszi, ahogy megtöri és kitárja, mígnem egészen nyelvévé válik: azt a szobrászat egyáltalán nem tudja kifejezni. Ha anyagilag sikerülne is ezt ábrázolnia, soha sem válhatna kifejezésévé, soha nem lehetne egy könnyed folyamat szimbólumává. Mert egy szimbólum mindig valamilyen értelemben párhuzamos az eseményével (ahogy a kő és az egyiptomiak alakjainak függőleges párhuzamos, és ezért kölcsönösen szimbólumai egymásnak). A szobornak nem adatott meg, hogy a lelket megnyilvánulásában kövesse. A kő — alapzenéjével — a túlfeszített mozgáshangokat kíséret nélkül fogja hagyni. És mégis, adott egy lehetőség a szobornak: kifejezheti a lelket, ha nem ábrázolja. A merev egyiptomiak rezgésbe tudják hozni és ki tudják árasztani a lelket, és a súlyos Michel-angelóban a legmélyebb lelkeség hallatlan folyama tud ömleni. Mert csak ott érti

meg a lélek a formát, és csak ott akar abban lakozni, ahol a forma megértette az anyagot.

Rodin híres lelke azonban nem ebből a fajtából való. Az ő lelke nem a testetlen végső kisugárzás, hanem a kezdet, mintegy a műveinek teste. A transzcendencia, amely a szobrászatnak (éppúgy, mint minden művészetnek) csak hatásaiban adott, itt — (mint minden beteg művészetnél) — az első okba, az anyagba fészkelődik be, és „közvetlenül” akar „kifejezésre jutni”. De ezt mégsem éri el, mert „anyagtalansította” az anyagot, megszüntette az ellenétet és ezáltal önmagát is; Rodinnak nincs lelke, mert neki semmi egyebe sincs, csak a lélek. Hang tér nélkül, fény dolog nélkül. Előtte a legingatagabb, mintegy vonzás nélküli szabadság-érzetünk van, irtózásunk elviselhetetlen. — Ha az élet az egyik nyugalmi állapottól másikba akar jutni, akkor a tudattalan és bizonytalan fázisok ezernyi borzalmán kell keresztülmennie; az egyik üdvölből a másikba ezer bűnön keresztül kell eljutnia. A művész tehát vár egy ilyen üdvönl, és onnan segíti át az életet az örökkévalóságba. Am Rodin, ez a Hamlet, nem akarja túrni, hogy az élet imádkozva menjen a mennybe, meglesi és kővé változtatja vétkei közepette, feloldozatlanul. — És mindez talán csak azért van, mert túl sokat tud. Az istenek túlságosan megáldották. Mindent lát, ami történik, és mindent megosinál, amit lát. Mindent érzékel, különbség nélkül, és mindent visszaad megkülönböztetés nélkül. Mert képes arra, hogy mindent érzékeljen és mindent megcsináljon, és nem kényszerül arra, hogy érezze a nehézséget, amelyet mi — a legmélyebb okokból — az elérhetetlenség előtt mindig érzünk; és ami élvezet a választáshoz, és végül a stílushoz. Mert Rodin mindent tud, de elfelejti, hogy nekünk nem minden kell. Átsiklik a nyugalom, az egyensúly, a zártság egyszerű követelményein, mert azok előtte, mint korlátozó érzések, ismeretlenek. El kell felednie a súlyt, mert nem hordozza önmagában sem, és a nehézség, a súly hírnöke sem emlékezteti őt arra. Így nőtt ki teljesen a földi méretekből, saját végzetes csodaszerűségébe. — Rendszere és sorsa a virtuózoké. A virtuóz is sűrűlődsmentesen alkot, és visszhang nélkül marad; érzéssel alkot, de átérés nélkül, és minden lehetséges kívánságon túl. A virtuóz is ellenfele, „legyőzője” anyagának. De mert az anyag naponkénti ellenállásában belevési lényegét ellenfelébe és megismerteti magát; és mert a fáradozástól emberivé válik, és ellenállási értékét az organizmus most már mintegy bekebelezi: legyőzője nem

sok köszönetet arat. Így van ez általában. A hegedűjáték nehézségéből adódik a hegedű lényege. Természetes, hogy egy Paganininek, akinek a hegedűjáték már egyáltalán semmi nehézséget sem okoz, a „hegedű ellenében” kell műveket alkotnia. Éppen így teremt Rodin műveket a „kő ellenében” és — mint Paganini — műveket az ember ellenében. — Aki Rodin virtuozitásától fogalmat akar alkotni, nézze meg ezeket a pompás rajzokat, amelyeken egy vonal kacskaringói minden röpke mozdulatot megragadnak, és aztán pillantson egy márványra. Hátborzongató színjáték, ahogy itt a gesztusok sokasága, az egész eleven élet — ami a rajzokon van — átkerült a márványba. Mintha ceruza lenne, úgy követte a véső a szemet és a legcsekélyebb rezdülését is márványba öntötte és belevitte a legcseppfolyósabbat, a csak-továtűnésében-igazat, míg nem a márványból minden kő eltűnt. — Bár Rodin szobrai megadják a márvány érzését, amit érzünk, az csak a márvány felszíne, nem belső lényege, csak az az érzés, hogy kezünk a márványon nyugszik, de nem az, hogy a márvány a kezünkre nehezedik, ami alapérzése a szobrászatnak, ennek a robosztus művészetnek. — Súlytalanságának ebből az egy pontjából minden rosszat, Rodin teljes abszurditását meg lehet magyarázni. Ebből érthető meg, hogy anyagát tönkreteszi; hogy témáját nem javítja meg; hogy a munkánál az ingerekre és finomságokra gondol, ahelyett, hogy a nyugalomra és a nemes vastokságra gondolna. És megértjük nyitottságát, komponálásra való képtelenségét. Mindez különösen ott lesz végzetes, ahol monumentális feladatokat állít maga elé. Mint a Pokol Kapujánál. Mert gondolatainak legnagyobb komolysága irodalom marad és megszegyenül ott, ahol a forma nagyobb komolysága nem támogatja. És ahogy lelke kötetlenül léggé, semmivé válik, úgy válik mozgásvilága lezáratlanul szerencsétlen-vidám hanyagsággá. És apokalipszise a végső dolgok táncforgataga lesz. — Rodin tragikuma az, hogy felszabadító ereje, amivel — úgy hiszi — a világot ki tudja fejezni, éppen a legszabadabb céloknál mond csütörtököt és csak a káoszt fejezi ki. De tragikumánál is tragikusabb az az ironia, ami abban a kevés, valóban nagy művében van, amit csinált. „Nyílt” művei nem kellenek nekünk. Am vannak zártak is. A Balzac-szobor, ahol a köpeny megakadályozza a kilépést, jelentős zárt műalkotás. Az „homme au nez cassé”,³ arcának agykéregszerűségével, és sok portréfeje, erős és össze-

fogott, és az marad, mert értékei soha nem veszhetnek kárba. És ezeknek a szobroknak vannak gesztusai, mert nincsenek végtagjaik, amelyeknél a gesztusok eltűnnek. De a legszebbek és legmélyebbek a torzók, melyekben a megharagított súlyosságnak mutat be engesztelő áldozatot. Nagy engesztelő áldozat ez, mert a torzók mindent megmutatnak, amije van — de nélküle. Megbúvó akaratát eltávolítják az útból, csak a leghasználhatóbb gyümölcs marad. Rodinnak el kell tűnnie, hogy megmentődjön valami a műből. A művészet hagyta, hogy Rodin minden új felszabadítástól elcsábítva a feltétlen szabadság felé haladjon, hogy azután a képtelenségig vezesse el őt. Kegyetlen példát statuál rajta, egész darabjain és torzóin megmutatva, mivel kell a szabadságért fizetni és — végül — mivel kell a jó megkötöttséget megvásárolni.

De hogy a világnak pozitív példát is adjon, a művészet teremtett egy másik szobrást, Aristide Maillott. Maillot a legvilágosabb ellentéte Rodinnak. Ami a nagy szobrászatot nagygyá teszi, és ami Rodinből hiányzott, az megvan Maillolban; és ami gátolja, és Rodin sajátja, az hiányzik belőle. Többet itt róla alig kell mondani. Teljesen tele van a földel és annak erőivel. Semmi sem fontosabb és komolyabb, mint súlyossága, amely táplálja és megóvjá, amely minden parancsot és tilalmat némán a vérebe juttat. Soha sem akarhatja a harnisat; és ez már csaknem minden a szobrászatnál. Megértette a súlyosságot és áhítatosan megvalósította azt a kis szerepet, amelyet az a művésznek juttat; azt, hogy a súly nagy érzékét az egyes részekre elossza, a testet keresztül-kasul átitassa és megszentelje vele, és az új élet számára átalakítsa. Valamennyi bronz nőalakja édes nehézkedésével ezt a szent átváltozást hirdeti. Minden testrészt eltölt ez az átváltozás. Életük egy részét odaadták, és ezért a súlyos érc életétől kaptak valamit, ami csodálatosan ötvöződött régi életükkel. — És megmutatkozik, hogy az új életet titokban közelünkbe hozta. Mert az élet és a kő közötti állapot, ez az ősalápot, ami soha sem volt adott, ami látszólag csak a mesterséghez mint annak akcidenenciája tartozik hozzá, — az a legmélyebb statikai vágyak megvalósulása, ami az emberben van. Ez a forma, amelyben saját egyensúlyunkat a legvágyakozóbban megértjük és a legtöbb élvezettel megélhetjük. És ez az eleven érték, ami a mindig mozdulatlan szobrászatnak minden fejlődés közepette megadatott: hogy őseredetisége minden véghez illik, és súlya minden emberi órában jótékony lehet.

(„Die Fackel”, 1911. ápr. 29.)

³ Betört orrú férfi.

NÉPMŰVÉSZET ÉS A FORMA ÁTLELKESÍTÉSE

Valamilyen konstellációk révén, melyek nem kevésbé véletlenszerűek, de nem is kevésbé a tárgynak megfelelőek, mint az egyéb konstellációk, amelyek értékeléseinket meghatározzák, most a népművészet áll a művészeti érdeklődés gyújtópontjában. És egy sajátosan mély tudatosságú félreértés révén képesek vagyunk arra, hogy a népművészetben sok végső követelmény teljesítését lássuk, és hogy a kérdésekre adott egyszerű válaszokat stílusnak tekintsük. Mert ahová mi hosszú tévelygések után egészen kifinomult érzékekkel megérkeztünk — a tárgy nélküli kifejezés és az átlelkésített dísz súlyos problémáinak körében —, ott már készen állt és várt minket a népművészet, és végtelen könnyedséggel folytatta útunkat. — Azt a tarka jelentésű misztikát, amit a természetben megéltünk és amit megpróbáltunk kihámozni onnan — ahogy az a korábbi stílusokban kibontottnak tűnt számunkra, és ami mégis mindig újra visszacsúszott előlünk a természetbe (és talán más stílusokban is csak éppen anynyiban volt „szabad”, amennyiben ott átsiklottunk a természet felett) — azt a misztikát a tarka ládákon megoldottnak találtuk, és üdvözlöttük azt minden fekete kötényen. És ennek az ornamensnek belső teljessége és komoly szellemisége előtt egyszerre csak minden határt elmosottnak éreztünk a forma művészete és a jelentés művészete között. Nem kezdtük az eredetet, ahol oly mély létezést éreztünk, és nem kérdeztük a célt, ahol a miénk elértnek tűnt. Csak azt éreztük: ez a létezés mi magunk vagyunk és legmélyebb, legrejtettebb kívánságaink, és ami ezekből a dolgokból ránk tekint, az a cél. — És aztán azt éreztük: itt, ahol ezt a célt oly tisztán elérték, bizonyára egy mélyebb és termékenyebb gondolat hatott, mint amilyen a miénk. Mi nem tehetünk másként: saját utunkat és annak kínjait — annak minden gondolati súlyával — idegen célnak kell alárendelnünk (ez egy ősrégi áldás vagy átok); és minden jobb tudásunk ellenére, leküzdhetetlen erővel és mindig újra érezzük minden dologról: amit ez nekem mond, azt a dolog maga tudta. — És így lesz lehetséges, hogy a

népművészet, amely buta parasztasszonyoktól származik, bölcs tanulsággá válhat számunkra, és több, mint egy inger, amely megszűnik, ha azt tapasztaljuk, hogy nem volt mögötte semmi. Itt sincs semmi mögötte, semmi lelki e mögött a szokatlan lelkeség mögött. Csak a szimmetriáról beszélhetünk, amely csodát tesz itt; a ritmusról, amely magától keletkezik ott, ahol egy felületet arányosan felosztott és periodikusan ismételt ornamenssel borítottak be; a pompás színekről, amelyeket — amilyen sok csak van — válogatás nélkül egy kötény szegélyére hintettek, és amelynek káosza mégis megőrzi tartását, mert a kötény nagy feketesége éles ellentétbe tömöríti a virágszalagot; a reszkető gyámolatlanságról, amely számunkra szépségérték; a kézműves takarosságról, amely a lelki erőnek ezen a szintjén jelentésteljes tisztasággá válik. Egy szóval: a legmagasabb követelményeket látjuk itt megoldva, formálisan és tudattalanul, és gyakran a véletlenek által, és úgy megoldva, hogy a hatások itt erősebbek, mint azoknál a műveknél, amelyek törekuszenek erre. Mert aki a tiszta színeket szereti, az itt megtalálja a legtisztábbakat, vakmerően összekapcsolva; és aki az egyszerűsége vágyik, az oly egyszerűnek és olyannyira képzetének megfelelőnek találja ezt, mint sehol az ábrázolóművészeknél; és aki a forma mélyértelmű kavargásáról tud, és tudja, hogy azt fantáziából sohasem érték el, az lélegzetviesszafojtva pillant e sötét virágok titkaiba. — Csak sémák és mértékek működtek itt. De valamilyen konstellációk révén — véletlenül és a tárgynak megfelelően — lélek és kavargás rendelődtek a sémák és mértékek alá, és ime egymáshoz illettek.

A népművészet azonban csak egy — és talán a leggazdagabb — az ösztönzők e fajtájából. A primitívek, az ázsiaiak és mindenekelőtt a szőnyeg hatásai mind ugyanezt az ideát rejtik magukban: hogy nem az azonos társul az azonoshoz, hanem gyakran a legidegenebb a legtávolabbihoz; hogy a forma minden akadályon keresztül megkeresi útját a lélekehez; és végül, hogy az érzékek nem az értelemről, hanem a látszatról kérdeznak, hogy azután a látszatnak saját értelmüket ajándékozzák.

(„Die Fackel”, 1911. jún. 2.)

(Összeállította és fordította Tímár Árpád.)

I. A KÖVETKEZMÉNYRELÁCIÓ

RUZSA IMRE

A matematikai logikai kutatások a Szovjetunióban nagy múltra tekintenek vissza (amennyiben egy alig 120 éves tudományág esetében egyáltalán „nagy múltról” lehet beszélni). P. Sz. Poreckij (1846–1907) kevéssel George Boole felépése után dolgozta ki a maga (Boole-étől kissé eltérő) logikai algebráját, és a Poreckij megkezdte munkát azóta kiváló orosz és szovjet matematikusok folytatták tovább. (I. I. Zsegalkin, A. N. Kolmogorov, Sz. A. Janovszkaja, A. I. Malcev, N. A. Sanyin, A. A. Markov — hogy csak néhány nevet említsünk.) Ez a kutatómunka azonban túlnyomórésztben *nem logikai, hanem matematikai* jellegű volt, s mint ilyen, nem lépte túl a következő három téma megszabta kereteket: (1) Logikai kalkulusok matematikai tulajdonságainak vizsgálata; (2) a matematikai logikának a matematikai alapkutatásokra való alkalmazása; (3) a matematikai logika műszaki-technikai (kibernetikai) alkalmazásai. E területeken a szovjet matematikusok kiemelkedő eredményeket értek el, de nem — vagy csak alig — foglalkoztak a matematikai logika *logikai* alkalmazásával, vagyis azzal a tudományággal, amelyet ma több-kevesebb határozottsággal *szimbolikus logikának*¹ neveznek.

A szovjet logikusok körében, egészen az 50-es évek derekáig, a matematikai logika csaknem teljes mértékben mellőzött, sőt ideológiailag elutasított téma volt, amelynek a matematikán és a műszaki alkalmazásokon kívüli létjogosultságát — tehát az általános logikában való alkalmazhatóságát — nem ismerték el.² Így történ-

hetett, hogy a nagy múltú szovjet matematikai logikai iskola mellett csupán egy fiatal — mintegy 15 éves múltra visszatekintő — szovjet *szimbolikus logikai* iskoláról beszélhetünk.

Szovjet szimbolikus logikai iskolán szovjet logikusok azon összességét értjük, akik logikai problémák kutatására matematikai eszközöket alkalmaznak. Cikksorozatunk tárgya beszámolni ezen iskola legfontosabb eredményeiről. A szerző nincs abban a helyzetben, hogy teljes és kimerítő beszámolót készítsen, így a cikksorozat csak a fontosabbnak ítélt eredményekkel fog foglalkozni. A felhasznált forrásmunkák jegyzékét cikkenként (az egyes cikkek végén) közöljük. A szövegletes zárójeltek közé írt számok az irodalomjegyzékre utalnak.

Cikksorozatunk első témájában a logika központi problémájára, a *következményrelációra* vonatkozó szovjet logikai kutatásokról számolunk be. Az idevágó kutatások közül A. A. Zinovjev és tanítványai munkássága a legjelentősebb.

A KÖVETKEZMÉNYRELÁCIÓ ÉS AZ IMPLIKÁCIÓ

A logika egész történetén végighúzódo probléma a helyes következtetés fogalmának tisztázása, precizizálása. A következményreláció állítások (kijelentések, ítéletek) közötti reláció. E reláció egyik oldalán egy vagy több állítás szerepel: a premissák; másik oldalán egyetlen állítás: a konklúzió. A premissák és a konklúzió között fennáll a következményreláció, ha a premissák igazsága „a logika erejénél fogva” kikényszeríti, maga után vonja a konklúzió igazságát; és itt „csupán” azt kellene tisztázni: mit jelent az, hogy „a logika erejénél fogva”?

Mivel több premissza együttes állítása mindig pótolható konjunkciójuk állításával,³ azért elegendő egypremisszás követ-

* A tanulmány második része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1972/3–4. számában jelenik meg. — Szerk.

¹ *Matematikai logikának* nevezem a *matematika* azon ágát, amelynek tárgya a logikában felhasználásra kerülő matematikai eszközöknek alkalmazásuktól független vagy kizárólag a matematikai alkalmazásokat figyelembe vevő matematikai vizsgálata. *Szimbolikus logikának* nevezem a *logika* tudományának azt a területét, amely logikai problémák vizsgálatára széleskörűen alkalmaz matematikai módszereket és eszközöket.

² E tény indítékainak elemzése nem tartozik cikkünk keretébe.

³ Ez a megállapítás minden további nélkül igaz, ha a premissák halmaza véges. E cikkben nem érintjük a következményreláció olyan általánosításait, melyekben a premissák halmaza végtelen is lehet, vagy a konklúzió szerepében állítások halmaza is előfordulhat.

keztetésekkel foglalkozni. Ezen egyszerűsítés után azt mondhatjuk, hogy a következményreláció két állítás közötti reláció; a reláció első tagja a premissa, második tagja a konklúzió. Rövidítsük „ $A \Rightarrow B$ ”-vel azt, hogy A -nak következménye B (ahol A és B állítások).

Három evidens követelményt fogalmazhatunk meg a következményrelációval kapcsolatban.

(K1) Ha lehetséges olyan szituáció, melyben A igaz, és ugyanakkor B hamis, akkor $A \Rightarrow B$ nem áll fenn. (Másképp: helyes következtetésben a premissa igazsága és a konklúzió hamissága összeegyeztethetetlen.)

(K2) Adott A és B esetén $A \Rightarrow B$ fennállása nem lehet kontingens (véletlen); nem függhet A és B komponenseinek igazságától, vagy tapasztalati tényektől, hanem kizárólag csak A és B szerkezetétől. (Röviden: a következményreláció *analitikus*, és éppen ezért *szükségszerű* reláció.)

(K3) Ha A irreleváns B -re vonatkozóan (pl. olyan értelemben, hogy B igazsága teljesen független A igazságától), akkor $A \Rightarrow B$ nem állhat fenn. (A relevancia követelménye.)

E követelmények még nem teljesen világosak, csupán első tájékozódás céljára szolgálnak. Pontosabbá tételük érdekében szűkíteni kell az alkalmazási kört. Ma már a logikusok nemigen beszélnek „általában” logikai fogalmakról és törvényekről, hanem inkább egy adott logikai rendszer (elmélet) foglaimairól és törvényeiről. Ha ezt nem ok nélkül tesszik, akkor az is érthető, hogy „általában” a következményrelációról keveset lehet mondani. Ahhoz, hogy többet (és főleg hogy szabatosabban) mondhasunk róla, ha nem is egyetlen rendszerre, de legalábbis rendszerek egy osztályára kell korlátozódunk.

A mai szimbolikus logikai rendszerek többségében a következményreláció származtatott fogalom, amelyet a logikai igazság és valamilyen fajta „implikáció”-fogalom segítségével definiálnak.

Az implikációt az élő nyelv a „ha ... akkor” kötőszavak segítségével fejezi ki. De nem volna helyes minden „ha A , akkor B ” alakú kijelentést (ahol A és B állítások) implikációnak nevezni. Egy ilyen összetett mondatot csak akkor nevezhetünk jogosan implikációnak, ha annak kifejezésére szolgál, hogy A igazsága törvényszerűen maga után vonja („implikálja”) B igazságát. Sajnos, az élő nyelv ennek kidomborítására nem ügyel különösebben, és az implikációnak szánt kijelentéseket rendszerint ugyanabban a formában fejezi ki, mint az ún. *feltételes állításokat*, amikor csupán egy B kijelentést

állítunk azzal a feltétellel, hogy egy A kijelentés igaz. A továbbiakban a „ha A , akkor (törvényszerűen) B ” alakú implikációkat röviden az „ $A \rightarrow B$ ” szimbólummal fogjuk jelölni.

(Példa: A „Ha holnap eső lesz, akkor a kirándulás elmarad” mondat *mint feltételes állítás*, adott körülmények között igaznak is, hamisnak is, tárgytalannak is bizonyulhat — hogy melyik eset áll fenn, az csak utólag dönthető el. Ha a jelzett napon esik az eső, akkor a szóban forgó állítás aszerint igaz vagy hamis, hogy a kirándulás elmarad vagy nem; ha viszont a jelzett napon nem esik az eső, akkor a feltételes állítás tárgytalanná vált, hiszen arra az esetre, amikor „holnap nem esik az eső”, semmit nem mond. Ellenben a „ha holnap eső lesz, az maga után vonja, hogy a kirándulás elmarad” *implikáció* bizonyára hamis, mert a kirándulás elmaradása vagy megtartása többek között egy vagy több személy szándékától, elhatározásától függ; és noha gyakori dolog, hogy esőben nem szeretnek kirándulni az emberek, az eső általában nem teszi *lehetetlenné* a kirándulást.)

Az implikációt néha összetévesztik a következményrelációval. A két fogalom között van bizonyos kapcsolat, de azonoság nem áll fenn közöttük. Az összefüggéseket és a különbségeket a következőkben foglaljuk össze.

(1) Az $A \rightarrow B$ implikáció mindig a nyelv ugyanazon szintjéhez tartozik, mint amelyhez komponensei, az A és a B kijelentések tartoznak. Ezért egy formalizált logikai nyelvben — ha egyáltalán szerepel benne implikáció — A -val és B -vel együtt $A \rightarrow B$ is mindig a nyelv mondatai (formulái) közé tartozik. Ezzel szemben $A \Rightarrow B$, vagyis az az állítás, hogy „az A kijelentésnek logikai következménye a B kijelentés”, már a nyelv mondatairól szóló kijelentés, és mint ilyen, általában nem tartozik a nyelv mondatai közé, hanem a *nyelvet leíró nyelvnek*, az ún. *metanyelvnek* egy mondata.

(2) Az „ $A \rightarrow B$ ” implikáció azt fejezi ki, hogy A igazsága „valamilyen törvényszerűség értelmében” maga után vonja B igazságát. (Ez a mondat „ $A \rightarrow B$ ” jelentésének metanyelvi magyarázata volt.) Ez a „törvényszerűség” sokféle lehet. Lehet a nyelvhasználaton alapuló törvény (pl. „Ha ma szerda van, akkor holnap csütörtök lesz”), lehet természeti törvény (pl. „Ha két test (tömegközéppontjainak) távolsága megkétszereződik, akkor a köztük fellépő tömegvonzási erő negyedrésszére csökken”) stb., és lehet, többek között, logikai törvény is. Viszont „ $A \Rightarrow B$ ” mindig azt fejezi ki, hogy A igazsága a logika

törvényei alapján vonja maga után B igazságát.

(3) Következésképp, ha „ $A \Rightarrow B$ ” igaz, akkor „ $A \rightarrow B$ ” is biztosan igaz, a megfordítás azonban általánosan nem érvényes. De ha „ $A \rightarrow B$ ” logikai igazság, akkor A -nak logikai következménye B , tehát „ $A \Rightarrow B$ ” is igaz. Összegezve, „ $A \Rightarrow B$ ”, akkor és csak akkor áll fenn, ha „ $A \rightarrow B$ ” logikai igazság.

A modern szemantikai és szintaktikai kutatások kiderítették, hogy eléggé erős formális nyelvekben mód van számos metanyelvi állítás kifejezésére. A (3) alatti eredményünk ennek speciális esete, amennyiben azt mondja, hogy ha egy nyelvben az implikáció művelete kifejezhető, akkor e nyelvben a következményreláció az implikáció segítségével ábrázolható: A -nak akkor és csak akkor következménye B , ha „ $A \rightarrow B$ ” a rendszer logikai igazságai közé tartozik. Ez a pontosabb értelme annak a korábbi megállapításunknak, hogy a mai szimbolikus logikai rendszerek többségében a következményreláció az implikáció és a logikai igazság fogalmának segítségével definiált, származtatott reláció.

E megoldásnak, egyszerűsítő jellegén kívül, más előnye is van. Tekintsük a következő mondatot: „Annak, hogy A -nak következménye B , következménye az, hogy C -nek következménye D ”. Szimbolikus alakja: „ $(A \Rightarrow B) \Rightarrow (C \Rightarrow D)$ ”. Ha A , B , C és D egy formalizált nyelv mondatai, akkor „ $A \Rightarrow B$ ” és „ $C \Rightarrow D$ ” metanyelvi mondatok, az az állítás pedig, hogy az elsőnek következménye a második, már nem az eredeti nyelv mondatairól, hanem a metanyelv mondatairól szóló állítás, és így a metanyelv metanyelvéhez, a *metametan nyelvhez* (röviden: a meta_2 -nyelvhez) tartozik. Evidensnek tűnik azonban, hogy az idézett állítás akkor és csak akkor igaz, ha az „ $(A \rightarrow B) \rightarrow (C \rightarrow D)$ ” összetett implikáció logikai igazság az eredeti nyelvben. Általánosan is, a következményrelációra vonatkozó, a meta_n -nyelvhez tartozó kijelentések, feltehetően, kifejezhetők n -szeres implikációk (és a logikai igazságfogalom) segítségével. A „feltehetően” elhagyható, ha az alább körvonalazott következményrelációk teljesen analóg módon értelmezettek, azaz valamilyen módon azonos logikai princípiumoknak felelnek meg, akkor az N_n -nyelv egy olyan mondata, amely a következményreláció ismételt alkalmazásaival keletkezett, valóban kifejezhető az N_0 nyelv egy logikai

igazságával (amely n -szeres implikációt tartalmaz). Röviden: a többszörös következményrelációknak többszörös implikációval való kifejezhetősége éppen azt biztosítja, hogy a következményreláció az N_0 , N_1 , N_2 , ... nyelvek mindegyikében analóg logikai elvek szerint értelmezett.

A KÖVETKEZTMÉNYRELÁCIÓ A KLASSZIKUS LOGIKÁBAN

Ezen előzetes tájékozódás után lássuk a következményreláció értelmezését a klasszikus kétértékű logikában.⁴

Először az implikáció műveletére való hivatkozás nélkül fogalmazzuk meg a következményrelációt. Ehhez két fogalmat kell előrebocsátanunk.

Legyen A a klasszikus kétértékű logika formalizált nyelvének egy mondata (azaz egy formula). Az A mondat egy *interpretációján* azt értjük, hogy megadjuk az A -ban szereplő összes változó értékét. A kijelentésváltozók lehetséges értékei az „igaz” és a „hamis” logikai értékek (a továbbiakban „ i ” és „ h ”). A kijelentéskalkulusban más változók nincsenek. A predikátumkalkulus formuláiban predikátumváltozók és individuumjelek (ún. szabad individuumváltozók, vagy egyéb, de azonos jellegű individuumjelek) is előfordulhatnak. Interpretálásukhoz mindennek előtt egy tárgyalási univerzum (jele U) megadása szükséges. Univerzumnak tetszőleges nem üres halmazt választhatunk. Az individuumjelek értékei U elemei, az egyargumentumú predikátumváltozók értékei U részhalmazai, az n -argumentumú ($n \geq 2$) predikátumváltozók értékei pedig U elemeiből képezett rendezett n -esek (párok, hármasok, négyesek stb.) halmazai. (E halmazok adják a szóban forgó interpretációban a predikátumok terjedelmét.)

Az interpretáció megadása után az ismert szemantikai (értékelési) szabályok teljesen egyértelműen meghatározzák bármely olyan formula logikai értékét, amely az A -ban szereplő változók (és a rendszer logikai konstansai) segítségével felépíthető. Így A egy interpretációja magához A -hoz is rendel egy logikai értéket. Az A formula logikai értékét az „ $|A|$ ” szimbólummal jelöljük. (Ha arra is hivatkozni akarunk, hogy ezt a logikai értéket A a J interpretáció szerint kapta, akkor a „ $|J(A)|$ ” jelölést alkalmazhatjuk [olv.: „ A értéke a J interpretáció szerint”].)

⁴ Klasszikus logikán nem a szimbolikus logika fellépése előtt, ún. „hagyományos” logikát értjük, hanem éppen a szimbolikus logika megfogalmazta, ma már „klasszikusnak” számító, kétértékű (és értékelő) logikai elméletet.

Az A formula egy *modelljén* A -nak olyan interpretációját értjük, amely szerint $|A| = i$. Tömörebben: egy formula egy *modelljén* olyan interpretációt értünk, amely a formulát igazgá teszi.

Egy formulát *logikai igazságnak* (vagy *érvényesnek*) mondunk, ha minden interpretációja egyben modellje is (másképp: ha negációjának nincs modellje).

Az interpretáció, modell, érvényesség jellegzetes *szemantikai* fogalmak. Azokat a logikai rendszereket, amelyekben a logikai igazság fogalmát ezek segítségével definiálják, *szemantikai rendszereknek* nevezzük.

A következményrelációt az ismertetett fogalmak segítségével így definiálhatjuk:

(D1) A -nak következménye B , ha A és B minden olyan együttes interpretációja, amely A -t igazgá teszi, egyben B -t is igazgá teszi.

Láthatjuk, hogy ez a definíció kielégíti a következményrelációval szemben támasztott (K1) követelményt, amennyiben az ott szereplő „szituáción” egyszerűen interpretációt értünk.

A (K3) követelmény azonban nem teljesül; ezt ellenpéldákkal könnyen demonstrálhatjuk. Legyenek p és q különböző kijelentésváltozók, és tekintsük a „ $q \vee \sim q$ ” formulát. (Itt „ $\vee$ ” a diszjunktció, „ $\sim$ ” a negáció jele.) E formulát minden interpretációja igazgá teszi. Következésképp p és q minden együttes interpretációja is igazgá teszi, függetlenül attól, hogy p -t hogyan interpretáljuk. Ennélfogva p és q minden olyan együttes interpretációja, amely p -t igazgá teszi, egyben $q \vee \sim q$ -t is igazgá teszi. Így, a fenti definíció szerint, p -nek következménye $q \vee \sim q$, noha az utóbbi igazsága teljesen független p igazságától. A relevancia követelménye tehát nem teljesül, és ezért a klasszikus kétértékű logika következményfogalma jogosan bírálható. — Általánosan is igaz az, hogy e rendszerben egy érvényes formula bármely formulának következménye, és egy logikailag hamis formulából (azaz egy olyan formulából, amelynek egyáltalán nincs modellje) bármely formula következik.

A (K2) követelmény, úgy tűnik, teljesül, hiszen a (D1) definíció nem ütközik (K2) kirovásaival. A következményreláció iterrált (ismételt) alkalmazása azonban bizonyos, a (K2) követelménnyel kapcsolatos problémákhoz vezet; ezekkel később foglalkozunk.

A (D1) definíció néhány átfogalmazása: (D1') A -nak akkor és csak akkor következménye B , ha az $A \& \sim B$ formulának nincs modellje.

(D1'') A -nak akkor és csak akkor következménye B , ha a $\sim(A \& \sim B)$ formula érvényes (azaz logikai igazság).

(D1') közvetlenül belátható (D1) alapján, (D1'') pedig (D1') alapján.

Vizsgáljuk meg most (D1) kifejezhetőségét *implikáció* segítségével. Ennek előfeltétele természetesen az, hogy rendszerünk nyelvében egyáltalán legyen implikáció. Ismert tény, hogy a klasszikus kétértékű logikában minden formula a saját komponenseinek *igazságfüggvénye*, abban az értelemben, hogy adott interpretációban egy formula logikai értékét komponenseinek logikai értékei egyértelműen meghatározzák. Következésképp e rendszerben csak akkor lehet kifejezni az implikációt, ha az implikáció is igazságfüggvény.

Az *implikáció* azonban nem igazságfüggvény. $A \rightarrow B$ értéke az esetek többségében független A és B értékétől.

Itt egészen pontosan beszélhetünk az „esetek többségéről”, ugyanis A és B értékeit illetően összesen négy eset lehetséges, mint az jól ismert:

	A	B
(1)	i	i
(2)	i	h
(3)	h	i
(4)	h	h

És a négy lehetséges eset közül (2) az egyetlen, amelyben $A \rightarrow B$ értéke determinált, nevezetesen hamis. A többi három esetben $A \rightarrow B$ indeterminált: lehet i is, h is. Lássunk példákat.

(1) eset. A következő mondat nyilvánvalóan hamis:

(a) „Ha éveim száma osztható hárommal, akkor szükségképp osztható ötten is.”

De ha ezt pl. egy harmincéves ember mondja, akkor előtagja is („éveim száma osztható hárommal”), utótagja is („éveim száma osztható ötten”) igaz. Tehát $|A| = i$, $|B| = i$ esetén $|A \rightarrow B| = h$ előfordulhat; de persze ugyanezen feltételek mellett $|A \rightarrow B| = i$ is lehetséges. Vegyük pl. a

(b) Ha ma kedd van, akkor holnap szerda lesz

mondatot, amely nyilvánvalóan igaz, és bármely keddi napon előtagja is, utótagja is igaz.

(3) eset. Ha az (a) alatti hamis mondatot egy húszéves ember mondja, akkor előtagja hamis, utótagja pedig igaz. Ugyan-

* $\sim$, $\&$, $\vee$, $\vee$, $\exists$ jeleket sorra a negáció, konjunktció, diszjunktció, univerzális, ill. egzisztenciális kvantifikáció jelölésére használjuk. Nyelvi kifejezési formák rendre: „nem”, „és”, „vagy” (megengedő értelemben), „minden”, „van olyan”.

csak hamis az előtagja, és igaz az utótagja a következő mondatnak is, amennyiben pl. egy 33 éves ember mondja:

(c) Ha éveim száma osztható hattal, akkor osztható hárommal is;

ez a mondat pedig igaz.

(4) *eset.* Az (a) alatti hamis mondatnak mind az előtagja, mind az utótagja hamis, ha pl. egy 32 éves ember mondja. Ugyanez a helyzet a (b) alatti igaz mondatnál is pl. egy pénteki napon.

Ezzel bebizonyítottuk, hogy az implikáció nem igazságfüggvény. Így, a korábban mondottak szerint, az implikáció nem fejezhető ki az értékelő klasszikus logikában. Ennélfogva arról sem lehet szó, hogy e logikai rendszer következményrelációját kifejezzük az implikáció segítségével.

Am a (D1'') alatti összefüggés szerint e rendszerben „ $A \Rightarrow B$ ” akkor és csak akkor áll fenn, ha a $\sim(A \& \sim B)$ formula érvényes. Így, ha nem is $A \rightarrow B$ -vel, de $\sim(A \& \sim B)$ -vel mód van a következményreláció kifejezésére. Láttuk, hogy ez a következményreláció nem teljesíti a (K3) kikötést, és ez a magyarázata annak, hogy kifejezhető egy olyan formulával, amely az implikációnál jóval gyöngébb logikai struktúrával rendelkezik.

A klasszikus értékelő logikában ily módon a $\sim(A \& \sim B)$ formula lép az implikáció helyébe, és ez az *utólagos* magyarázata annak, hogy e formulát *materiális implikációnak*⁴ nevezik. Jelölésére a továbbiakban a részletes $\sim(A \& \sim B)$ helyett az $A \supset B$ kifejezést fogjuk használni. Mint ismeretes, e formula logikai értéktáblázata a következő:

A	B	$A \supset B$
i	i	i
i	h	h
h	i	i
h	h	i

Ez az értéktáblázat elfogadható a *feltételes állítás* („ha A , akkor B ”) értéktáblázataként, ha megállapodunk abban, hogy a hamis előtagú (és így tárgyaltan) feltételes állításokat igazaknak tekintjük.

A materiális implikációt mint igazságfüggvényt mintegy kétezer éve ismeri a logika (persze nem ezen a néven). A logikatörténet során sok vitát váltott ki $A \supset B$ -nek „ha A , akkor B ” alakban való kiolvasása, de főleg a törvényszerű összefüggést kifejező implikációval való szüntelen összekeverése.

A szimbolikus logika kialakulásakor a materiális implikációt általában a „ha A ,

akkor B ” alakú mondatok kifejezőjeként interpretálták, és a mai kézikönyvek is rendszerint ezt a kiolvasási módot ajánlják $A \supset B$ -re. Magát a műveletet egyes szerzők materiális implikációnak, mások feltételes kijelentésnek (az angol nyelvterületen: conditional), ismét mások minden jelző nélkül egyszerűen csak implikációnak nevezik. A szerzők többsége azonban hangsúlyozza, hogy $A \supset B$ nem adekvát kifejezője a köznyelv „ha A , akkor B ”, „ A maga után vonja B -t” stb. alakú kifejezéseinek, és pontos értelmét az

(D2) $A \supset B = \sim(A \& \sim B)$

összefüggés fejezi ki.

A MATERIÁLIS IMPLIKÁCIÓ BÍRÁLATA

A klasszikus kétértékű értékelő logikában $A \Rightarrow B$ és $A \supset B$ kapcsolatát — (D1') és (D2) szerint — az alábbi tétel fejezi ki:

(T1) A -nak akkor és csak akkor következménye B , ha az $A \supset B$ formula érvényes.

Ezek szerint egy érvényes materiális implikációban a patkót („ $\supset$ ”) kicserélve a következményreláció „ $\Rightarrow$ ” jelére, igaz metanyelvi mondatot kapunk. Mi történik, ha olyan összetett formulára alkalmazzuk ezt az eljárást, amelyben több „ $\supset$ ” is szerepel, s valamennyit kicseréljük „ $\Rightarrow$ ”-ra? Ekkor egy meta _{n} -nyelvi mondatot kapunk (ahol $n > 1$); és a kérdés az, hogy az így nyert mondat igaz-e?

Első példaként tekintünk az „ $A \supset (B \supset A)$ ” érvényes formulát. Az említett cserével az „ $A \Rightarrow (B \Rightarrow A)$ ” kifejezést kapjuk, amely ezt mondja: „ A igazságának következménye az, hogy B -nek következménye A ”. Ha ez a mondat igaz, akkor következményrelációkra nem teljesül a (K2) követelmény, mert most „ $B \Rightarrow A$ ” igazsága A igazságától, tehát egy *kontingens* faktortól függ. (Legyen pl. A = „esik az eső”, és B = „a kutya ugat”. A fentiek szerint olyankor, amikor esik az eső, „a kutya ugat” mondatnak logikai következménye az „esik az eső” mondat.) Szerencsére az idézett mondat hamis. A „ $B \Rightarrow A$ ” következményreláció — rögzített szerkezetű A és B formulák esetén — vagy fönnáll, vagy nem áll fönn, de A igazságától nem függ. Így a példa tanulsága „csupán” az, hogy iterált következményreláció kifejezésére iterált „ $\supset$ ” nem használható. Cikkünk első szakaszának utolsó bekezdésében természetesen kíváncsággal merült föl az, hogy a többszörös következményreláció kifejezhető legyen többszörös implikációval. Mint látjuk, a materiális implikáció e vonatkozásban semmiképp sem képes helyettesíteni az implikációt.

⁴ Az elnevezés Bertrand Russelltól származik.

Ugyancsak érvényes a $\sim(A \supset B) \supset (A \supset \sim B)$ formula is, amely az iméntihez hasonló fordítással $\sim(A \Rightarrow B) \Rightarrow (A \Rightarrow \sim B)$ alakú, ezt pedig elég evidens így olvasni: „Abból, hogy A -nak nem következménye B , következik, hogy A -nak következménye B tagadása.” Ez a meta_2 -nyelvi mondat is hamis: nem igaz az, hogy $A \supset B$ és $A \supset \sim B$ egyike mindig érvényes. A példa tanulsága ugyanaz, mint az előzőé.

Egész sereg olyan érvényes formulát lehet találni, amelyben a „ $\supset$ ” jelet „következik”-nek olvasva hamis (meta_1 -nyelvi) mondatokat kapunk. Az ilyen típusú formulákat a materiális implikáció paradoxonainak nevezték el.

(Megjegyezzük, hogy nem minden olyan érvényes formula, amely több „ $\supset$ ”-t tartalmaz, paradox. Pl. az $(A \supset B) \supset ((B \supset C) \supset (A \supset C))$ érvényes formula „fordítása” a meta_3 -nyelv egy igazsága.)

A klasszikus logika következményfogalma tehát két pontban bírálható: először, hogy nem elégíti ki a (K3) relevancia-követelményt, és másodszor a materiális implikáció úgynevezett paradoxonai miatt. Érdekes, hogy történetileg először a második szempontból vett bírálat vetődött föl.

C. I. Lewis az 1910-es évektől kezdve dolgozott egy olyan logikai rendszer összeállításán, amelyben a materiális implikáció szerepét egy erősebb művelet, az ún. „szigorú implikáció” veszi át. Intuitíve Lewis a szigorú implikációt a „szükségszerű, hogy A , akkor B ” alakú mondatok kifejezésére kívánta bevezetni – jelölése: $A < B$; így Lewis *szándéka szerint* „ $A < B$ ” hozzátétőleg ugyanazt fejezi ki, mint a mi jelölésünkben „ $A \rightarrow B$ ”. A logikai szemantikai kutatások abban az időben még meglehetősen kezdetlegesek voltak. Ezért Lewis nem vállalkozhatott egy szemantikai megalapozású rendszer fölépítésére. Ehelyett, a Principia Mathematica mintájára, egy deduktív-axiomatikus felépítésű (ún. szintaktikai) rendszert alkotott meg a szigorú implikáció fogalmának kifejtésére. Alapvető műveleti jeleknek a negáció és a konjunkció jelet ($\sim$, $\&$), valamint a logikai possibilitás jelet (itt M -mel fogjuk jelölni) választotta. „ MA ” szemléletes jelentése: „lehetséges, hogy A ”. „ M ” és „ $\sim$ ” segítségével definiálta Lewis a logikai szükségszerűség jelet (itt N):

$$NA = \sim M \sim A.$$

A „ $\supset$ ” jelet a (D2) alatti módon vezette be. Végül a szükségszerűség és a materiális implikáció segítségével definiálta a szigorú implikáció „ $<$ ” jelét:

$$A < B = N(A \supset B).$$

Lewis logikai rendszere tehát *modális* rendszer, melyben a szigorú implikáció a szükségszerűség felhasználásával definiált. A sorrend azonban meg is fordítható, mint Arnold Schmidt megmutatta. Lewis rendszere⁷ úgy is felépíthető, ha a „ $<$ ” jelet választjuk elsődlegesnek, és M -et (vagy N -et) definiáljuk így:

$$NA = \sim A < A, \quad MA = \sim(A < \sim A).$$

Lewisnek sikerült úgy összeválogatnia axiómáit és bizonyítási szabályait, hogy rendszerében a szigorú implikáció nem ismétli meg a materiális implikáció paradoxonait. Így pl. az $A \supset (B \supset A)$ és a $\sim(A \supset B) \supset (A \supset \sim B)$ formulák megfelelői, azaz az

$$A < (B < A), \quad \sim(A < B) < (A < \sim B)$$

formulák nem bizonyíthatóak, azaz nem tartoznak a rendszer logikai igazságai közé.⁸ A következményrelációt most a (T1)-gyel analóg módon definiálhatjuk:

(D3) „ $A \Rightarrow B$ ” akkor és csak akkor áll, ha $A < B$ bizonyítható.

De a szigorú implikáció rendszerére sem teljesedett be az a reménység, hogy egy bizonyítható formulában a „ $<$ ” jel mindig „következik”-nek olvasható. A materiális implikáció paradoxonainak analógonjait ugyan sikerült elkerülni, helyükre azonban új paradoxonok léptek, mint pl. az

$$NA < (B < A), \quad \sim MA < (A < B)$$

bizonyítható formulák. Ezek szerint ami szükségszerűen igaz, az bárminek következménye, és ami lehetetlen, abból bármi következik. És ez a következményreláció sem tesz eleget a relevancia (K3) alatti követelményének, mert ha NA bizonyítható, akkor A bárminek következménye (azaz $B < A$ – tetszőleges B -vel – bizonyítható), és ha $\sim MA$ bizonyítható, akkor A -nak bármilyen B következménye (azaz $A < B$ is bizonyítható).

A szigorú implikáció rendszere tehát nem teljesíti azokat a kívánságokat, amelyek érdekében létrehozták. Ezt már Lewis is észrevette, és megállapította, hogy a szigorú implikáció fogalma nem felel meg azoknak az intuitív elvárásoknak, amelyeket a logikai következményrelációval kapcsolatban támasztunk. A probléma megoldása tekintetében pesszimistikusan

⁷ Lewis több modális rendszert is konstruált ($S1$ – $S5$ rendszerek), a fenti állítás ezek mindegyikére igaz.

⁸ Deduktív-axiomatikus logikai rendszerben az „érvényesség” fogalma helyébe a „bizonyíthatóság” lép: azok a formulák fejeznek ki logikai igazságot, amelyek axiómák, vagy az axiómákból a bizonyítási szabályok segítségével bizonyíthatók.

vélekedett, és ezt a következő eszmefuttatással indokolta.

Minden logikai rendszerben, amelyben negáció, konjunkció és diszjunkció szerepel, intuitíve helyesek a következményrelációra vonatkozó alábbi összefüggések:

(L1) Egy konjunkcióból bármelyik tagja következik (tehát „ $(A \& B) \Rightarrow A$ ” és „ $(A \& B) \Rightarrow B$ ” igazak).

(L2) Egy diszjunkció bármelyik tagjából következik (tehát „ $A \Rightarrow (A \vee B)$ ” és „ $B \Rightarrow (A \vee B)$ ” igazak).

(L3) Az ún. diszjunktív szillogizmus helyes következtetés, vagyis „ $((A \vee B) \& \sim A) \Rightarrow B$ ” igaz.

(L4) A következményreláció tranzitív, vagyis „ $A \Rightarrow B$ ” és „ $B \Rightarrow C$ ” esetén „ $A \Rightarrow C$ ” is igaz.

(L5) Egy premissza két konklúziója konjunkcióval összekapcsolható; azaz ha „ $A \Rightarrow B$ ” és „ $A \Rightarrow C$ ”, akkor „ $A \Rightarrow (B \& C)$ ”.

Ezen elvek alapján a következő bizonyítást végezhetjük:

- | | |
|--|---------------------------|
| (a) $(A \& \sim A) \Rightarrow A$, | (L1) szerint; |
| (b) $A \Rightarrow (A \vee B)$, | (L2) szerint; |
| (c) $(A \& \sim A) \Rightarrow (A \vee B)$, | (a), (b) és (L4) szerint; |
| (d) $(A \& \sim A) \Rightarrow \sim A$, | (L1) szerint; |
| (e) $(A \& \sim A) \Rightarrow ((A \vee B) \& \sim A)$, | (c), (d) és (L5) szerint; |
| (f) $(A \& \sim A) \Rightarrow B$, | (e) és (L3) szerint. |

Ily módon a helyesnek tűnő alapelvekből levezettük, hogy egy $A \& \sim A$ alakú ellentmondásból bármilyen B állítás következik, ami nyilvánvalóan ellenkezik a relevancia (K3) követelményével. Konklúzió: vagy a fenti öt elv együttesen nem helyes, vagy a relevancia kikötése tartathatatlan. Ime, ez Lewis pesszimizmusának forrása.

1956-ban Wilhelm Ackermann kezdeményezett egy új deduktív-axiomatikus logikai rendszert az implikáció problémáinak megoldására. Ackermann rendszerét A. R. Anderson és N. D. Belnap amerikai logikusok csiszolták és fejlesztették tovább. A mai logikai irodalomban ez az elmélet mint „az erős implikáció” rendszere, vagy az „Entailment” (logikai tartalmazás) rendszere, röviden E rendszer néven ismeretes.⁹

A materiális és a szigorú implikáció, valamint az implikáció egyéb válfajainak rendszereit bírálva, Anderson és Belnap hangsúlyozzák,¹⁰ hogy a rendszerek általában megsértik a következményfogalom-

mal szembeni szükségszerűség követelményét, vagy a relevancia követelményét, vagy mindkettőt. (A materiális implikáció rendszerében a következményfogalom, mint láttuk, eleget tesz a szükségszerűség követelményének, a relevancia követelményének azonban nem. Maga a materiális implikáció — ha a következményreláció kifejezésének tekintjük — egyik követelményt sem teljesíti.) Az E rendszer célja: olyan implikációfogalom bevezetése, amely a következményreláció adekvát kifejezője.

Az E rendszer pozitív eredménye, hogy benne paradoxonformulák (a materiális implikáció paradoxonaihoz hasonlóak) valóban nem bizonyíthatók. Ezt a következő tételek biztosítják: (a) Ha $A \rightarrow B$ bizonyítható, akkor A -ban és B -ben van legalább egy közös atomi (tovább már nem bontható) formula.¹¹ (b) Ha az A formulában nem szerepel az implikáció jele ($\rightarrow$), akkor $A \rightarrow (B \rightarrow C)$ nem lehet bizonyítható formula (azaz: egy implikáció nem lehet következménye egy kontingens állításnak).

Így az E rendszerben, többek között, az $(A \& \sim A) \rightarrow B$ formula nem bizonyítható. De akkor, korábbi vizsgálataink szerint, az (L1)–(L5) összefüggések nem mind teljesülnek a rendszerbeli implikációra. Valóban, a szerzők az (L3) tulajdonságot, azaz a diszjunktív szillogizmus törvényét kénytelenek voltak feláldozni. $((A \vee B) \& \sim A) \rightarrow B$ nem bizonyítható az E rendszerben. (Annyi azonban megmaradt a diszjunktív szillogizmusból, hogy ha mind $A \vee B$, mind $\sim A$ bizonyítható, akkor B is bizonyítható.)

Összefoglalóul azt állapíthatjuk meg, hogy az E rendszer elkerüli ugyan az implikáció paradoxonait, de nem foglal magában minden helyes implikációt (például a diszjunktív szillogizmust). A rendszer e hiányosságát talán Zinovjev vette észre először. Zinovjev másik bíráló megjegyzése: E -ben bizonyítható $A \rightarrow (A \vee B)$. És bár ez Lewis követelményei között szerepel, mégis kifogásolható, és pedig a relevancia szempontjából. Mennyiben releváns A az utótagban szereplő B -hez? Mennyiben releváns pl. „a hó fehér” állítás ahhoz, hogy „ $2 \cdot 2 = 5$ ”? Valóban lehet következtetni abból, hogy „a hó fehér”, arra, hogy „a hó fehér, vagy $2 \cdot 2 = 5$ ”? Szerepelhet-e egyáltalán a konklúzióban olyan atomi mondat, amely a premisszában nem szerepel? Ezek Zinovjev „kényes kérdései” az E rendszerrel kapcsolatban.¹²

Helyesen állapítja meg Zinovjev, hogy az E rendszer szemantikailag megalapozat-

⁹ Egy módosított alakja a „releváns implikáció” R rendszere.

¹⁰ Lásd pl.: The pure calculus of entailment, *The Journal of Symbolic Logic* 27 (1962), 1, 19–52.

¹¹ Kijelentéslogikában atomi formulák a kijelentésváltozók.

¹² Lásd pl. [2], 30–34.

lan. A szerkesztés fő célja nem a következményfogalom teljes megragadása, hanem csupán a paradoxonok elkerülése volt. Azok a megalapozási kísérletek, amelyeket a szerzők fűznek a rendszerhez, csupán az axiómák és a szabályok *utólagos* magyarázatai. A szerzők nem adják meg előzetesen a következményreláció szemantikai analízisét, és így valójában nincs mihez viszonyítani a kész deduktív rendszert.

A KÖVETKEZTETÉS ÁLTALÁNOS ELMÉLETE

A terjedelmes előkészítés után lássuk végre, hogyan oldja meg Zinovjev a következményreláció (és az implikáció) problémáját?

Zinovjev mintegy tíz éve foglalkozik e témával. Első idevágó munkája 1962-ben, a legfrissebb pedig 1970-ben jelent meg (jelenlegi adataink szerint). Az idők során a kifejtés sokat módosult, csiszolódott. Fejtegetéseinkben mindig arra a forrásmunkára támaszkodunk, amely az éppen érintett témát a legvilágosabban fejti ki.¹³

Zinovjev megoldásának fő sajátosságai a következők:

(1) A következtetés elméletének lépcsőzetes kidolgozása.

(2) A következtetés plurális felfogása, s ennek megfelelően több variáns kidolgozása.

(3) A következményreláció és az implikáció teljes elkülönítése.

(4) A logikai igazság fogalmának hátterbe szorítása.

Az (1) pontnak megfelelően a munka a következtetés *általános* elméletének kidolgozásával kezdődik. Ez technikailag a kijelentéskalkulusra való szorítkozást jelenti, vagyis itt a legkisebb egység a kijelentés. A továbbfejlesztés során az általános elmélet tovább bővül terminusok, kvantorok, osztályok stb. bevezetésével.

A (2) pontnak megfelelően a következtetés általános elmélete nem egyszerűen „a” következményrelációt, hanem a következményreláció néhány típusát tárgyalja. Zinovjev megkülönböztet erős, gyenge, maximális, konverz, elfajuló és kvázikövetkeztetést. A (3) pontnak megfelelően, e rendszerek egyikében sem szerepel implikáció. A logikai igazság fogalma csak a két utolsó rendszerben lép föl, a (4) pontnak megfelelően.

¹³ Ez nem mindig a legutoljára megjelent munka lesz. Pl. [5] tartalmaz néhány olyan hibát, amelyet a korábban megjelent [4] már kijavított. — Magyar kiadásban csak [2] hozzáférhető Zinovjev munkáiból. Eltekintve attól, hogy ebben felfogásának elég korai (és így kevésbé csiszolt) változatát fejti ki, e könyv szívesen van értelmezavaró sajtó- (és egyéb) hibákkal.

Legyen A a kétértékű kijelentéskalkulus egy formulája. Az A formula egy *igazságfeltételén* Zinovjev lényegében egy olyan interpretációt ért, amely A -t igazzá teszi, azzal a szokatlan megszorítással, hogy amennyiben ilyen interpretáció nincs (pl. A alakja $p \ \& \ \sim p$, ahol p egy kijelentésváltozó), akkor szabad egy változót és a negációját egymástól függetlenül értékelni (pl. $|p| = i$ és $|\sim p| = i$ egyszerre megengedett).¹⁴ E furesa módosítással Zinovjev eléri, hogy minden formulának lesznek igazságfeltételei. Ezután az erős következményreláció szemantikai definíciója így hangzik: *A-nak erős következménye B, ha A minden igazságfeltétele B-nek is igazságfeltétele.*

E definíció következménye: Ha B -ben szerepel olyan kijelentésváltozó, amely A -ban nem fordul elő, akkor B nem lehet erős következménye A -nak. Ugyanis ekkor A -nak van olyan igazságfeltétele, amely B -nek nem igazságfeltétele (nevezetesen: egy olyan értékelés, amelyben csak A változói szerepelnek). Ennek következtében a paradoxon-következtetések garantáltan kizártak.

Logikai intuíciónkat nyilván zavarja az, hogy egy formula *igazságfeltételei* ellentmondást tartalmaznak abban az esetben, amikor a formula — a közönséges értékelésben — nem interpretálható igazra. Ez a zavaró momentum teljesen kiküszöbölhető, mert Zinovjev definíciója teljes mértékben helyettesíthető a következővel:

(D4) *A-nak erős következménye B, ha A minden interpretációja egyben B-nek is interpretációja, és A minden modellje egyben B-nek is modellje.*¹⁵

Hasonlítsuk össze e definíciót a klaszikus logika (D1) alatti következménydefiníciójával. A lényeges különbség: (D1)-ben nincs kikötve, hogy A minden interpretációja B -nek is interpretációja legyen. (D4) biztosítja, hogy a konklúzió minden vonatkozásban „benne legyen” a premiszában.

A Lewis-féle követelmények közül most (L2) nem teljesül (de csak ez nem); A -nak általában nem erős következménye $A \vee B$ (csak akkor erős következménye, ha A minden atomi mondata B -ben is szerepel). Így ebben a rendszerben abból, hogy „a hó fehér”, nem lehet következtetni pl. arra, hogy „a hó fehér, vagy $2 \cdot 2 = 5$ ”.

Zinovjev és kollégái megadták az erős implikáció rendszerének deduktív-axiomatikus felépítését is, illetve több ekvivalens

¹⁴ Lásd [4], 171–172.

¹⁵ Ez a megfogalmazás nem Zinovjevtől, hanem e sorok írójától származik.

variánst is kidolgoztak. Az itt következő változat az irodalomból ismertek mindegyikénél tömörebb és egyszerűbb.¹⁶

*S_s rendszer.*¹⁷ *Alapjelek:* kijelentésváltozók (p, q, r stb.), $\sim, \&, \vee$ jelek, zárójel, és az erős következmény „ $\vdash_s$ ” jele.

Formulák: A kijelentésváltozókból, $\sim, \&, \vee$ jelekből és zárójelekből, a szokásos előírások szerint felépített véges jelsorozatok.

Következtetési formák: „ $A \vdash_s B$ ” alakú jelsorozatok,¹⁷ ahol A és B formulák.

Axiómák: Ha A, B és C tetszőleges formulák, akkor az alábbi (A1)–(A8) következtetési formák axiómák.

- (A1) $A \vdash_s \sim \sim A$
- (A2) $A \& B \vdash_s A$
- (A3) $A \& B \vdash_s B$
- (A4) $(A \vee B) \& C \vdash_s (A \& C) \vee (B \& C)$
- (A5) $A \vee (B \& \sim B) \vdash_s A$
- (A6) $\sim(\sim A \& \sim B) \vdash_s A \vee B$
- (A7) $A \vee B \vdash_s \sim(\sim A \& \sim B)$
- (A8) $A \vee (B \& C) \vdash_s A \vee B$

Bizonyítható következtetési formák: az axiómák, továbbá azok a következtetési formák, amelyek az axiómákból az alábbi (R1)–(R3) szabályok véges sokszori alkalmazásával keletkeznek:

(R1) Ha $A \vdash_s B$ és $B \vdash_s C$ bizonyíthatók, akkor $A \vdash_s C$ is bizonyítható.

(R2) Ha $A \vdash_s B$ és $A \vdash_s C$ bizonyíthatók, akkor $A \vdash_s B \& C$ is bizonyítható.

(R3) Ha $\sim A \vdash_s \sim B$ bizonyítható, és A minden változója B -ben is előfordul, akkor $B \vdash_s A$ is bizonyítható.

Az axiómák egyszerű áttekintése alapján könnyen meggyőződhetünk arról, hogy valamennyien eleget tesznek a (D4) alatti követelményeknek. Ugyancsak könnyű ellenőrizni, hogy ha valamely szabályunk premisszáit eleget tesznek (D4) előírásainak, akkor a szabály konklúziója is eleget tesz ezeknek. Mindezekből következik:

(T2) Ha $A \vdash_s B$ bizonyítható, akkor A -nak erős következménye B , a (D4) definíció értelmében.

E. A. Szidorenko [1] alatti eredményét is felhasználva, be lehet bizonyítani, hogy az itt bemutatott S_s rendszer tartalmazza Zinovjev erős következményrendszerének

S_1 -gyel jelölt variánsát¹⁸ (abban az értelemben, hogy S_1 minden bizonyítható következtetési formája S_s -ben is bizonyítható). Fölhasználva, hogy Zinovjev (és kollégái) bizonyítása szerint¹⁹ S_1 -ben az erős következtetés minden helyes formája bizonyítható, kapjuk a következő tételt:

(T3) Ha A -nak erős következménye B (a (D4) definíció értelmében), akkor $A \vdash_s B$ bizonyítható.

(T2) és (T3) együttesen adják, hogy az S_s deduktív rendszer az erős következtetés (D4) alatti szemantikus definíciójának adekvát formalizálása.

S_s -nek a klasszikus kijelentéskalkulussal való kapcsolatát fejezi ki a következő tétel:

(T4) Ha $A \supset B$ érvényes a klasszikus kijelentéskalkulusban, és B minden változója A -ban is szerepel, akkor (és csak akkor!) S_s -ben bizonyítható $A \vdash_s B$.

Mint látjuk, e rendszerben nincsenek bizonyítható formulák, csak bizonyítható következtetési formák. A logikai igazság általános fogalma a rendszerben nem tűkröződik, csak a helyes következtetés fogalma. Ugyanez vonatkozik a most következő rendszerekre is, kivéve a két utolsót (az S_d és az S_k rendszert).

A GYÖNGE KÖVETKEZTETÉS

Az erős következtetés (D4) alatti definíciója ekvivalens a következővel:

(D4') A -nak erős következménye B , ha (a) B minden atomi formulája²⁰ A -ban is szerepel, és (b) A minden modellje B -nek is modellje.

Ha ebben az (a) követelményt úgy gyöngítjük, hogy csupán azt kívánjuk meg, hogy B ne legyen teljesen irreleváns A -hoz képest, azaz hogy A -ban és B -ben legyen legalább egy közös atomi mondat, akkor megkapjuk a gyöngé következtetés definícióját:

(D5) A -nak gyöngé következménye B , ha A -ban és B -ben szerepel legalább egy közös atomi mondat, és A minden modellje B -nek is modellje.

A (D4) és (D5) definíció összehasonlítása mutatja a gyöngé következményreláció bizonyos mesterkéltségét. Az erős következtetés fogalmának „természetes” gyöngítése bizonyára az első követelmény teljes elhagyása lenne, miáltal a klasszikus logika következményrelációjához jutnánk. Egy későbbi lépésben majd oda is eljutunk; azt Zinovjev „kvázikövetkeztetésnek” nevezi.

¹⁶ Zinovjev fölépítése fölöslegesen bonyolult. (Lásd pl. [6], 15–17 és 36–37.) Ő ugyanis az n -tagú konjunkciót (és diszjunkciót) minden n -re ($n > 2$) önálló műveletnek tekinti, és nem vezeti vissza kéttagú konjunkcióra (ill. diszjunkcióra). Így rendszerében tulajdonképpen végtelen sok művelet szerepel, és ennek megfelelően axiómáinak halmaza is végtelen. Axiómarendszerei nem is elégítik ki azokat a formális követelményeket, amelyekkel a deduktív rendszereket általában jellemezn szokták. Az itt bemutatott változat (amelyet e cikk szerzője készített) elkerüli a jelzett bonyodalmakat.

¹⁷ Az indexben szereplő „s” az angol „severe” (súlyos) kezdőbetűje; a későbbi rendszerektől való megkülönböztetésre szolgál.

¹⁸ Lásd pl. [6], 36–37.

¹⁹ Lásd [6], 37–43.

²⁰ Kijelentéskalkulusról lévén szó, az atomi formulák szerepét a kijelentésváltozók töltik be.

A (D5) szerinti gyöngé következtetés fogalmát Zinovjev bizonyára azért vezeti be, hogy az Anderson–Belnap-féle E rendszerhez hasonló rendszerhez jussunk. (Mint korábban megjegyeztük, ha E -ben bizonyítható $A \rightarrow B$, akkor A -ban és B -ben szerepel legalább egy közös változó.) Az E rendszer legfontosabb pozitív vonása az, hogy benne az implikáció művelete iterálható. Zinovjev rendszerében azonban implikáció nincs, a helyette szereplő következményreláció viszont — a rendszer felépítése szerint — nem iterálható (pl. egy $A \vdash (B \vdash C)$ alakú forma nem megengedett). A gyöngé következmény definíciója szerint már A -nak következménye $A \vee B$ (annak megfelelően, hogy E -ben bizonyítható $A \rightarrow (A \vee B)$). Most viszont (ellentétben az E rendszerrel) a diszjunktív szillogizmus érvényben marad: $(\sim A \ \& \ (A \vee B)) \Rightarrow B$ a gyöngé következményreláció szerint is helyes következtetés.

A gyöngé következtetés S_w axiómarendszerét²¹ az alábbi egyszerű módosításokkal kapjuk S_s ismertett axiómarendszeréből:

Először is a „ $\vdash_s$ ” jelet minden axiómában és szabályban kicseréljük „ $\vdash_w$ ”-re. Majd az (R1) és az (R3) szabályokat így módosítjuk:

(R1_w) Ha $A \vdash_w B$ és $B \vdash_w C$ bizonyíthatók, továbbá ha A -ban és C -ben van legalább egy közös atomi formula, akkor $A \vdash_w C$ is bizonyítható.

(Világos, hogy e megszorítás miért szükséges. Előfordulhat, hogy A -ban és B -ben van közös változó, B -ben és C -ben is van, de A -ban és C -ben nincs; ebben az esetben A -nak nem lehet következménye C .)

(R3_w) Ha $\sim A \vdash_w \sim B$ bizonyítható, akkor $B \vdash_w A$ is bizonyítható.

(Világos, hogy itt miért nem szükséges az (R3)-beli megszorítás. Ha $\sim A$ -nak és $\sim B$ -nek van közös változója, akkor B -nek és A -nak is van.)

Egyéb módosítás nem szükséges. Bizonyítható, hogy az S_w rendszer adekvát a (D5) alatt definiált gyöngé következményrelációhoz, a következő tétel értelmében:

(T5) A -nak akkor és csak akkor gyöngé következménye B (a (D5) definíció értelmében), ha az S_w rendszerben bizonyítható $A \vdash_w B$.

A klasszikus kijelentéskalkulussal való kapcsolatot mutatja meg a következő tétel:

(T6) $A \vdash_w B$ akkor és csak akkor bizonyítható S_w -ben, ha A -nak és B -nek van

közös változója, és $A \supset B$ érvényes a klasszikus kijelentéskalkulusban.

A MAXIMÁLIS ÉS A KONVERZ KÖVETKEZTETÉS

Az erős következmény definíciója, szemléletesen szólva, azt a követelményt tartalmazza, hogy a konklúzióban ne beszéljünk olyasmiről, amiről a premisszában szó sem volt. A maximális következmény Zinovjev-féle értelmezése ezt a követelményt még megtoldja azzal, hogy a konklúzióban *mindenről* kell beszélni, amiről egyáltalán szó volt a premisszában. (Így ebben az esetben a premisszában, ill. a konklúzióban szereplő atomi mondatok halmaza azonos lesz.) Az ún. konverz következményben pedig az erős következmény következménye egyenesen visszafordul: itt a premisszában nem szabad többről beszélni, mint a konklúzióban, de kevesebbről szabad. (Ismét olyan értelemben, hogy a premissza minden atomi mondatának a konklúzióban is szerepelnie kell — de megfordítva nem.)

Nem tudjuk, mi volna e rendszerek logikai jelentősége; Zinovjev írásai között sem sikerült találnunk idevágó magyarázatokat. (Lehet, hogy csak az összes formális variánsok felsorolása volt a cél?) Ezért részletesebb ismertetésüktől itt eltekintünk.²²

ELFAJULÓ ÉS KVÁZIKÖVETKEZMÉNY

Az elfajuló következmény fogalmát úgy kapjuk, hogy az érvényes formulákat az üres premissza következményének tekintjük. Az erős következmény rendszere, kiegészítve az elfajuló következmény fogalmával, adja az elfajuló következményreláció elméletét. Ennek S_d formális-axiómatikus rendszerét²³ megkapjuk, ha az S_s rendszert az alábbiak szerint módosítjuk.

A „ $\vdash_s$ ” jelet minden axiómában és szabályban kicseréljük „ $\vdash$ ”-re. (Itt nem tesszük ki a „ d ” indexet, mert a későbbiekben túlnyomó részben ezt a rendszert használjuk.)

A „következtetési formák” definíciójához hozzáfűzzük: „Ha A formula, akkor „ $\vdash A$ ” (elfajuló) következtetési forma.”

Az (A1)–(A8) axiómákhoz hozzáveszünk a következő axiómát:

(A9) $\vdash A \vee \sim A$

²¹ Lásd [5], VII. fejt., 4–5. § (németül), vagy [6], 59–67 (oroszul).

²² Itt „ d ” a „degenerált” (elfajuló) kezdőbetűje. Lásd [6], 67–70. Zinovjev az „ S^{**} ”, „ S_s ” szimbólumokat használja e rendszer variánsainak jelölésére.

²³ Itt a „ w ” index az angol „weak” (gyöngé) kezdőbetűje. S_w ugyancsak egyszerűbb a Zinovjev bemutatta variánsok bármelyikénél. (Lásd pl. [6], 49–54.)

Az (R1) – (R3) szabályokhoz hozzávesszük a következőt:

(R4) Ha $A \vdash B$ és $\vdash A$ bizonyíthatók, akkor $\vdash B$ is bizonyítható.

Egyéb módosítás nem szükséges.

Bebizonyítható, hogy az S_d rendszerre a (T2), (T3), (T4) tételek analógonjai („ $\vdash$ ” helyébe „ $\vdash$ ”-t téve) mind érvényben maradnak; továbbá még igaz a következő tétel is:

(T7) $\vdash A$ akkor és csak akkor bizonyítható S_d -ben, ha A érvényes a klasszikus kijelentéskalkulusban.²⁴

Ezek szerint az elfajuló következmény S_d rendszere semmi más, mint a klasszikus kijelentéskalkulus, melyben a következmény klasszikus (D1) definíciója helyébe az erős következmény (D4) definíciója lép, és amelyben a következményreláció a tárgynyelvi „ $\vdash$ ” jel segítségével kifejezhető.

Végül a kvázikövetkeztetés rendszerének szemantikai definícióját megkapjuk, ha az elfajuló következtetés rendszerének szemantikai definíciójában a következmény definíciójának ismét (D1)-et választjuk, mint a klasszikus logikában.

Az ehhez csatlakozó axiomatizált rendszer annyiban fog eltérni a klasszikus kijelentéskalkulus szokásos axiómarendszereitől, hogy benne a „ $\vdash$ ” jel nem metanyelvi jelként, hanem alapjelként szerepel (hasonlóan mint Zinovjev előbbi rendszereiben).

A kvázikövetkeztetés S_k rendszerét²⁵ az S_d rendszer alábbi módosításával kapjuk. „ $\vdash$ ” helyett mindenütt „ $\vdash_k$ ”-t írunk.

Az (R3) szabály helyett az (R3_w) szabályt vesszük. Az S_k rendszer szabályait tehát: (R1), (R2), (R3_w) és (R4).

Egyéb módosítás nem szükséges. Az S_k rendszerre igaz a következő:

(T8) $A \vdash_k B$, ill. $\vdash_k A$ akkor és csak akkor bizonyítható S_k -ban, ha $A \supset B$, ill. A érvényes a klasszikus kijelentéskalkulusban.

Ezzel befejeztük Zinovjev általános következményelméletének ismertetését.²⁶ Értékelésére még visszatérünk.

AZ IMPLIKÁCIÓ BEVEZETÉSE

A következményreláció logikai elméletének első bővítése az implikáció műveletének bevezetése. Az $A \rightarrow B$ implikáció logikai értékének meghatározására Zinov-

jev kilenc szemantikai szabályt posztulál. Nem soroljuk fel mind e szabályokat, hanem két, Zinovjevtől származó példán mutatjuk be, hogy e szabályrendszer nem teljesen egyértelmű.²⁷

1. példa. Az A állításnak nem következménye a $B \rightarrow A$ állítás, mert ha A igaz, akkor $B \rightarrow A$ hamis is lehet. Ugyanis a 9. szabály szerint: ha egy implikáció utótagja igaz (vagy előtagja hamis), akkor az implikáció logikai értéke nem függ az utótagtól (ill. az előtagtól). — Ez az érvelés teljesen világos; de lássuk a következő példát.

2. példa. Az $(A \rightarrow B) \& (B \rightarrow C)$ állításnak következménye az $A \rightarrow C$ állítás. Indokolás. Az 5. szabály értelmében, ha egy implikáció előtagját igazra értékelvén, ennek következtében (az értékelési szabályok szerint) utótagja már csak igazra értékelhető, akkor az implikáció logikai értéke igaz. Tegyük fel most, hogy premisszánk igaz. Megmutatjuk, hogy ha A igaz, akkor C csak igaz lehet; így az idézett szabály szerint az $A \rightarrow C$ konklúzió is igaz. Valóban, ha a premissza igaz, akkor $A \rightarrow B$ is, $B \rightarrow C$ is igaz (hiszen egy konjunkció csak úgy lehet igaz, ha mindkét tagja igaz). Az 1. szabály szerint A és $A \rightarrow B$ igazsága esetén B is igaz, és ugyanezen szabály értelmében B és $B \rightarrow C$ igazsága esetén C is igaz. És ezzel állításunkat bebizonyítottuk.

Ezt a bizonyítást azonban meg lehet támadni. Tegyük föl, hogy A , B , C mindegyike hamis. Ekkor az $A \rightarrow B$, $B \rightarrow C$, $A \rightarrow C$ implikációk mindegyikének hamis az előtagja. Az 1. példában idézett 9. szabály zárójelezett verziója szerint egy hamis előtagú implikáció értéke az előtag értékétől független. Nincs a szabályok között olyan, amely megtiltana, hogy az adott példában mindhárom implikáció értékét tetszőlegesen, önkényesen állapítsuk meg. Így $A \rightarrow B$ és $B \rightarrow C$ lehetnek igazak, $A \rightarrow C$ pedig lehet hamis, tehát a premissza igazsága mégsem zárja ki a konklúzió hamisságát: a következtetés nem helyes...

Ez az ellenpélda azért volt lehetséges, mert az 5. szabály fogalmazása nem teljesen egyértelmű.²⁸ Az egyik lehetséges értelmezés a következő. „Ha egy implikáció előtagját igazra értékelvén, utótagja nem értékelhető hamisra, akkor ezen értékelés mellett az implikáció igaz.” Másik értelmezés: „Ha nincs olyan értékelés, amely az előtagot igazzá, az utótagot

²⁴ Itt természetesen feltételezzük, hogy a $\sim$, $\&$, $\vee$ jelektől különböző jeleket az előzők segítségével definiált jelekként kezeljük, mint pl. a (D2) definíció mutatja.

²⁵ Lásd pl. [6], 70–71. Itt a „ k ” index mint a „kvázi” kezdőbetűje szerepel. Zinovjev az „ S^k ” jelölést használja.

²⁶ Nem érintettük Zinovjev ún. „nem-klasszikus” elméletét, erre majd sorozatunk egy későbbi cikkében térünk vissza.

²⁷ Lásd [6], 86–87.

²⁸ Idézem a szabályt. „5) Jeszli pripiszali x znacsenyije 1 i vszledzstvije etovo vünuszgyenü pripiszaty y znacsenyije 1, to dolzsnü pripiszaty $x \rightarrow y$ znacsenyije 1”. Itt „1” az „igaz” logikai értéket jelenti.

pedig hamissá teszi, akkor az implikáció — *tagjainak bármilyen értékelése esetén* — csakis igaz lehet.” Világos, hogy az első értelmezés megengedi az előző bekezdés ellenpéldáját. A második bekezdés, még egy kis kiegészítéssel, már kizárja ellenpéldákat. A kiegészítés azért szükséges, mert az általában nem teljesül, hogy ha A igaz, akkor C hamissága kizárt. Csak annyi teljesül, hogy ha A igaz, és a premissza is igaz, akkor C hamissága kizárt.

Végül is, ha be akarjuk bizonyítani, hogy $(A \rightarrow B) \& (B \rightarrow C)$ -nek következménye $A \rightarrow C$, akkor az 5. szabályt így kell megfogalmazni: „Ha valamely F feltétel teljesülése esetén nincs olyan értékelés, amely A -t igazzá, C -t pedig hamissá teszi, akkor az F feltétel teljesülése esetén $A \rightarrow C$ csak igaz lehet.” Példánkban az F feltétel az $(A \rightarrow B) \& (B \rightarrow C)$ premissza igazsága.

Az 5. szabály ilyen pontosítása után már megnyugodhatnánk — ha ez nem ütne vissza az 1. példára. De visszaüt! A módosított 5. szabály szerint ugyanis A -nak következménye $B \rightarrow A$. Valóban, most az F feltétel szerepét az A premissza igazsága játssza. És ha A igaz, akkor nincs olyan értékelés, amely B -t igazzá, A -t pedig hamissá teszi (hiszen A nem lehet egyszerre igaz is, hamis is), tehát A igazsága esetén $B \rightarrow A$ mégiscsak igaz lesz.

Zinovjev szándéka világos. Az implikáció szemantikai definícióját úgy szeretné megadni, hogy a „józan ész” számára evidens következtetések (mint a 2. példában szereplő) érvényesek maradjanak, a paradox következtetések azonban (mint az 1. példa szerinti) ne legyenek helytállóak. Az ehhez szükséges szemantikai szabályokat azonban nem sikerült megfogalmaznia.

A [7] tanulmányban az implikáció igazságfeltételeinek egészen más megfogalmazását találjuk (23–24.). Itt, többek között, szerepel a következő szabály is: Ha A és B mindegyike atomi formula (változó), vagy atomi formula negációja, akkor $A \rightarrow B$ ugyanúgy értékelendő, mintha atomi formula lenne, kivéve azt az esetet, amikor A igaz és B hamis, ekkor természetesen $A \rightarrow B$ hamis. Ám e szabály alapján Zinovjev egész sor axiómája megint csak cáfolható. Pl. ha p , q és r atomi formulák, akkor — az idézett szabály értelmében — $p \rightarrow q$, $q \rightarrow r$ és $p \rightarrow r$ egymástól függetlenül értékelhetők, pl. az első kettő igazra, a harmadik pedig hamisra (emellett p , q , r mindegyike lehet igaz). Ez az értékelés azonban cáfolja azt, hogy $(p \rightarrow q) \& (q \rightarrow r)$ -nek következménye $p \rightarrow r$. Tehát ebben a munkában sem találunk elfogadható szemantikai szabályt az implikációhoz.

A következményreláció korábban bemutatott axiomatikus rendszerei az implikáció és a rávonatkozó axiómák és szabályok főlvetelével kibővíthetők. Zinovjev az S_s , S_m , S_d rendszerek bővítéseivel foglalkozik. Állítása szerint e rendszerek „teljesek” abban az értelemben, hogy minden, szemantikailag érvényes „alapvető implikációs következtetési forma” bizonyítható bennük, ahol az „alapvető implikációs következtetési forma” definíciója 18 sémát tartalmaz. (Ezt az állítást Zinovjev nem bizonyítja.) A szokásos értelemben vett teljességet azonban nem is állítja Zinovjev. Valójában nem is lehet szó olyan értelmű teljességről, hogy e rendszerekben minden, szemantikailag helyes következtetési forma bizonyítható, hiszen, mint fentebb kimutattuk, Zinovjev szemantikai szabályrendszere nem korrekt.

Zinovjev axiomatizált implikációs rendszerei közül egyet ismertetünk; ezt itt S_{d1} -vel jelöljük. E rendszer az S_d rendszer bővítése. S_{d1} az alábbi módosításokkal keletkezik S_d -ből.²⁹

Az *alappjelek* közé felvesszük az implikáció „ $\rightarrow$ ” jelét. A *formula* fogalmát úgy bővítjük, hogy ha A és B formulák, akkor $A \rightarrow B$ is formulának számítson. Az *axiómák* listáját az alábbiakkal bővítjük:

$$(A10) \quad A \& (A \rightarrow B) \vdash B$$

$$(A11) \quad \sim B \& (A \rightarrow B) \vdash \sim A$$

$$(P) \vdash ((A \& B) \rightarrow C) \vdash A \rightarrow (B \rightarrow C))$$

Egy új szabályt is bevezetünk:

(R5) Ha $A \vdash B$ bizonyítható, akkor $\vdash A \rightarrow B$ is. Egyéb módosítás nem szükséges.

Ebben a rendszerben azonban föllép a materiális implikáció néhány paradoxonának a hasonmása. Pl. bizonyítható az $\vdash A \rightarrow (B \rightarrow A)$ paradox forma. A paradoxonok elkerülésére Zinovjev a (P) axióma következő gyöngítését javasolja:

$$(P^*) \vdash (((A \& B) \rightarrow C) \& \sim \sim (A \rightarrow C) \& \sim (B \rightarrow C)) \rightarrow A \rightarrow (B \rightarrow C)).$$

Mint látjuk, a pótfeltétel az, hogy se A , se B ne implikálja C -t.

A következtetés Zinovjev-féle általános elmélete kétségtelenül előrelépést jelent a következményreláció logikai elemzésének munkájában. Nagy hiányosságának véljük azonban a következmény és az implikáció fogalmának teljes szétválasztását. Ezt a hiányosságot csak súlyosbítja az a tény, hogy az implikáció Zinovjev-féle szemantikai értelmezése inkorrekt (és így tulajdonképpen használhatatlan). A logika

²⁹ Lásd [6], 93–95. Zinovjev az „ S_d^{***} ” szimbólummal jelöli e rendszert.

egész történetében a következmény és az implikáció fogalma szorosan összekapcsolódott, és ez az összekapcsolódás logikai intuíciónk szerint is helyesnek tűnik. Mindaddig, amíg ki nem mutatják, hogy ez az összekapcsolódás elkerülhetetlenül ellentmondásra vezet, nem mondhatunk le arról, hogy a következményreláció és az implikációt szoros összefüggésben kíséreljük meg ábrázolni.

A TERMINUSOK LOGIKÁJA

A következtetés általános elméletének lényeges bővítése az elmélet kiterjesztése kvantorokat tartalmazó formulákra. Zinovjev idevágó kutatásainak ismertetése előtt célszerű lesz megismerkednünk a *terminusok* Zinovjev-féle elméletével; ugyanis erre épül majd kvantifikációelmélete.

A terminusok tárgyak nevei (jelei), de nem minden tárgy neve terminus. A terminusok olyan nevek, amelyek kijelentések alkatrészeiként szerepelhetnek.³⁰

A terminusok közötti alapvető kapcsolat a *tartalmazási reláció*. Azt mondjuk, hogy az a terminus tartalmazza a b terminust – jele: $a \supseteq b$ – ha minden olyan tárgy, amely b -vel jelölhető, egyben a -val is jelölhető.³¹ (Pl. a „kutya” terminus tartalmazza a „daxli” terminust, mert minden olyan tárgy, amely a „daxli” névvel jelölhető, egyben a „kutya” névvel is jelölhető.) Ha a és b kölcsönösen tartalmazzák egymást, azt egyszerűen „ $a = b$ ”-vel jelöljük.

Adott terminusokból műveletekkel új terminusokat képezhetünk. A lehetséges műveletek közül a legfontosabbak a negáció, a konjunkció és a diszjunkció analógjai. Kifejezésükre rendre a $-$, $\cdot$, $+$ jeleket használjuk.³² Értelmezésük sorra a következők:

„ $-a$ ” jelöl minden olyan tárgyat, amelyet a nem jelöl. (Pl. ha a = macska, akkor $-a$ = nem macska.)

„ $a \cdot b$ ” olyan tárgyakat jelöl, melyek a -val is, b -vel is jelölhetők. (Pl. ha a = nő, b = gyermek, akkor $a \cdot b$ = nő és gyermek = leánygyermek.)

„ $a + b$ ” olyan tárgyakat jelöl, amelyek az a , b terminusok közül legalább az egyikkel jelölhetők. (Pl. ha a = bankjegy, b = pénzérme, akkor $a + b$ = bankjegy vagy pénzérme = pénz.)

³⁰ Lásd pl. [5], 46.

³¹ Zinovjev más jelet használ (lásd pl. [3], II. fej., § 7). Az, hogy itt a halmazelméleti tartalmazás jelét használjuk a terminusok közötti tartalmazási reláció jelölésére, nem fog félreértést okozni.

³² Zinovjev más jeleket használ. Lásd [6], 5–6.

E műveletek közötti összefüggéseket Zinovjev axiómák formájában rögzíti. A szükséges axiómák hozzáfűzhetők pl. a fentebb bemutatott S_{dt} rendszerhez. Jelöljük a bővített rendszert S_{dti} -vel.³³ Az alapjelek listáját bővítjük a tartalmazás „ $\supseteq$ ” jelével, valamint a $-$, $\cdot$, $+$ műveleti jelekkel, továbbá *terminusváltozók* (t , u , v stb.) felvételével. *Terminusoknak* nevezzük a terminusváltozókat, továbbá a belőlük a $-$, $\cdot$, $+$ műveletek véges sokszori szabályos alkalmazásával képezett kifejezéseket. A formula fogalmát úgy bővítjük, hogy ha a és b terminusok, akkor „ $a \supseteq b$ ” is formulának számít. Az „ $a = b$ ” alakú kifejezéseket az „ $(a \supseteq b) \& (b \supseteq a)$ ” alakú formulák rövidítésének tekintjük. A terminusokra vonatkozó pótaxiómák a következők. (A (P) jelzésű axiómára, vagy annak (P*) variánsára itt nem lesz szükség.)

$$(A12) \vdash -(-a) = a$$

$$(A13) \vdash a \supseteq a \cdot b$$

$$(A14) \vdash a \cdot b \supseteq b \cdot a$$

$$(A15) \vdash (a \cdot b) \cdot c = a \cdot (b \cdot c)$$

$$(A16) \vdash -(a \cdot b) = (-a) + (-b)$$

$$(A17) \vdash (a \supseteq b) \rightarrow (-b \supseteq -a)$$

$$(A18) \vdash ((a \supseteq b) \& (b \supseteq c)) \rightarrow a \supseteq c$$

$$(A19) \vdash ((a \supseteq c) \& (b \supseteq c)) \rightarrow (a \cdot b \supseteq c)$$

$$(A20) \vdash (a \supseteq b) \rightarrow \sim(-a \supseteq b)$$

Egy új szabály is szükséges:

(RG) Ha $\vdash A$ és $\vdash B$ bizonyíthatók, akkor $\vdash A \& B$ is bizonyítható.

Ez az axiómarendszer azonban *ellentmondásos*. Ugyanis az (A13), (A14), (A18) axiómákból következik, hogy

$$(1) \vdash a \supseteq a \cdot (-a) \text{ és}$$

$$(2) \vdash -a \supseteq a \cdot (-a).$$

Ha most az (A20) axiómában „ b ” helyére „ $a \cdot (-a)$ ”-t teszünk, ezt kapjuk:

$$(a \supseteq a \cdot (-a)) \rightarrow \sim(-a \supseteq a \cdot (-a))$$

Ennek előtagja (1); így az S_{dti} rendszer szabályai szerint utótagja leválasztással bizonyítható; de az éppen (2) negációja.

Tekintsük az (A20) axiómát tévedésnek, és töröljük a listáról. A megmaradó (A12)–(A19) axiómákból némi fáradozással bebizonyítható, hogy a terminusok rendszere *majdnem* Boole-algebrát alkot. A Boole-algebra ugyanis pl. az alábbi axiómákkal jellemezhető:

$$(B1) a \cdot a = a$$

$$(B2) a \cdot b = b \cdot a$$

$$(B3) (a \cdot b) \cdot c = a \cdot (b \cdot c)$$

$$(B4) a \cdot (b + c) = (a \cdot b) + (a \cdot c)$$

$$(B5) a \cdot (b + (-b)) = a$$

$$(B6) -(a \cdot b) = (-a) + (-b)$$

$$(B7) -(-a) = a$$

³³ Zinovjev S_i -vel jelöli. Lásd [6], 139–141.

Ezek közül a (B3), (B6), (B7) axiómák Zinovjev rendszerében is szerepelnek [(A15), (A16) és (A12)], (B1) és (B2) pedig bizonyíthatók. A (B4) axióma egyik fele, nevezetesen

$$(B4 \cdot 1) \quad a \cdot (b + c) \supseteq (a \cdot b) + (a \cdot c)$$

ugyancsak bizonyítható, a fordított irányú tartalmazás azonban nem következik Zinovjev axiómáiból. A (B5) axióma sem következménye Zinovjev rendszerének.

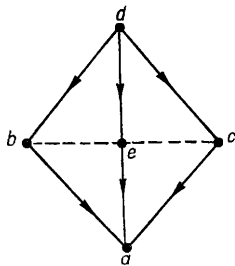
Állításunkat az 1. ábrán látható struktúra bizonyítja. Ezen az ötlemű algebrán a nyíl mutatja a tartalmazási relációt: $x \supseteq y$, ha x -ből vezet nyílazott út y -hoz (beleértve, hogy $x \supseteq x$ mindig teljesül). Bármely elem komplementerét az e szimmetriapontra való tükrözéssel kapjuk (így $-e$ azonos e -vel). $x \cdot y$ az x -hez és y -hoz legközelebb eső olyan elem, melyet mindkettőjük tartalmaz, $x + y$ pedig az x -hez és y -hoz legközelebb eső olyan elem, mely mindkettőjüket tartalmazza. (Pl. $b \cdot d = b$, $b + d = d$, $b \cdot e = a$, $b + c = d$ stb.) Ezen a struktúrán az (A12)—(A19) axiómák mind teljesülnek, de (B4) és (B5) nem; pl.

$$e \cdot (b + c) = e \cdot d = e, \text{ de } (e \cdot b) + (e \cdot c) = a + a = a$$

(tehát $e \cdot (b + c) \neq (e \cdot b) + (e \cdot c)$), továbbá

$$b \cdot (e + (-e)) = b \cdot (e + e) = b \cdot e = a$$

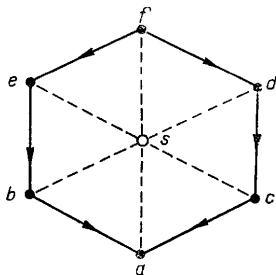
(tehát $b \cdot (e + (-e)) \neq b$). Ezzel igazoltuk, hogy Zinovjev axiómáinak (B4) és (B5) nem következménye.



1. ábra

A [7] tanulmányban Zinovjev a fenti axiómarendszert kiegészíti az

$$(A21) \quad \vdash a + (-a) \supseteq b$$



2. ábra

axiómával, de itt is meghagyja az ellentmondásra vezető (A20) axiómát (34. o.). Most már a (B5) axióma is bizonyítható, de (B4) még most sem.

Ezt az állítást a 2. ábra struktúrája bizonyítja. A műveletek és a $\supseteq$ értelmezése ugyanaz, mint az 1. ábrán, azzal az eltéréssel, hogy az s szimmetriapont most nem tartozik a struktúrához. Ezen az algebrán (A12)—(A19), (A21) mindegyike teljesül, de (B4) nem. Pl. $e \cdot (b + d) = e \cdot f = e$, de $(e \cdot b) + (e \cdot d) = b + a = b$. A (B4) axióma tehát nem következménye Zinovjev bővített axiómarendszerének sem.

Tekintsünk egy $a \supseteq b$ tartalmazási relációt *tautológiá*-nak, ha a $-$, $\cdot$, $+$ jeleket rendre a $\sim$, $\&$, $\vee$ jelének tekintve, a $b \supseteq a$ materiális implikáció a klasszikus kijelentéskalkulusban érvényes. Zinovjev azt állítja, hogy ha $a \supseteq b$ tautológia a most definiált értelemben, továbbá ha a -ban és b -ben van legalább egy közös változó, akkor $\vdash a \supseteq b$ bizonyítható az (A12)—(A20) axiómákkal bővített rendszerben.³⁴ Ez az állítás szó szerint igaz ugyan, de csak azért igaz, mert a rendszer ellentmondásos, és az S_{d1} alarendszerben egy ellentmondásból bármilyen bizonyítható. Az ellentmondást okozó (A20) axiómát elhagyva, Zinovjev állítása tévesnek bizonyul. Már láttuk, hogy az ellentmondásra vezető (A20) axióma elhagyásával keletkező rendszerben

$$(B4 \cdot 2) \quad a \cdot b + a \cdot c \supseteq a \cdot b + c$$

nem bizonyítható, noha e formula tautológia, és az előtag s az utótag ugyanazon változókat tartalmazza. (Ez még az (A21) axióma felvétele esetén is igaz marad, mint láttuk.) Nyilvánvaló, hogy Zinovjev nem arra alapozta állítását, hogy a rendszer ellentmondásos. Tételt egyszerűen tévedésnek kell minősítenünk (csakúgy mint a rendszer ellentmondásosságát).

Zinovjev egy másik tétele szerint: ha $a \supseteq b$ bizonyítható (az (A21) axióma nélkül), akkor a és b tartalmaz legalább egy közös változót. (Ez a tétel egyébként igaz, ha (A20)-at is elhagyjuk.) Ebből az derül ki, hogy Zinovjev szándékosan nem akarta, hogy a terminusok rendszere Boole-algebrát alkosson (hiszen pl. $a \supseteq b \cdot (-b)$ bizonyítható a Boole-algebrában, de nem tesz eleget Zinovjev kikötésének). Az (A21) axióma fölvétele szemmel láthatóan megsérti ezt az elvet, amiből úgy tűnik, hogy a [7] dolgozatban (ahol (A21) megjelenik) Zinovjev módosította álláspontját. Valószínűnek látszik, hogy itt már a terminusok rendszerét mint Boole-algebrát

³⁴ Lásd [6], 140—141.

kívánta ábrázolni, és egyszerűen tévedett az axiómarendszer összeállításában.

A terminusok általános elméletével való megismerkedés után haladjunk speciális területek felé. Zinovjev a terminusokat felosztja *szubjektum*-terminusokra és *predikátum*-terminusokra (a továbbiakban: szubjektumok és predikátumok).³⁵ A predikátumok ismét lehetnek egy-, két-, három-, ..., n -argumentumúak (tetszőleges pozitív egész n -nel). Szubjektumokból n -eseket képezhetünk: ha $a_1, \dots, a_n$ szubjektumok, akkor „ $(a_1, \dots, a_n)$ ” egy n -tagú szubjektum. *Atomi mondatokat* úgy képezhetünk, hogy egy n -argumentumú P predikátumot egy n -tagú $(a_1, \dots, a_n)$ szubjektumra alkalmazzunk ($n \geq 1$); ezt így jelöljük: „ $P(a_1, \dots, a_n)$ ”. Ez a formula azt fejezi ki, hogy a P predikátum igaz (vonatkozik) az $(a_1, \dots, a_n)$ szubjektumra.³⁶

Atomi mondatokra alkalmazhatjuk a kijelentéslogika szokásos műveleteit, továbbá *kvantorokat* is. És ezzel elérkeztünk a Zinovjev-féle következtetésemélet újabb fontos állomásához: a kvantorok elméletéhez.

KVANTIFIKÁCIÓELMÉLET

Az idevágó első kérdés: hogyan szerkeszthetünk egyáltalán kvantifikált mondatokat (ill. formulákat)? A klasszikus logikában a kvantorok *változókat* kötnek le; az elsőrendű logikában kizárólag *individuumváltozókat*, a magasabbrendű elméletben ezen felül *predikátumváltozókat* is. A kvantorok értelmes (nemtriviális, nem fölösleges) alkalmazásáról csak olyan formulák esetében lehet szó, amelyek változókat tartalmaznak. Ám Zinovjev elméletében az atomi mondatok *terminusokból* épülnek föl, és a terminusok nem feltétlenül változók. (Még ha az ún. „egyszerű” szubjektumokat és predikátumokat változókkal ábrázoljuk is, ezekkel — mint láttuk — műveletek végezhetők, és így mindenképpen fölléphetnek összetett kifejezések mint terminusok.) Magukat a terminusokat kvantifikáljuk, vagy a terminusokban fellelő változókat?

Zinovjev kvantifikációelméletének egyik „extravagáns” sajátága, hogy megengedi összetett terminusok kvantifikációját is.³⁷

³⁵ Ez az osztályozás nem problémamentes; elemzésére egy későbbi cikkünkben még módunkban lesz visszatérni.

³⁶ Lásd [6], 5–7, 132; és [7], 24, 33–34. A mi jelölésünk az utóbbival egyezik.

³⁷ „Ha a egy terminus (szubjektum vagy predikátum), és A egy kijelentés, akkor $\forall aA$ és $\exists aA$ kijelentések.” (Lásd [6], 98. A jelöléstechnikától eltekintve a fordítás szó szerinti.) [7]-ben a 35. oldalon ugyancsak találunk olyan formulákat, amelyekben a kvantorral leköötött a tetszőleges (tehát akár összetett) terminus lehet.

Lássuk ennek hatását egy példán. Formalizáljuk a következő mondatot: „Minden műszaki dolgozó, és minden olyan szakmunkás, aki törzsgárdatag, résztvevett az értekezleten.” Jelöléseink: m = műszaki dolgozó, s = szakmunkás, t = törzsgárdatag, R = résztvevett az értekezleten. (Az első három terminust szubjektumnak, az utolsót predikátumnak tekintjük.) Figyelembe véve, hogy az „ $m + (s \cdot t)$ ” terminus terjedelmébe tartoznak mindazok, akik vagy műszaki dolgozók, vagy szakmunkások és egyben törzsgárdatagok, mondatunk formalizált alakja Zinovjev rendszerében ez lesz:

$$\forall (m + (s \cdot t)) R(m + (s \cdot t)),$$

a klasszikus logikában pedig a következő:

$$\forall x(mx \vee (sx \& tx)) \supset Rx).$$

Ha megszámláljuk a két formulában a jeleket, azt találjuk, hogy az utóbbi eggyel kevesebb jelet tartalmaz, mint az előbbi. Az tehát máris világos, hogy ez a szokatlan formalizálás általánosan nem jelent nagyobb tömörséget, rövidebb kifejezés-módot. Egyes speciális esetekben azonban Zinovjev formalizálása előnyösebbnek tűnhet a klasszikus megoldásnál. Igaz, e speciális esetekben nem összetett terminus kvantifikációja szerepel. A tárgyalagos megítélés érdekében lássunk példát erre is.

Tekintsük a következő kijelentést: „Minden ember élőlény”. Jelöljük az „ember” terminust e -vel, az „élőlény” terminust f -fel. A szimbolikus logika szokásos felfogásában e is, f is *predikátumok*. (A szimbolikus logikában a terminusokat nem szubjektumokra és predikátumokra, hanem individuális terminusokra és predikátumokra osztják föl.) Az idézett kijelentést kifejező formula a következő:

$$(1) \quad \forall x(ex \supset fx).$$

(Kiolvasása: „Minden x -re: ha x ember, akkor x élőlény.” Ez a szokásos kiolvasás persze annyiban nem precíz, hogy a *materialis implikáció* „ $\supset$ ” jelét „ha... , akkor” alakú összetételnek fordítja; a jelen összefüggésben ez a pontatlanság nem játszik szerepet.) A hagyományos logika hívei ezt a formalizálást általában idegenszerűnek, mesterkéltnek érzik, mondván, hogy az eredeti állításban a „minden” kvantor csak az „ember” terminusra vonatkozik, míg a fenti formulában az egész tárgyalási univerzumra (az x individuumváltozó az univerzum elemein fut végig). Akik így vélekednek, azok bizonyára örömmel üdvözlik Zinovjev rendszerét. Itt a feladatot kétféle módon is megoldhatjuk.

Első megoldás: mindkét terminust szubjektumnak, vagy mindkét terminust pre-

dikátumnak tekintjük. Ekkor az idézett mondat azt jelenti, hogy az f terminus tartalmazza e -t, tehát

$$f \supset e$$

alakban formalizálható.³⁸ Ez a megoldás a klasszikus logikában is hozzáférhető, nevezetesen az osztálykalkulusban.

Második megoldás: az egyik terminust szubjektumnak, a másikat predikátumnak tekintjük. Akkor csak az „ember”-t tekinthetjük szubjektumnak, az „élőlény”-t pedig predikátumnak. Az idézett kijelentés formalizálása ez esetben:

$$(2) \quad \forall e f(e).$$

Ez a megoldás a klasszikus logikában ismeretlen. A hagyományos logika hívei bizonyára üdvözlík ezt a formalizálást, mert az élő nyelvhasználatához „adekvatabb”, mint a klasszikus logika (1) formulája.³⁹

De elemezzük kissé a (2) formulát. Ha „ $\forall e f(e)$ ” azt jelenti, hogy „minden ember élőlény”, akkor mi a jelentése az „ $f(e)$ ” formulának? Korábbi munkáiban Zinovjev úgy interpretálja az ilyen formulákat, mint amelyek azt fejezik ki, hogy egy e -vel jelölt szubjektumra az f predikátum vonatkozik.⁴⁰ Pontosabban: „ $f(e)$ ” akkor és csak akkor igaz, amikor egy megfigyelt e tárgy rendelkezik az f jeggyel (esetünkben: amikor egy megfigyelt ember élőlénynek bizonyul). Zinovjev kifejezését használva: egy ilyen kijelentés általában „lokális kijelentés”, amelynek igazsága függ a benne szereplő szubjektumtól, illetve attól, hogy mely (a szubjektumterminus „értéktartományába” tartozó) objektummal „szembesítjük” az adott kijelentést. Úgy tűnik, ez az interpretáció visszatérést jelent a hagyományos logika kódos „határozatlan ítélet” fogalmához. Ezzel is, a (2) formalizálással is Zinovjev elutasítja a szimbolikus logika bizonyos elveit, és visszafelé lép, a hagyományos logika felé.

Ezt a megállapítást egyelőre nem értéktételnek, hanem csupán ténymegállapításnak szántuk. A legényesebb észrevételünk: a Zinovjev-féle univerzális kvantor csak a jelölésmódban hasonlít a szimbolikus logika univerzális kvantorához, tar-

talmilag, azaz jelentését tekintve, attól igen messze esik. A különbségek kifejtését illetően idézzük először is Zinovjev bírálatát a klasszikus predikátumlogikáról.

„A klasszikus predikátumlogikában általánosan érvényesek, és ennek megfelelően bizonyíthatók is a

$$(3) \quad (\forall aPa) \supset Pb, \quad Pb \supset (\exists aPa)$$

formulák, valamint más olyan formulák is, amelyekben az utótag olyan individuumváltozót tartalmaz, amely az előtagban nem szerepel. Ezek onnan adódnak, hogy a klasszikus predikátumkalkulus a következő föltevésre alapozódik: valamennyi individuumváltozó értéktartománya azonos.

De ha az általános esetet vesszük, és fölteszük, hogy az egyazon formulában szereplő individuumváltozók értéktartománya különböző is lehet, akkor az említett formulák nem bizonyulnak általános érvényűeknek, és így nem lehet őket fölvenni a logikai következtetés szabályai közé... Az ilyen típusú formulákat intuitíve paradox formuláknak fogjuk nevezni.”⁴¹

Nem Zinovjev az egyetlen, aki a (3) alatti formulák logikai evidenciájában kételkedik, de a kételkedés motiválásában, tudomásom szerint, Zinovjev egyedülálló. A kételkedés egészen más motivációja (amelyről a teljes tisztánlátás érdekében röviden meg kell emlékeznünk) a következő. A predikátumkalkulus valamely formulájának interpretálásakor megadunk egy nem üres tárgyalási univerzumot (individuumtartományt), a formulában szereplő individuumkonstansokat vagy szabad individuumváltozókat azonosítjuk az univerzum bizonyos elemeivel, a formulában szereplő predikátumváltozókat pedig az univerzumon értelmezett (ugyanannyi argumentumú) predikátumokkal. Ez azt jelenti, hogy hallgatólágosan mindig föl-tételezzük a formuláinkban szereplő individuumok létezését. Ennélfogva egy formula logikai igazsága (érvényessége) tulajdonképpen nem azt jelenti, hogy a szóban forgó formula „mindig igaz”, hanem csak azt, hogy „sohasem hamis”. Pontosabban: a formula változóit nem lehet úgy azonosítani konstans dolgokkal (individuumokkal és rájuk vonatkozó predikátumokkal), hogy a kapott állítás hamis legyen. De ha egyes individuumváltozókat nem konkrét individuumokkal, hanem jelentés (referencia) nélküli individuális terminusokkal helyettesítünk, akkor a kapott mondat logikai értékére vonatkozóan tág tere nyílik a vitának. Szigorúan véve, ez

³⁸ Egy terminus csak akkor tartalmazhat egy másikat, ha vagy mindkettő szubjektum (tárgyterminus), vagy mindkettő predikátum (jegyterminus), olvashatjuk [5]-ben (129.). Ezért volt szükség a fenti „egyneműségi kikötésre”.

³⁹ Zinovjev ezt a jelölésmódot csak [7]-ben használja. Más munkáiban ezt a mondatot a „ $\forall e(e \rightarrow f)$ ” formulával szimbolizálja, s ez még közelebb áll az élőnyelvi szerkezetéhez, ahol valóban előbb említjük az „embert”, és később az „élőlényt”.

⁴⁰ Lásd pl. [5], Kap. VIII. § 14.

⁴¹ Lásd [4], 187–188.

a probléma a klasszikus predikátumkalkulust nem érinti, mert benne ilyen „interpretáció” nincs megengedve: az individuumváltozókat egy halmaz elemeivel kell azonosítani, nem pusztá nevekkal.

Nagyon komolyan lép föl ez a probléma a modális predikátumkalkulusban, ahol már nemcsak „létező”, de „potenciális” vagy „lehetséges” individuumok is szerepelhetnek.⁴² De ezzel a témával most nem kell foglalkoznunk. A nem-modális predikátumlogikában pedig, nézetünk szerint, fölösleges a problémát dramatizálni. Ez természetesen nem jelenti olyan logikai rendszerek gondolatának elvetését, amelyben referencia nélküli individuális terminusok is megengedettek.

A klasszikus predikátumlogikában a $(\forall xFx) \supset Fy$ formula köznyelvi értelmezése a következő: „Ha az univerzum minden egyes individuumára áll F , akkor az univerzum y -nal jelölt individuumára is áll F .” Ezen értelmezés mellett azonban a formula megtámadhatatlan logikai igazság. Hogyan láthat ebben Zinovjev paradoxont? Úgy, hogy másképp interpretálja a változókat, mint ahogyan azt a klasszikus logika teszi. Zinovjev az individuumváltozók értéktartományáról beszél, és azt állítja, hogy a klasszikus logikában fölteszik, hogy a különböző individuumváltozók értéktartománya azonos. Ez a megállapítás így nem pontos. Először is meg kell különböztetnünk az individuumváltozók szabad és kötött előfordulásait. A

(4) $(\forall xFx) \supset Fy$

formulában x csak kötötten, y csak szabadon fordul elő. Ha úgy tetszik, mondhatjuk, hogy a kötött változók „értéktartománya” az adott tárgyalási univerzum. Valójában a kötött változók csak a formula szerkezetének feltárására szolgáló segédeszközök, amelyeknek önálló interpretációjuk nincs. Ezt tanúsítja az is, hogy a köznyelvi értelmezésben a kötött változók említését mindig elkerülhetjük (mint e bekezdés második — idézőjelek közé írt — mondata is tanúsítja; e mondat (4) köznyelvi értelmezése). Röviden: a klasszikus értelmezésben a kvantorral lekötött változók: látszólagos változók, amelyeknek önálló interpretációjuk egyáltalán nincs. Ami pedig a szabadon előforduló individuumváltozókat illeti: ezeknek sem a szó közvetlen, sem átvitt értelmében nincs „értéktartományuk”. A klasszikus logikában — mint már korábban jeleztük — a szabad individuumváltozó-

kat egy-egy interpretációban az univerzum valamely elemeként interpretálják.

Zinovjev egyrészt individuumváltozóról, másrészt ezek értéktartományáról beszél. Ez a két fogalom azonban nem összeillő. Az individuumváltozók individuumok (vagy legalábbis szinguláris terminusok) szerepében állhatnak, de individuumoknak (vagy szinguláris terminusoknak) nincs terjedelmük vagy értéktartományuk (szinguláris terminusnak csak referenciája lehet). Terjedelemmel vagy értéktartománnyal csak az ún. általános terminusok rendelkezhetnek. De nem fontos itt terminológiai vitákba bonyolódunk. Ha úgy tetszik, elismerhetjük, hogy az individuális terminusoknak is van „értéktartományuk”, szigorúan ragaszkodva azonban ahhoz, hogy egy szinguláris terminus értéktartománya mindig egyelemű.⁴³ De azt Zinovjev sem állíthatja komolyan, hogy a klasszikus predikátumlogikában az összes (szabad) individuumváltozó egyazon egyelemű értéktartománnyal bír; hiszen egy adott interpretációban teljesen megengedett dolog a különböző szabad individuumváltozókat az univerzum különböző elemeiként interpretálni. Nem, itt Zinovjev csak arra gondolhat, hogy az individuumváltozók értéktartománya általában nem egyelemű; de ez az individuumváltozó fogalmának teljes félreértése (vagy önkényes átértelmezése). Az individuumváltozó — nevéhez híven — *individuumot* (és nem egy tartományt, halmazt, vagy osztályt) jelöl.

A helyzet tehát az, hogy az idézett szövegben Zinovjev ugyan individuumváltozót mond, valójában azonban *terminusváltozót* gondol. Ez, és csakis ez az értelmezés egyeztethető össze a terminusokra és a kijelentésekre vonatkozó egyéb fejtegetéseivel. Így a (4) formulában x -et és y -t (vagy a (3) alatti formulákban a -t és b -t) mint terminusokat kell interpretálni; és ennek megfelelően (4) értelmezése a következő: „Ha minden x dologra áll F , akkor az y dolgokra is áll F ”. Ez az értelmezés valóban paradox. Mert ha pl. az x terminus „filozófust”, az y terminus „csacsit”, az F predikátum pedig „bölcsét” jelent, akkor a (4) formula jelentése a következő: „Ha minden filozófus bölcs, akkor a csacsik is bölcs”. Hát ez valóban nem logikai igazság.

⁴² Egy terminus „értéktartománya” vagy „jelentésteret” (oblasty znacseniya, a német [5]-ben: Bedeutungsbereich, Wertbereich) Zinovjev felfogásában nem ugyanaz, mint a „terjedelem” a szokásos felfogásban, hanem az adott terminus tartalmazta *terminusok* összessége. De Zinovjev is úgy definiálja az individuális terminust, mint amelyeknek értéktartománya egyelemű. (Egy terminus individuális, ha csak önmagát tartalmazza. — Mellesleg ez a definíció nem egyértelmű, de erről majd máskor.)

⁴² Erről részletesen lásd pl. „Modális szemantika” c. cikkemet. (*Magyar Filozófiai Szemle*, XV (1971), 1–2, 216–241.)

Összegezve: Zinovjev újítása nem egy klasszikus tilalom feloldása, hanem egy általánosítás bevezetése, hanem a kvantoros formulák klasszikus interpretációjának radikális megváltoztatása. Ennek lényege: az individuális terminusok szerepében tetszőleges szubjektumterminusok megengedése. Ez az újítás önmagában nem kifogásolható. Egyelőre nem is vitázunk vele, csak az újítás motivációjával.

A motiváció ugyanis téves. A klasszikus predikátumlogika (3) alatt idézett formulái, a *klasszikus interpretáció mellett*, megátadhatatlan logikai igazságok. Zinovjev megváltoztatja a klasszikus interpretációt, és ezzel paradoxonhoz jut. Ez azonban nem azt bizonyítja, hogy a klasszikus logika ezen formuláit el kell vetni, hanem éppen azt, hogy a *klasszikus interpretációt nem szabad megváltoztatni* (vagy legalábbis így nem). Mindenesetre, ez nem érv a klasszikus predikátumlogika ellen; más motivációt pedig Zinovjev írásaiban nem találunk.

Hadd jegyezzük még meg: Zinovjev reformjának lényeges hatása, hogy a *kvantorok nem kötik le a bennük szereplő terminusokat*. Zinovjev kvantifikált formuláinak élőnyelvi kiolvasásakor a kvantorban szereplő terminust kifejezetten említeni kell. Ezt láttuk már korábban a (2) formulával kapcsolatban is, és az imént is (három bekezdéssel följebb). Ez visszakanyarodás a hagyományos logika nézeteihez, amely szerint a „minden”, „néhány” kvantorok a mondat alanyára, és nem a mondat egészére vonatkoznak. Az élő nyelv szempontjából ez előnyösnek tűnik; ezt már említettük. Zinovjev azonban nem hivatkozik erre mint reformja indokára.

A (4) formula más bírálói — mint már említettük — csupán annyi módosítást javasolnak a klasszikus interpretációhoz képest, hogy *y*-t mint *individuális* terminust lehessen interpretálni. Ez a vonal tehát messzemenően különbözik Zinovjevétől, mert — a klasszikus felfogással egyetértően — szubjektumterminusoknak csak individuális terminusokat fogad el.

Bár Zinovjev motivációja nem helytálló, ez nem zárja ki, hogy tárgyilagosan megvizsgáljuk újítása előnyeit és hátrányait. Már láttuk egy előnyét: Zinovjev rendszerében bizonyos kvantifikált mondatok formalizált alakja jobban követi az élőnyelvi szerkezetet, mint a klasszikus logika megfelelő formulája. Sajnos, több előnyét nem tudjuk felsorolni. És ennek az egy előnynek akkora ára van, amit biztosan nem ér meg: gyakorlatilag rendkívül szűk területre korlátozza a formalizált nyelv alkalmazását. Ugyanis az a

helyzet, hogy ilyen egyszerű állításokat, mint pl. „Minden embernek van barátja”, egyszerűen *nem lehet formalizálni* a Zinovjev-féle predikátumlogika nyelvén.

Jelölje, mint korábban is, *e* az „ember” terminust, *B* pedig a „barátja” relációt (pontosabban: „*Bxy*” jelentse azt, hogy „*x* barátja *y*-nak”).¹ Az idézett állítás formalizálása a klasszikus logikában:

$$(5) \quad \forall x (ex \supset \exists y Bxy)$$

A (2) alatti példa alapján Zinovjev rendszerében így kísérletezhetnénk:

$$\forall e \exists y Bye$$

„Minden emberhez van olyan *y*, hogy *y* barátja neki.” De mit jelent itt az *y*? A (5) formulában *y*-nak nincs jelentése, hiszen kötött változó. Zinovjev nyelvén azonban *y* valamely terminust jelent, amelynek van „értéktartománya”. Hogyan interpretáljuk *y*-t? Az *eredeti* mondatban csak az „ember” szubjektumterminus szerepel, itt azonban elkerülhetlenül föllép még egy szubjektumterminus, hiszen a „barátja” predikátum kétargumentumú. Írjunk *y* helyére is *e*-t! Ezzel, először is, eltérünk az adott állítástól, amelyben csak arról van szó, hogy minden embernek van barátja, és nem arról, hogy minden embernek van ember-barátja. (Lehet, hogy aki az idézett mondatot állítja, ezt már nem állítja, mert pl. tekintettel van az embergyűlölő állatbarátokra is.) De lássuk mégis, mit kapunk, ha ezt tesszük.

$$\forall e \exists e Bee.$$

Nem tudom, Zinovjev hogyan interpretálja „*Bee*”-t. A klasszikus logika szerint így kellene olvasni: „*e* barátja önmagának” (vagy, ha *e*-t „ember”-nek fordítjuk, „az ember barátja önmagának”), és „ $\exists e Bee$ ”-t így: „Valaki barátja önmagának” (és Zinovjev szerint talán így: „Van olyan ember, aki barátja önmagának”). De akkor a legkülös, „ $\forall e$ ” kvantor már hatástalan, még Zinovjev szerint is, tehát egyszerűen elhagyható. Látjuk, ezen az úton nem jutunk a kívánt eredményhez.

A feladat megoldása Zinovjev rendszerében teljesen reménytelen, hiszen a *B* predikátum kétargumentumú, a mondatban azonban csak egy szubjektum (az „ember”) szerepel. Példánk tipikus: a bemutatott jelenség mindig fellép, ha a mondatban szereplő predikátumok összeg-argumentumszáma nagyobb, mint a szubjektumterminusok száma, és a mondat szerkezete olyan, hogy a predikátumok argumentumainak különbözőeknek kell lenniük. Csak még egy példát említünk: az „Egy egyes bármely két különböző pontja között

van harmadik" geometriai axióma is formalizálhatatlan Zinovjev predikátumlogikájának nyelvén.

Ennyi már bizonyára elegendő annak demonstrálására, hogy Zinovjev elméletének formális nyelve nem alkalmas relációkra (többargumentumú predikátumokra) vonatkozó kvantifikált állítások szerkezetének egyértelmű formalizálására. A szimbolikus logika nem valami filozófiai előfeltevésként tanítja azt, hogy a logikai következtetés szempontjából csak individuális terminusokat és predikátumterminusokat szükséges megkülönböztetni, s hogy az atomi mondatok állítmánya mindig egy (n -argumentumú) predikátum, alanya pedig (nem tetszőleges terminus, hanem) egy individuum (ill. $n \geq 1$ esetén egy individuumokból álló rendezett n -es). E tanítás alapja az, hogy tetszőleges bonyolultságú összetett kijelentés szerkezetét csak így lehet olyan szabatossággal feltárni és ábrázolni, amely a helyes következtetés szempontjából elengedhetetlen. Olyan egyszerű állításokra, mint „Minden ember élőlény”, még lehet találni olyan logikai formát, amely alkalmazkodik az élő nyelvhez. De mielőtt elhagyjuk az egyargumentumú predikátumok területét, és két- vagy többtagú relációkat tartalmazó mondatok logikai struktúrájának feltárására térünk át, az élő nyelv szintaxisa bénító béklyóvá válik, amelyet le kell rázni, ha nem akarunk lemondani a tudomány fejlődéséről. Korábban már megkockáztattam azt a kijelentést, hogy Zinovjev bizonyos kérdésekben „visszakanyarodik” a hagyományos logikához. A fenti példák bizonyítják, hogy a predikátumlogikát illetően kifejezetten visszaesésről van szó. Az individuumváltozók felcserélése tetszőleges szubjektumterminusokkal, és a szubjektumok kvantifikálása, úgy tűnik, engedmény a hagyományos logikának, melynek ára a rendszer alkalmazhatóságának rendkívüli leszűkítése.

Még egy kritikai megjegyzés Zinovjev kvantifikációelméletéhez. Míg a klasszikus logikában egy formula interpretálásához egy univerzum megadása szükséges, addig Zinovjev elméletében annyi „univerzumot” kell megadni egy interpretációhoz, ahány terminus (szubjektum és predikátum) a formulában előfordul, azonban minden ilyen univerzumnak (értéktartománynak) *végese*nek kell lennie; erre az interpretációfogalomra épül az „általánosan érvényes” formula fogalma is (amelynek részletezésétől eltekintünk). Tudjuk a klasszikus logikából, hogy vannak olyan formulák, amelyek minden véges univerzumon hamisak, és csak végtelen

univerzumokon interpretálhatók igazra. Egy ilyen formula *negációja* Zinovjev rendszerében (ahol csak véges interpretációk megengedettek) általános érvényű, azaz logikai igazság lenne (noha végtelen univerzumokon cáfolható) — *ha egyáltalán formalizálható lenne*. De szerencsére nem formalizálható. Ez a megjegyzés csupán arra utal, hogy Zinovjev predikátumlogikája még akkor sem lenne használható pl. a matematikai bizonyítások céljaira, ha történetesen valaki kijavítaná azt a hibáját, amely kifejezőképességének korlátozott voltából fakad.

Ha Zinovjev kijelentéskalkulusainak valamelyikét (pl. S_3 -t, vagy a nézetünk szerint legjobb S_4 rendszert) alkalmas módon kombináljuk a klasszikus predikátumkalkulussal, akkor egy sokoldalú, az alkalmazások szempontjából nagy kapacitású rendszert kapunk, amely a következményreláció adekvátabb kifejezését nyújtja, mint a klasszikus predikátumlogika. Sőt, némi módosítással az is elérhető, hogy a szabad individuumváltozók *szinguláris* terminusokként (de nem feltétlenül az univerzum egyes elemeit megnevező terminusokként) legyenek interpretálhatók. Talán eredményesebb lett volna, ha Zinovjev ezt az utat követi.

Úgy véljük, elemzésünk eredményei fölmentenek attól, hogy Zinovjev kvantifikációelméletének további részleteit vizsgáljuk.

ÖSSZEGEZÉS

A következtetés *általános* elméletének kidolgozása terén Zinovjev munkásságát jelentős előrelépésként kell értékelnünk. Az S_3 és az S_4 kalkulusok — mint elemzésünkben kimutattuk — egy szemantikailag korrekt következményreláció adekvát és teljes szintaktikai kifejezései. Am Zinovjevvel ellentétben e lépéssel nem tekintjük *befejezettnek* a következtetés általános elméletének kidolgozását. Zinovjev rendszereiben a „ $\vdash$ ” jel nem iterálható, és így a szó szokásos értelmében nem tekinthető az *implikáció* műveleti jelének. A következtetés egy „végleges” elméletétől elvárnánk, hogy benne a következményrelációra vonatkozó metanyelvi (és meta _{n} -nyelvi) állítások érvényes implikációs formulákkal kifejezhetők legyenek. Ezt a követelményt Zinovjev rendszerei nem teljesítik, még akkor sem, ha implikációs kiegészítéseiket (S_{3i} , S_{4i}) tekintjük. Zinovjev szétválasztja a következmény és az implikáció fogalmát. A következő lépésnek — nézetünk szerint — az implikáció és a következtetés egysége helyreállításának (az eddigieknél „magasabb

szintű”, adekvátabb helyreállításának) kell lennie.

Kevesebb siker koronázta Zinovjev fázisozásait az általános elmélet konkrét részleteinek, nevezetesen a terminusok elméletének és a kvantifikációelméletnek kidolgozása terén. Nézetünk szerint egy külön terminuselmélet (mint deduktív rendszer) teljesen fölösleges. Mindaz, ami Zinovjev rendszerében kifejezhető és formalizálható, teljes mértékben megoldható a klasszikus predikátumlogikában is. Ez a mondat Zinovjev predikátumkalkulussára is igaz, de — mint láttuk — nem igaz a megfordítása: Zinovjev terminuselmélettel kombinált predikátumkalkulusa a klasszikus predikátumlogikának csak egy csekély töredékét képes reprodukálni, és így tudományelméleti alkalmazhatósági köre rendkívül szűk. A kifejezőképességnek ez a hiánya szorosan összefügg azzal, hogy a tetszőleges szubjektumterminusok kvantifikációjának bevezetésével Zinovjev egy lépést tett visszafelé, a hagyományos logika irányába.

Kritikai észrevételeink nem kisebbítik Zinovjev igen jelentős konkrét eredmé-

nyeit. A Zinovjev kitűzte feladatok mind-egyike akkora horderejű a logika fejlődése szempontjából, hogy bármelyiknek a megoldása tiszteletreméltó nemzetközi tudományos rangot biztosítana szerzőjének. Eddigi munkássága alapján Zinovjevet feltétlenül a szovjet szimbolikus logika kiemelkedő, újat kereső és újat alkotó tudósai közé kell számíttanunk.

IRODALOM

- [1] E. A. Szidorenko, Nyekotorijje variantü szisztyem logiceszkovo szljedovanyija. In: *Nyeklassziceszkaja logika*, Izdat. Nauka, Moszkva 1970.
- [2] A. A. Zinovjev, *A logikai következményfogalom és a többértékű logikák*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1968.
- [3] —, *Osznovü logiceszkovj tyeoriji naucenüj znanij*. Izdat. Nauka, Moszkva 1967.
- [4] —, *Kompleksznaja logika*. In: *Issledovanyije logiceszkiv szisztyem*, Izdat. Nauka, Moszkva 1970.
- [5] A. A. Sinowjew, *Komplexe Logik. Grundlagen einer logischen Theorie des Wissens*. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1970.
- [6] A. A. Zinovjev, *Kompleksznaja logika*. Izdat. Nauka, Moszkva 1970.
- [7] —, *Kompleksznaja logika (formalnoje posztroje-nyije)*. In: *Nyeklassziceszkaja logika*, Izdat. Nauka, Moszkva 1970.

1. Amikor kialakult a néprajztudomány, egyértelműen a múlt felé orientálódott. A XIX. század német, angol, francia, szláv és magyar néprajzteoretikusai egybehangzóan azt a véleményt képviselték, hogy a népi kultúra „hagyományos”, „rég”, „ős”. Ez a koncepció¹ természetesen különféle következményekkel járhatott és járt is. Egyrészt a történettudományok sorába osztotta a néprajztudományt, amely ilymódon oldalösvényen közeledhetett a társadalomtörténethez; másrészt viszont a „régesség”, a „recens archaikum”, az „ős soron” kiformalódott művelődési javak kutatása szükségszerűen vezetett ahisztorizmushoz, izolacionizmus-hoz, és ettől a nacionalista góg meg fölény már egyetlen lépéssnyire ólalkodott. Az is köztudott, hogy a XIX. század közepétől kezdve, amikor is a néprajzi kutatások metodikája igazában kibontakozott, az európai társadalmak akár válságok sorozatának is nevezhető lényegi változásokon mentek keresztül, amelynek során a népi kultúra is és annak értelmező tudománya, a néprajz is jelentékeny mértékben megváltoztak. Tüzetes tudománytörténet feladata lenne e változás nyomkövetése, most nem is vállalkozhatunk erre, csupán azt a két irányvonalat szeretnénk megjelölni, amelyek mentén a néprajz tudománytörténeti újjáértékelése megszületett.

A klasszikus kapitalizmus végső dialalával, majd imperializmusba átesapásával, a proletárforradalmak megjelenésével a népi kultúra hagyományos életformái nagy területen megszűntek, vagy legalábbis töredékekre szakadtak. Ez a változás két irányba módosította a tradicionális néprajzfelfogást. Egyrészt a népi kultúra vitathatatlan eltűnése fokozta a nosztalgiát, az indokolatlan méretű múltbavagyódást, és azok a társadalmi erők, amelyek a társadalom fejlődésével szembe-

fordultak, szövetségesre találtak a néprajztudomány egyik ágazatában. Nemcsak a hagyományos (angol vagy francia) társadalmi konzervativizmus, antikvariánizmus támaszkodhatott egy mind inkább ódon furcsaságok gyűjtőgetőjévé merevedett néprajzi kutatásra, hanem a militáns történelmi anakronizmus, a fasizmus is bevonta eszméinek szövetségesei közé az örök néplélek, a múlt kulturális javai, a nemzeti-etnikus értékek őrzői szerepében tetszelgő néprajzi áramlatokat. Nem véletlen, hogy a fasizmus vagy a más e századi nacionalizmusok szinte kivétel nélkül támaszkodtak egy erősen múltbá-nézó néprajzra, amelyet azonban nem nevezhetünk voltaképpen történeti iskolának, mivel éppen az hiányzott belőle, ami a történelemnek nélkülözhetetlen, legfontosabb módszere: a társadalom fejlődéstörténeti szemlélete. A nacionalista néprajz ideológiájában az örök faji és etnikai vonások domináltak, amelyek kialakulását és háborítatlan uralmát mindig a múltra datálták, és a jelenkort ehhez képest elfajulásnak, hanyatlásnak tekintették, amelyet meggátolni erőszakszervezetek feladata lenne. Főként a német néprajzi kutatásban figyelhető meg ilyen ideológiai mozgás² — jóllehet mindehhez rögtön hozzátehetjük, és a következőkben ezt bizonyítani is szeretnénk, hogy a néprajzi kutatás egészét tekintve sokkal bonyolultabb a helyzetkép, és még a német néprajz legsötétebb évei sem marasztalhatók el minden kivétel nélkül a fasizmus segítőjeként.

A másik nagyarányú változás a marxista néprajztudomány koncepciójának kialakulása volt.³ A marxizmus klasszikusai általános társadalomelméletükben foglalkoztak olyan kérdésekkel, amelyek a

¹ Hoffmann Tamás: W. H. Riehl száz éve; „Ethnographia”, 68 (1957), 319–336.

² Feltűnő módon a kérdésnek máig sincs általános tudománytörténeti vagy tudományelméleti feldolgozása. A maga idején (1947-ben) alapvető tanulmányt készült: Tolszov, Sz. P.: A szovjet etnográfiai iskola; „Ethnographia”, 60 (1949), 24–45.

³ Vö. Hultkrantz, Åke: „General Ethnological Concepts”, Copenhagen 1960.

szakmai veretű néprajz lényeges problémái voltak, és ebből szaktudományos néprajzi elméletet összegezni csak bizonyos idő elteltével lehetett. Voltaképpen azt mondhatjuk, hogy néhány kivételes területtől (társadalmi formációk elmélete, földközösség, nemzetiségi kérdés stb.) eltekintve, ahol a marxizmus klasszikusai már mintegy kész műveket hagytak utódaikra, és a problémák összefüggéseit is felvázolták, a néprajztudomány csupán a második világháború után formálta ki a maga marxista fogalomrendszerét, mégpedig egymástól csak részben eltérő módon a Szovjetunióban, a német, a lengyel, a cseh és szlovák, a magyar, román néprajzkutatásban. (Mintegy mellékesen jegyezném meg, hogy a marxista néprajztudomány koncepciója az 50-es években nagyjából egységesnek volt nevezhető az említett országokban. Azóta viszont sokfelé divergens fejlődés következett be, és legalábbis ami az aktuális kutatási irányokat és módszereket illeti, ma bízva említhetjük azt, hogy a német, orosz, lengyel, magyar kutatások egymástól meglehetősen különböző célokat és módszereket követnek — még akkor is, ha néhány társadalomtörténeti alapelv mindenütt egyformán is látszik érvényesülni.) A marxista néprajztudomány természetesen nem volt csupán a szocialista országok belügye, az igazságnak tartozunk azonban annak a megállapításával, hogy olyan mértékben, mint például a filozófia, a pszichológia, a régészet és más tudományok területén, ahol a nyugat-európai és amerikai marxisták világjelentőségű iskolákat hoztak létre, a néprajzban nem számolhattunk a marxizmus nyugati változatainak offenzívájával. A marxista néprajztudomány a múlt vagy a jövő kérdésében sajátos módon közbülső helyet foglalt el. Egyrészt következetesen történettudományként tartotta nyilván a néprajzt, és utalt arra, hogy az osztálytársadalmak változásával a népnek nevezett kultúra eltűnik, megszűnik, másrészt felemás álláspontot képviselt a jelen vagy a jövő néprajzi kutatásával kapcsolatban. Mivel ez a kérdés külön figyelmet érdemel, egy kissé részletesebben kell ki térnünk tárgyalására.

A marxista koncepció szerint a hagyományos népi kultúra elmúlásával a munkáskultúra kialakulása állítható szembe. Ennek következtében a munkáséletmód tanulmányozását minden további nélkül a néprajzi kutatások folytatásának tekintették, és szorgalmazták is.⁴ Hasonló meg-

oldással főként a Szovjetunió elnyomott, olykor a múltban egyenesen írástudatlan népeinek felemelkedését minden további nélkül néprajzi kutatási témának jelölték ki. Ott, ahol ilyen jelenségek csak kisebb mértékben voltak megfigyelhetők (mint például Magyarországon is, ahol a tradicionális munkáosztály érthető okokból alig rendelkezett magyar népi kultúrának vélhető művelődési javakkal), áthidaló megoldásokat kíséreltek meg: a városi néprajz olykor indokolatlanul szélesre tárt tematikáját erőltették. Hogy bonyolultabb legyen a helyzet, mindezzel egyszerre az industrializálódás, az urbanizálódás nem szerepelt a kutatási témák között, és a szociológia, egyáltalán a tömegközlelési eszközök, vagy a demográfia kívül maradtak az alkalmazható tudományok csapatán. Mindebből az következett, hogy felemás és zűrzavaros módon folyt a klasszikus kapitalizmust követő társadalmi jelenségek vizsgálata: egyrészt ezek nem jelentek meg önálló kutatási problémaként, hiányzott a vizsgálatukra már korábban kialakult kutatási módszerek legtöbbször, ezzel egyszerre mind a változásokat némi anakronizmussal etnikai folyamatoknak könyvelték el és vizsgálatára a néprajzt osztották be, amely — a mondottakból érthető módon elméleti előképzettség nélkül — nemhogy az egész témát feldolgozni, hanem még az abból valóban a maga számára releváns feladatokat kiválasztani sem tudta. Csupán az utóbbi évtizedben következett be lényeges változás e területen, amelyet a következőkben kell részleteznünk, ismét annak az előrebocsátásával, hogy országunként és tudományos műhelyenként másként következett be ez a módosulás is.

Egy másik társadalmi változás, a harmadik világ népeinek függetlenségre törekvése, hasonlóan alapjaiban változtatta meg a néprajzi érdeklődés távlatait. A hagyományos néprajzi vizsgálatok szinte egyszerre foglalkoztak a távoli népekkel és a saját társadalom alsóbb rétegeivel (gondoljunk csak például Rousseau vagy Herder elvi álláspontjára), mindazonáltal, amikor a XIX. században kialakultak a néprajzi tudományok szervezeti keretei, az egyetemes néprajz (vagyis a távoli gyarmatosított népekkel foglalkozó kutatás) és a hazai néprajz intézményesen elvált egymástól. A leginkább határozottan az angolszász, francia, német, orosz kutatás különböztette meg a kétféle tudományt, de a nézet voltaképpen mindenütt uralkodónak volt nevezhető. Tulajdonképpen csak az első világháború időszaka hozott e téren változást. A klasszikus gyarmatbirodalmak felbomlása, újrasztozkodás,

⁴ Nemzetközi méretekben is reprezentáns terméke ennek az elgondolásnak az „Acta Ethnographica”, 5 (1950), 3–4 száma, benne a magyar elvi álláspont rögzítésével.

és egyáltalán a gyarmatok lassú, de fel-tartóztathatatlan felszabadulása meg-változtatta a munkamegosztás megszokott alapjait. Ha az egyes kutatók a maguk munkásságában ma is tiszteletben tartják ugyan a régi határokat, éppen metodikai tekintetben mégis sokat közeledett egy-máshoz napjaink egyetemes néprajza és honi néprajza (a közismert és pregnáns német terminológia szavaival a *Völkerkunde* illetve *Volkskunde*). Csupán a leg-fontosabb azonosságokat hangsúlyozva, mindkét tudományterületen megjelent a marxista módszertan, az összehasonlítás többféle módzata (kultúrtörténeti, kul-túrákörök szerinti, legutóbb az összeha-sonlító-tipológiai), a freudizmus és a pszi-choanalízis különböző válfajai, a funkcion-alizmus, legutóbb a strukturalizmus és a szemiotikai kutatások stb., és ez a kö-rülmény oda vezetett, hogy módszertani-lag ma meglehetősen az azonosság a termé-szeti népek és az európai parasztság kul-túráinak kutatói között, bevallva és észre-vétlenül egymástól kölcsönöznek eszméket, problémákat és megoldásokat.⁵

Hozzájárul az összhangba kerüléshez az is, hogy a felszabadult gyarmatok többnyire erőteljesen hozzáláttak nemzeti tudományaik kifejlesztéséhez, és ennek so-rán (többé-kevésbé tudatosan) az európai országok saját néprajztudományának a módszertanát igyekeztek átvenni és mi-hamarabb megszabadulni a volt gyarmati néprajz metodikai örökségétől. Igen jel-lenező tünet, hogy Afrikában és Ázsiában, ahol ez a folyamat világosan megfigyel-hető, hovatovább az európai néprajz való-ságos metodikai múzeuma alakul ki, olyan célkitűzésekkel és elvekkel, amelyek évtizedekkel előbb vagy, még régebben voltak aktuálisak az európai néprajz szá-mára, a volt gyarmati területeken viszont most váltak időszerűvé. (Természetesen hiba volna például a mai afrikai *négritude* néprajzi ideológiáját minden megkülön-böztetés nélkül a múlt századi európai nacionalizmus és romantika néprajzelmé-letéhez kapcsolni, azonban kétségtelen, hogy hasonló vonások közöttük csakugyan megfigyelhetők.)⁶

2. A felsorolt tények egyértelműen mu-tatják, hogy az utóbbi bő fél évszázadban olyan jelenségek zajlottak le a világ tár-sadalmában, amelyek alapjaiban rázhatták volna meg a néprajzi koncepciókat. Az ér-zékenyebb néprajzkutatók kellő mérték-

ben fel is figyeltek a változásokra, ugyan-akkor másutt a hagyományos elgondolá-sok folytatódtak tovább, és a módosító tényezők elvi figyelembevétele nem tör-tént meg. Nem kivétel e megállapítás alól a magyar néprajzelmélet sem, amely csak felemás és tétova módon foglalkozott azzal a kérdéssel, milyen új feladatokat ró nap-jaink társadalmának napjaink néprajztud-mányára. Mivel a következőkben néhány elvi megállapítást szeretnénk csupán tenni, nem térnénk ki tudománytörténeti össze-függésekre, és nem is foglalkoznánk az ide vonható teljes magyar néprajzi kutatás értékelésével, bírálataival. Ehelyett a pers-pektívák, eredmények és további lehető-ségek felvázolására törekednénk.

3. A magyar néprajzi kutatásban a je-lenvizsgálat szempontjai már korábban is felbukkantak, voltaképpen mégis csupán a második világháború után került sor deklarálásukra. 1947. április 14-én tar-tott akadémiai székfoglalójában Ortutay Gyula „A mai magyar belső vándorlás és a néprajzi kutatás” címmel arról beszélt, hogy a második világháború előtt, alatt és közvetlenül utána bekövetkező nép-mozgásokat néprajzi módszerekkel ku-tatni kellene.⁷ Két évvel később, amikor a Magyar Néprajzi Társaság új elvi alapve-tését vázolta fel, bár röviden, de ismét visszatért a jelen szerepére a néprajzban.⁸ Ami a szorosabb értelemben vett mód-szertani javaslatokat illeti, a komplex ku-tatást és a szovjet néprajzi jelenvizsgálat módszereit javasolta, mintegy a néprajz kutatási gyakorlatának a jelen néhány problémájáig való meghosszabbításával.

Mindennek a kipróbálására hamarosan több lehetőség is kínálkozott. Hivatalos sürgetésre több olyan néprajzi munkakö-zösség formálódott ki, amelyek több szem-pontból vizsgálták egy-egy község vagy terület népi kultúráját, és lezajlott az ilyen vizsgálatok elvi értékelése is. 1952—1953-ban Balassa Iván és Kardos László közreműködésével vita zajlott le a szo-cialista élet falun történő építése nép-rajzi kutatásának néhány kérdéséről.⁹ A vita a ma már meghaladottnak tekin-tendő dogmatikus felhangokon túl néhány érdekes kérdést is felvetett, elsősorban az életmód, a kultúra és a társadalom vizs-gálatának problémáit, e fogalmakat azon-

⁵ Ez a terv először 1940—1941 telén az akkori Magyar-ságtudományi Intézet vezetőségéhez intézett memoran-dumban fogalmazódott meg. Az 1947-es előadás szövege: Ortutay Gyula: „Két előadás”, Budapest 1947, 43—83.

⁶ Ortutay Gyula: A magyar néprajztudomány elvi kérdései; „Ethnographia”, 60 (1949), 20.

⁷ Balassa Iván: A szocialista élet falun történő építése néprajzi kutatásának néhány kérdése; „Ethno-graphia”, 63 (1952), 434—446. — Kardos László: A szoci-alista kultúra és életmód kibontakozása falvainkban; „Ethnographia”, 64 (1953), 366—380.

ban érdemben nem definiálta, csupán aktualizált és érthető módon vulgáris-dogmatikus deklarációkat adott ezzel kapcsolatban. 1954-ben külön vitailés foglalkozott a magyar falu szocialista fejlődésének néprajzi kérdéseivel, amelynek Kardos László adta bevezetője és a közölt néhány (nem túl elméleti) hozzászólás a kérdés teoretikus megtárgyalására lett volna hivatott.¹⁰

Nehéz összefoglalni azt, milyen elméleti alapokon állt ez a szemlélet, hiszen mindenki a szovjet tudomány korszerű gyakorlatára hivatkozott, amelynek összefoglalását több tanulmány kísérelte meg (Kusnyer és Zsdanko dolgozatai voltak a legismertebbek),¹¹ és ezért a magyar kutatók önálló elmélet helyett megelégedtek részletmegjegyzésekkel. Mégis, úgy látszik, bizonyos véleményegyezés, ezen belül pedig különböző koncepciók is előfordultak. Általános volt az a gondolat, hogy a jelenkutatást a néprajz módszereivel kell folytatni, és a magyar kutatásban ekkor amúgy is divatos monografikus—tematikus módszertani vita megjelent a szocialista élet kutatásával foglalkozó eszmecserékben is. Általában a komplex munkabrigádok által végzett monografikus kutatást részesítették előnyben, és több ilyen vizsgálatot el is kezdtek, ezek anyagát azonban zömmel máig sem publikálták, és az ide vágó módszertani megjegyzések sem foglalkoztak érdemben a jelenkutatás problémájával.

Tanulságos bizonyos különbségek számbavétele is. Balassa (aki a leginkább követte a szovjet módszereket) a termelőszövetkezetek vizsgálatát helyezi a közép-pontba, amikor azonban konkrét példákat idéz, némileg változtat a teórián, és nem a szövetkezetet, hanem a szövetkezeti parasztságot a maga teljes életmódjában javasolja vizsgálni, módszerül pedig a néprajzi kutatás korszerűsített változatát javasolja. Kardos viszont vitacikkében még tágabb határt von: az egész parasztság recens életét kívánja kutatni, különös

tekintettel a történeti változásokra. Főként 1954-es előadásából világos az a szemlélet, hogy az „új életmód és kultúra” kutatását voltaképpen a parasztságnak az utóbbi fél évtizedben bekövetkezett életmódváltozásainak az áttekintésével kell egybekapcsolni. Ő is (és mások is) kellő eréllyel hangsúlyozták, hogy az ilyen kutatások mennyiben tekinthetők a már korábban megindult magyar vizsgálatok folytatásának.

Kár, hogy az utóbbi másfél évtizedben a kutatás ilyen irányban nem folytatódott tovább. Néprajzkutatásunk ugyan több ízben foglalkozott a monografikus vizsgálatokkal, sőt ezek módszertanával is,¹² mindazáltal a jelenkutatás problémája lekerült a napirendről, még akkor is, ha elszigetelt vállalkozások ilyen irányban is tájékoztódtak. Ami a teoretikus megjegyzéseket illeti, ezek sokkal inkább az anyagi kultúra történetének gazdagságtörténeti és társadalomtörténeti perspektíváira mutattak rá és a néprajzi jelenvizsgálat kérdéseit csak egy-két megjegyzés erejéig érintették.¹³

Ami a folklorisztikát illeti, itt bizonyos mértékig még egyszerűbb a helyzetkép felvázolása. Az ötvenes években a munkás-folklór, illetve napjaink folklórja volt a kutatások új területe. A kezdetben különféle céllal megindult vizsgálatok később mindinkább az úgynevezett „budapesti folklór” kutatására összpontosultak, de összegezés nélkül maradtak. Az 1954-ben elkészült beszámoló¹⁴ voltaképpen praktikus jellegű, és metodikai előzményekre csak ritkán utal: szovjet és magyar előmunkálatok mellett egy kevéssé hivatkozik osztrák, svájci várostörténeti és jelen-néprajzi kutatásokra. Éppen ennek következtében 1959-ben maga a szerző, Dömötör Tekla érezte szükségét annak, hogy újabb munkákra és irányzatokra is felhívja a figyelmet,¹⁵ most már „városi néprajzkutatás”-nak nevezve az általa vizsgált kérdéskört. Kár, hogy ezt a szemlélt később nem követte újabb kiegészítés, mivel éppen

¹⁰ Kardos László: A magyar falu szocialista fejlődésének néprajzi kérdései; „MTA II. O. K.”, 5 (1954), 409—453.

¹¹ Kusnyer, P. I.: A Szovjetunió népei szocialista kultúrájának és életmódjának néprajzi tanulmányozásához; „Ethnographia”, 64 (1953), 1—19. — Zsdanko, T. A.: Etnograficeszkoe issledovanie kul'turi i bita kolhoznoo kresztjansztva SzSzSZR.; „Acta Ethnographica”, 5 (1956), 211—224. — A szovjet néprajzkutatásban általában legsikerültebbnek tekintett kolhozmonográfia tetemes része csak később és meglehetősen visszhangtalanul került a magyar közvélemény elé: Kusnyer, P. I. szerk.: Részletek a „Virjatyino falu a múltban s a jelenben. Kísérlet az orosz kolhoz-falu néprajzi tanulmányozására” c. monográfiából; „Néprajzi Dokumentáció”, 7 (1964), 1—4. szám, I—IV, 1—127. (Az eredeti munka 1952—1954-ben végzett tépérmunka alapján 1958-ban jelent meg Moszkvában.)

¹² Fél Edit—Hofer Tamás: Egy monografikus néprajzi gyűjtés történeti tanulságai; „Agrártörténeti Szemle”, 5 (1963), 558—577. (Egyéb metodikai tanulmányaitat felsorolják: Fél Edit—Hofer Tamás: „Proper Peasants”, Budapest—Chicago 1969.)

¹³ Hoffmann Tamás: Az etnográfia „nép”-fogalmáról; „Ethnographia”, 73 (1962), 1—25. — Hoffmann, Tamás: Vor- und Frühgeschichte der ungarischen Landwirtschaft; „Agrártörténeti Szemle”, 10 (1968), Supplementum 1—35. — Hoffmann Tamás: A paraszti munka — A magyar agráretnográfia problémái; „Ethnographia”, 81 (1970), 244—264.

¹⁴ Dömötör Tekla: Principal Problems of the Investigation into the Ethnography of the Industrial Working Class in Hungary; „Acta Ethnographica”, 5 (1956), 331—351.

¹⁵ Dömötör Tekla: A városi néprajzkutatás új eredményeiből; „Ethnographia”, 70 (1959), 450—453.

a hatvanas években következett be sok olyan változás a néprajzi jelenkutatásban, amely magyar reagálást is igényelhetett volna. 1

Az összegezés és metodika nélkül maradt folklorisztikai kutatásban egymással összeegyeztethetetlen (bár nyilván értékes) munkák jelentek meg. 1962-ben Katona Imre külön tanulmányban foglalkozott a XIX. századi átmeneti műfajok kérdéseivel,¹⁶ 1968-ban tanulmánykötet jelent meg a parasztdal és a munkásdal összefüggéseiről,¹⁷ amely az első tudományos munkásfolklorvizsgálat Magyarországon, szakít romantikus és elhamarkodott következtetésekkel, ugyanakkor zömmel a múlt századi paraszti folklor átalakulását vizsgálja, és nemhogy napjaink munkásfolklorját, hanem a munkásfolkloort általában is alig érinti. Az itt olvasható elvi tanulmány¹⁸ a munkásdalkutatásról ugyan felveti a néprajzi jelenkutatás, sőt a tömegkultúra vizsgálatának néhány kérdését, azonban visszhangtalanul maradt kísérlet. Ezt az a tény is mutatja, hogy amikor 1965-ben vita folyt¹⁹ a napjainkban élő vagy elhaló „népművészet”-ről, ebben a vitában homlokegyenest ellenkező nézetek ütköztek össze: a múlt századi romantikus népiesség mai változatának, az ötvenes évek szemléletének és a hiperkritikai véleménynek egyaránt akadt képviselője — anélkül, hogy a vita megnyugtató megoldást nyert volna. A néprajzi kutatáson kívül történtek ugyan értékes előmunkálatok (Maróthy János monográfiája a proletárzene problémájáról,²⁰ több tanulmány és cikk a népművészet mai helyzetéről stb.), ezek eredményei azonban észrevehető módon nem változtatták meg a magyar folklorisztika jelenkutatásra vonatkozó gondolatait.

4. Összegezőképpen azt állíthatjuk, hogy az ötvenes évek első felében megindult vizsgálatok (szocialista életmód, munkásfolklor kutatása) bizonytalan, egyoldalú metodikai alapokon állottak. Közös volt bennük a jelenkutatás szűk látókörű felfogása, csak néprajzi problémaként felvetése. A metodikai előzmények iránti tájékozódás is egyoldalú volt. Később némileg pótlódott ez, ma már több oldalról látjuk indokoltnak a recens társa-

dalmak néprajzi kutatását. Ugyanakkor azonban a kutatás az utóbbi évtizedben nem csupán meglassult, hanem atomizálódott is. Kár, hogy nem következett be az európai néprajzi (és általában a társadalomtudományi) kutatások idevágó eredményeinek recepciója, adaptációja, valamint kívül maradt a magyar néprajz érdeklődésén a tömegkommunikáció, általában a tömegkultúra, legújabbban a tudományos-technikai forradalom kérdéseinek sajátos vizsgálata. Igazán a legújabb időben végre ilyen irányban is valamelyes tájékozódás figyelhető meg, ennek eredményeit azonban egyelőre még nem láthattuk.

5. Tulajdonképpen mit kifogásolhatunk a magyar néprajzi jelenkutatásban? Elsősorban azt, hogy a kérdést eddig parciálisan fogták fel, és csupán a néprajzi kutatás tárgyának megváltozásával számoltak. Voltaképpen az egész társadalom változott meg, és az új körülmények között teljesen új a tudományok feladatainak megoszlása. Nem azt kell figyelni, múltbeli kutatási témái közül mit veszített el vagy mit őrzött meg a néprajzi kutatás napjaink társadalmában, hanem egyáltalán az a kérdés, hogyan jellemezhető ez a társadalmi formáció és milyen módszerekkel közelíthető meg. Módszertani téren sem elegendő a hagyományos néprajz ma is adekvátnak ítélt eljárásainak átvétele, módosítása, sokkal inkább általános formában kell felvetni a kérdést: milyen módszerekkel közelíthető meg napjaink társadalmának jellemzése. Ilyen értelemben viszont metodikailag kell módosítani a kutatás legfőbb kategóriáinak tartalmát, voltaképpen újból kell definiálni például a *nép*, *kultúra*, *életmód*, *költés* stb. fogalmait. Ez a tudományos munkamegosztás újra megszabása révén végezhető el, ahol a néprajz és a szociológia, statisztika, demográfia, de akár a tömegkultúra vagy a tömegközlés elmélete egészen más felállásban kapcsolódhatnak a néprajzi vizsgálatokhoz, mint ez korábban szokásos volt.

Továbbá azt is szemére vethetjük a magyar néprajzkutatásnak, hogy éppen az utóbbi évtizedekben, amikor világszerte ilyen irányban mozdult előre a tudományos kutatás, ennek fejleményeiről nem vett tudomást és voltaképpen elzárkózott a néprajzi jelenkutatás számos iskolája, eredménye elől.

Feltűnő, hogy még az olyan tanulmányok is, amelyek szerzői bizonyos modernebb álláspontok kialakítására törekednek, rendszerint értetlenül fogadják újabb törekvések megnyilvánulását, ott is óvatosság, ahol erre kevés ok látszik, illetve

¹⁶ Katona Imre: A népi epika újkori átalakulása egy társadalmi csoport körében; „MTA I.O.K.”, 19 (1962), 187—230.

¹⁷ Katona Imre—Maróthy János—Szatmári Antal szerk.: „A parasztdaltól a munkásdalig”, Budapest 1968.

¹⁸ „Írányzatok és távlatok a mai munkásdalkutatásban”; uo. 475—495.

¹⁹ Istvánovits Márton: Elhal-e a népművészet? „Ethnographia”, 76 (1965), 112—115, ugyanott vita: 115—120.

²⁰ Maróthy János: „Zene és polgár — zene és proletár” Budapest 1966.

csak retrográd, hanyatlást jelző jelenségeket látnak napjaink néprajzkutatásának újító törekvéseiben. Ilyen értelemben rezervált nálunk az újabb ergológiai kutatások befogadása,²¹ egyoldalú a mai néprajzi kutatások ideológiai balratalódásának értelmezése.²² Mások kifejezetten a jelenkutatásba torkolló kérdések kerülnek elő (innováció,²³ folklorizmus,²⁴ szociológiai aspektusú szokáskutatás²⁵ stb.), anélkül azonban, hogy ezek neoetnográfiai lényegéről sok szó esnék. Ismét másutt tetemes anyagot halmoznak össze a szerzők,²⁶ ezúttal viszont az elméleti kommentárok vagy a vita hiányzik körülötte.

Egyszóval összefoglalva: néprajzi jelenkutatásunk lappangó problémaként jelentkezik, amelyhez, ha egyszer elkezdődne önálló diszciplínaként felfogása, megdöbbenve tapasztalnánk, mennyi előtanulmány készült már el. Amíg azonban késik e témákör fontosságának felismerése, az ilyen elmunkálatok is elszigeteltek, módszertelenek — vagy legalábbis annak tűnnek, éppen folytatásnélküliségük következtében. Annyt kell mindehhez még hozzátenni, hogy tényleírásokban voltaképpen nem szűkölködünk, hiszen a megfigyelés és egyszerű leírás szintjén igen sok adat gyűlt össze napjaink népi kultúrájáról. A fentiekben csupán az elméleti megjegyzések soroltuk fel, arra is gondolván, hogy ezek nélkül a gyakorlati megfigyelések elvesztik igazi jelentőségüket, elméleti értéküket. Az elmélet bizonytalansága, tétovasága is közvetlenül kihatott a magyar néprajzi kutatások jelenvizsgálati részének fejletlenségére, módszertani hiányosságaira, és a hibákért is inkább az elmélet, mint a gyakorlat okolható.

6. Nagyon nehéz számba venni, hol tart a nemzetközi néprajzi kutatás a jelenvizsgálat kérdéseivel. Voltaképpen országonként más a helyzet, éppen ezért a jelen szemlében csupán néhány általános vonás feltüntetését végeztük el, és a részletes tudománytörténeti beszámolóról le kell mondanunk.

²¹ Hoffmann Tamás: A tudomány forrásai-e a múzeumok néprajzi gyűjteményei? „Néprajzi Értesítő”, 51 (1969), különösen 6–7.

²² Dömötör Tekla: Egy rendhagyó néprajzi ülésszak tanulságai; „Ethnographia”, 80 (1969), 626.

²³ Kósa László: Találmányok a paraszti gazdaságban; „Népi Kultúra Népi Társadalom”, 2–3 (1969), 63–77. Ide vág Barabás Jenő eddigi publikálatlan tanulmánya is az innováció néprajzi kutatásáról.

²⁴ Dömötör, Tekla: Folklorizmus in Ungarn; „Zeitschrift für Volkskunde”, 65 (1969), 21–28.

²⁵ Németh Imre: Szokás — forgatókönyv — szerep; „Valóság”, 9 (1966), 10. szám, 50–58. — Németh Imre: A népi közösségekben élő fiatalok életmódja és kultúrája. I. „Arrabona”, 8 (1966), 241–263.

²⁶ Katona, Imre: Literatur zur volkskundlichen Gegenwartsforschung. Ungarn; „Deutsches Jahrbuch für Volkskunde” 11, (1965), 363–382.

Az egyetemes néprajzi kutatások önálló módszertant dolgoztak ki, amely azonban egyre inkább befolyásolja a hazai néprajzi kutatások elméletét is. Voltaképpen több olyan tényezőt sorolhatunk fel, amelyek egyenként is megérdemelnék a részletesebb tárgyalást, erre azonban most nincs elegendő terünk.

Legelőször a *filozófiai néprajz* bizonyos mértékig előtérbekerülését említhetjük meg. Egyrészt maga a néprajzi kutatás emelte magasabb szintre önnön elméleti általánosításait, másrészt közvetlenül filozófiai problémákhoz kapcsolott etnológiai anyagot.²⁷ Tematikailag főként a társadalomszervezetre vonatkozó kutatások növekedtek ilyenéné,²⁸ és legkivált a Claude Lévi-Strauss képviselte strukturalista etnológia vont le filozófiai, társadalomelméleti következtetéseket.²⁹ Amikor erre az irányzatra válaszul mások is elméleti munkásságba kezdtek, a viszontválaszokat leginkább a struktúra- és funkciókutató angolszász irányzatok eredményeinek továbbfejlesztéséből nyerték.³⁰ Itt ismét a társadalomszerkezet kérdése került előtérbe, és ennek ideológiai, filozófiai következményeit többen is megállapítani kísérelték.

Közel áll ehhez a *politikai néprajz* területe. Amint ismeretes, a második világháború előtt főként az angolszász funkcionalizmus foglalkozott primitív politikai intézmények kutatásával, és ezt az irányzatot a sztálinizmus idején egyértelmű szovjet³¹ (valamint ennek nyomán járó magyar) bírálat kísérte, a kutatókat a gyarmatosítás nyílt és durva kiszolgálásával vádolták. Bizonyára ez a körülmény is okává vált annak, hogy az egyetemes néprajz bizonyos demokratizmusért síkra szálló művei ismeretlenek maradtak a magyar közvélemény előtt.³² Különösen bántó ez az anakronizmus az utóbbi évtizedben, amikor nem csupán összefoglaló

²⁷ Northrop, F. S. C. ed.: „Ideological Differences and World Order”, New Haven 1949. — Tax, Sol ed.: „Anthropology Today”, Chicago 1953. — Bidney, David: „Theoretical Anthropology”, New York 1953. — Bagby, Philip: „Culture and History”, London 1958. — Goode-nough, Ward H.: „Description and Comparison in Cultural Anthropology”, Chicago 1970.

²⁸ Vö. Murdock, George Peter: „Social Structure”, London 1949. — Lévi-Strauss, Claude: „Les structures élémentaires de la parenté”, Paris 1949. — Schmitz, C. A.: „Grundformen der Verwandtschaft”, Basel 1954. — Lévi-Strauss, Claude: „La pensée sauvage”, Paris 1962.

²⁹ Leach, Edmund R.: „Rethinking Anthropology”, London 1961. — Needham, Rodney: „Structure and Sentiment”, Chicago 1962. — Leach, E. R. ed.: „The Structural Study of Myth and Totemism”, London 1967. — Leach, Edmund: „Lévi-Strauss”, London 1970.

³⁰ Potyehin, I. I. szerk.: „Az angol-amerikai etnográfia az imperializmus szolgálatában”, Budapest 1953.

³¹ Malinowski, Bronislaw: „Freedom and Civilization”, London 1947. — Malinowski, Bronislaw: „A Diary in the Strict Sense of the Term”, London 1967.

művek jelentek meg a primitív népek politikai szervezetéről,³³ és ezek egyáltalán nem a kolonializmus terjesztését szolgálják, hanem egyenesen a kolonizálásról és ellene szóló monográfiákban foglalták össze a politikai antropológia mondanivalóját.³⁴

Némileg rokonítható az *ökonómiai néprajz* kérdésköre is ezzel. Mint ismeretes, voltaképpen két irányból kiindulva folytak ma ilyen kutatások: egyrészt közgazdászok terjesztik ki kutatásaikat hagyományos társadalmi formációk gazdálkodásának ökonómiai vizsgálatára, másrészt a néprajzi kutatók egyre több közgazdaságtudományi ismerettel felvértezve foglalkoznak ilyen problémákkal.³⁵

Külön kérdéskör az életmódváltozás, ismertebb nevén az *akkulturáció* vizsgálata. Voltaképpen igen régóta folyt különböző kultúrák képviselőinek találkozásakor bekövetkező kulturális változások észrevétele, amely rendszerint annak a folyamatnak a rögzítésével végződött, hogy a fejletlenebb kultúra elsajátította a fejlettebb kultúra bizonyos elemeit. A két világháború között a német kutatók pragmatikusan foglalkoztak a témával, az angolszász néprajzban pedig kialakult a funkcionális és az amerikai „kultúraváltás”-iskola kétféle koncepciója ezt illetően.³⁶ A magyar néprajz némi tudomást szerzett ilyen kutatásokról, nem különböztette meg azonban annak különféle irányzatait, és a maga „változásvizsgálatai”³⁷ lefolytatásakor sem vette igénybe

ezek metodikai tanulságait. A második világháború után pedig új fejlődésnek indult az akkulturáció kutatása, különböző áramlatokkal, eredményekkel, amelyek voltaképpen kívül maradtak a magyar néprajzi kutatások érdeklődésének horizontján.³⁸

Az akkulturáció vizsgálata különösen akkor kapott új lendületet, amikor a második világháború után az ENSZ, az UNESCO és különböző szervezetei, valamint a World Federation for Mental Health irányításuk alá vették az ilyen kutatásokat. Metodikai szempontból a legnevezetesebb Margaret Mead Manus-szigeti vizsgálata volt (az 1928–29-ben általa kutatott falu újrakutatása 1953–54-ben),³⁹ valamint a technikai változás kultúrabeli aspektusainak a megfigyelése.⁴⁰ Az utóbbi évtizedben a túlzottan is pragmatikus amerikai módszertan mellett megjelent a kérdéskör más szempontú vizsgálata is, és ma voltaképpen külön irányzatként él egymás mellett az akkulturáció, a technikai változás és a társadalmi változás kutatásának problémája.⁴¹

Csupán érintőlegesen kell itt megemlíteni, hogy az ilyen vizsgálatok szorosan összefüggtek bizonyos *humánökológiai* kutatásokkal is, és nem csupán jelenvizsgálatokra terjedtek ki, hanem némi futurologiai aspektussal is rendelkeztek.⁴²

A *pszichológiai antropológia* és általában a *viselkedéskutatás* eredményeinek áttekintése kívül esik e szemle hatósugarán. Annyit mégis szükséges megjegyezni, hogy e mindinkább elterjedő kutatási szempontok hasonlóan a jelenkutatás irányába tolták el a néprajzi vizsgálatokat. Nem vé-

³³ Schapera, Isaac: „Government and Politics in Tribal Societies”, London 1956. — Mair, Lucy: „Primitive Government”, Harmondsworth 1962. — Banton, Michael: „Race Relations”, London 1967. — Cohen, Ronald—Middleton, John eds.: „Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies”, New York 1967.

³⁴ Adorno, Th. W.—Frenkel-Brunswick, Else—Levinson, Daniel J.—Sanford, R. Nevitt: „The Authoritarian Personality”, New York 1950. — Lévi-Strauss, Claude: „Race and History”, Paris 1952. — Balandier, George: „Anthropologie politique”, Paris 1967. — Fried, Morton H.: „The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology”, New York 1967. — Montagu, Ashley ed.: „The Concept of the Primitive”, New York 1968. — Jaulin, Robert: „La paix blanche. Introduction à l'ethnocide”, Paris 1970.

³⁵ Erről összefoglaló tájékoztatót ad: Sárkány Mihály: Gazdasági antropológiai irányzatok; „Népi Kultúra — Népi Társadalom”, 4 (1970), 347—356.

³⁶ Redfield, Robert — Linton, Ralph — Herskovits, Melville J.: „Memorandum on the Study of Acculturation”, London 1935 — Menasha 1936. — Herskovits, Melville J.: „Acculturation — The Study of Culture Contact”, New York 1938. — Spindler, G. C.—Goldschmidt, Walter ed.: Symposium of Acculturation; „American Anthropologist”, 43 (1941), No. 1. — Malinowski, Bronislaw: „The Dynamics of Culture Change”, New Haven 1946. — Keesing, Felix M.: „Culture Change”, Stanford 1953. — Siegel, Bernard J.: „Acculturation”, Stanford 1955.

³⁷ Ezek legesejeje nálunk: Tálasi István: Változás-vizsgálatok a népi állattenyésztés köréből; „Néprajzi Értesítő”, 34 (1942), 203—220.

³⁸ Ennek meggyőző bizonyítéka „A világ népei” c. összefoglalás „A kultúra világa” sorozatban (Bp. 1965), ahol az akkulturációs változásokról, ha egyáltalán szó esik, ez rosszalló hangsúllyal történik.

³⁹ Mead, Margaret: „New Lives for Old”, New York 1956.

⁴⁰ Mead, Margaret ed.: „Cultural Patterns and Technical Change”, New York 1955.

⁴¹ Steward, Julian H. ed.: „Contemporary Change in Traditional Societies”, I—III. Urbana, Illinois 1967. — Foster, George M.: „Applied Anthropology”, Boston 1969. — Mair, Lucy: „Anthropology and Social Change”, London 1939.

⁴² A szorosabban vett ökológiai vizsgálatok: Bews, J. W.: „Human Ecology”, London 1935. — White, C. L.—Renner, G. T.: „Human Geography. An Ecological Study of Society”, New York 1948. — Banks, A. L.: „Man and His Environment”, Cambridge 1950. — Quinn, J. A.: „Human Ecology”, New York 1950. Voltaképpen idevezethető a társadalomgenetika néhány jelentős összefoglalása is: Dobzhansky, Theodosius: „Genetics and the Origin of Species”, New York 1951. — La Barre, Weston: „The Human Animal”, Chicago 1954. — Dunn, Leslie C.: „Heredity and Evolution in Human Population”, Cambridge, Mass. 1959. — Tax, Sol ed.: „Evolution after Darwin”, I—III. Chicago 1960. A futurologiai aspektushoz: Seidenberg, Roderick: „Post-Historic Man”, Durham 1950. — Darwin, Charles Galton: „The Next Million Years”, New York 1953. — Brown, Harrison: „The Challenge of Man's Future”, New York 1954.

letlen, hogy amikor a most említett aspektusokból összefoglalások készültek, ezek egyszersmind a jelen társadalmáról is véleményt formáltak.⁴³

Bizonyos történeti antropológiai összegezők elválaszthatatlanok az említett szemlélettől. Nem véletlen, hogy itt is megjelenik a történetiségnek a jelenig, sőt egészen a jövőbe kivetítése. Különösen a kezdetben, a második világháború után, határozott válsághangulat is jellemezte az ilyen munkákat, ez azonban a későbbi művekben tetemesen csökkent.⁴⁴

Körülbelül ebben láthatjuk az egyetemes néprajzi jelenkutatás néhány leginkább szembeötlő sajátosságát.

Általában véve azt mondhatjuk, hogy különböző társadalomtudományok nagy hatással voltak a néprajz gondolatrendszerére és tudományközi diszciplinák alakultak ki, amelyek az emberi társadalom többszempontú vizsgálatát tették lehetővé. Az ilyen vizsgálatok egyre inkább diakrón jellegűekké váltak, és ennek során nem csupán a legkezdetek, hanem a jelenkor és bizonyos értelemben még a jövő is érdeklődésük körébe került. Jellemzi az ilyen kutatásokat végül a kultúra holisztikus értékrendszerként feltételezése (helyesíthető megoldásként), ugyanakkor viszont a kultúrák relativisztikus, izolált felfogása, ami a voltaképpeni történeti-típológiai összehasonlítást teszi szinte lehetetlenné. Természetesen mindez a jelenkutatás metodikájában is megjelenik, és azt egyrészt ígéretessé, sokszínűvé, másrészt azonban mégsem kellőképp módszeresen önállósodottá formálja.

7. Az európai néprajzi kutatások jelenvizsgálatainak az áttekintése más okból bonyolult feladat. Itt országokonként más és más a helyzet, és voltaképpen egyenként kellene számba venni az egyes kutatási központokat, iskolákat, hogy részletes beszámolót adhassunk. Ezt a feladatot nem csupán hely hiányában kell máskorra halasztani, hanem, úgy látszik, módszer-tanilag is sokfelé fordulóponton van az ilyen kutatás, és ennek következtében még korai lenne általános végkövetkeztetések levonása. Éppen ezért csupán néhány olyan irányzatra utalnánk, amelyek metodikailag is különleges figyelmet érdemelnek.

Eltekintve most néhány érdekes, de az az egész európai néprajzra kisebb hatást gyakorló jelenkutatási irányzatról (mint

amilyen a görög, az ibériai, sőt a svájci és a francia néprajz ilyen törekvései), voltaképpen a skandináv és a német iskola elgondolásait kell e helyütt megemlíteni. Ezek nagyjából egyidőben formálódtak ki, mindazáltal életútjuk is, célkitűzéseik is eltérnek egymástól.

Voltaképpen csak előzménynek tekinthető kezdemények után századunk harmadik évtizedében dolgozta ki Sigurd Erixon a maga néprajzi koncepcióját. Ezt azután tanítványai is átvették, nálunk is már a második világháború idejében közismertté vált egyik elvi tanulmánya,⁴⁵ az utóbbi két évtizedben pedig a CIAP és más vezető európai néprajzi szervezetek, orgánok révén messzire elterjedtek gondolatai, amelyek befolyásolják nemcsak a mai svéd, hanem a norvég, finn, dán, sőt a német néprajzi kutatást is. Az 1968-ban elhunyt Erixon egyik utolsó tudományos cselekedete volt az 1967-es stockholmi „jelenvizsgálati” konferencia megszervezése,⁴⁶ ahol maga fejtette ki a néprajzi jelenkutatás általa képviselt ágazatának elméletét és ennek történetét. Erixon koncepciójának sok összetevője van.⁴⁷ Egyrészt az egyetemes néprajzból köleszöszött sokat (főként az angolszász funkcionális-musból, de Redfield és mások közösségkutatásából is), és ezáltal az egyetemes néprajzhoz közelítette az európai kutatást. Ez magyarázza sajátos terminusát („európai etnológia”) is. Másrészt a szociográfiából ökonómiai és stratifikációs módszereket vett át. Foglalkozott nem-paraszti életformákkal, és már a harmincas évek elején a munkáséletmód kutatását is témaként kitűzte. Eszmétárából nem hiányzik a földrajzi és történeti szemlélet sem, ez azonban voltaképpen a „környezet” fogalmában fonódik össze, és a voltaképpeni társadalomtörténeti analízis, vagy a szó szoros értelmében vett gazdaságtörténet kívül marad érdeklődési körén. Általában közösségvizsgálattal foglalkozik, csak az olyan kulturális változásokat vonja be a kutatásba, amelyek közösségekben peregnek le.

Az utóbbi években természetesen sokban differenciálódott ez az Erixon adta

⁴³ Erixon, Sigurd: Európai etnológia; „Ethnographia”, 55 (1944), 1–17.

⁴⁴ Erixon, Sigurd ed.: „The Possibilities of Charting Modern Life”, Oxford 1969. Különösen: Erixon, Sigurd: „Ethnological Investigation of the Present”, 1–22.

⁴⁵ Fontosabb műveinek bibliográfiája: Jansson, Sam Owen: A Selected Bibliography of Sigurd Erixon's Writings on European Ethnology; „Ethnologia Europaea”, 4 (1970), 229–243. Legjelentősebb dolgozata, amely élete végén összefoglalta idevágó elképzeléseit: Erixon, Sigurd: Folklivsforhningens framväxt; „Folk-Liv”, 26–27 (1962–1963), 64–102; 28–29 (1964–1965), 7–63.

⁴³ Vö.: Mead, Margaret: „Culture and Commitment”, New York 1970. (Ehhez: Margaret Mead és az ifjúság problémái; „Ethnographia”, 82 (1971), 147–149.)

⁴⁴ Linton, Ralph: „The Science of Man in the World Crisis”, New York 1945.

program,⁴⁸ voltaképpen azonban ma az egész skandináviai néprajzi kutatás az ilyen elgondolásokból táplálkozik.

Ami a német kutatást illeti, ennek történeti összegezései⁴⁹ egyértelműen megmutatják, hogy a harmincas években különböző új áramlatok bukkantak fel, amelyek a múltra orientált néprajzt más irányba mozdították volna előre. Voltaképpen összefoglaló munkák mégsem láthatnak napvilágot, Peuckert proletariátus-néprajzának⁵⁰ csak első kötete jelent meg, és a Spamer által képviselt nézetek is első megfogalmazást nyerhettek.⁵¹ Határozottan észlelhető volt a német néprajzban a szociológia befolyása, leginkább az etnoszociológus Richard Thurnwald tevékenysége⁵² nyomán, de önálló elméletté ez sem vált. Ebben az időben csupán a népi kultúra jelenségeinek változását érzékelték egyesek, de voltaképpen hiányzott az a koncepció, amely új magyarázatot adhatott volna a jelenkori társadalmak elemzése során feltoluló problémákra. A náciizmus azután militáns módon visszatért az ósiség-koncepcióhoz,⁵³ és csupán a világháború végével folytatódhatott a jelenkutatás.

Ami a Német Demokratikus Köztársaság néprajzát illeti, itt elsősorban a múlt demokratikus hagyományainak a feltárását tűzték ki célul, és Wolfgang Steinitz programja⁵⁴ is erre vonatkozott: új elemként a munkásság történetének kutatását vették bele programjukba. Az ötvenes évek végén határozottabban történeti aspektusú lett a vizsgálat, néhány éve viszont újabb fordulatot vett, és szinte teljes egészében a kortársi történelem témáit vette át — milyen eredménnyel, egyelőre nem tudjuk, mivel művek még nem jelentek meg az új korszakból, magát a jelen felé eltolódást mégis szimptomatikus jelenségnek nevezhetjük.

A másik Németország néprajzi kutatása hatalmas méreteket öltött, és a „német néprajzi csoda” egyenesen beláthatatlan bőségben ontotta termékeit. Éppen ezért csupán bizonyos folyamatok és állomások jelzésére szorítkozhatunk, a részletes bemutatás igazán nagy teret kívánna. A zömmel régi típusú kutatások mellett egész sor új gondolat jelent meg a néprajz pályáján.

A mindig is nagy adatbőséggel dolgozó, klasszikus összefoglalások egész sorával rendelkező német néprajzi kutatásban a továbbjutás számtalan munkában kísérlődött meg. A leginkább nyomon követhető út a tübingeni iskola tevékenysége. Különböző előzmények után, amelyek a néprajz módszerét kisérelték megújítani, elsősorban a társadalomtudományok korszerű irányzataitól vettek át elgondolásokat. Mindennek összegezése Hermann Bausinger professzor nevezetes monográfiája,⁵⁵ amely napjaink technikai, térbeli, időbeli, társadalmi megváltozásának körülményei között keresi a népi kultúra formáinak a helyét. Véleménye szerint a négy tényező megváltozása köré csoportosíthatók azok a jelenségek, amelyek a hagyomány és a hagyományos kultúra átalakulásához vezetnek. Az itt még egyéni javaslatként elhangzottak az 1966 áprilisában Tübingenben „A népelet napjainkban” címmel megtartott konferencián⁵⁶ már tematikus és metodikus bontásban jelentek meg. Időközben a „Volksleben” sorozat mintegy harminc kötete és a „Zeitschrift für Volkskunde” számos tanulmánya népszerűsítette a jelenkutatás számos alapfogdolatát, amelyek voltaképpen a német néprajzi kutatás legtöbb területére behatoltak már, és hajdani ellenzők műveiben is egyre inkább nyomon kísérhetők. Mégis heves összeütközésre került sor 1969-ben, a detmoldi német néprajzi kongresszuson, ahol a fiatalabb nemzedék (befolyásolva az 1968-as diákmozgalmaktól is) megkísérelte azt, hogy e tudományos fejlődést továbbfolytassa és radikális társadalomelméleti következményeket is vonjon le mindebből. Az időközben megjelent⁵⁷ előadások és vitakivonatokat fényében igen bonyolult a helyzet, amelyet néhány szóban nehéz összefoglalni. Azt mondhatjuk, hogy a néprajzi kutatás súlypontjának a jelenre áthelyezése teljes érvényűvé vált, egyszersmind minden eddigéni súlyosabb kritika illette

⁴⁸ Erről általában: Berg, Gösta, etc. red.: „Schwedische Volkskunde”, Uppsala 1961. — Erixoniana I—II.; „Ethnologia Europaea”, 2—3 (1968—1969); 4 (1970). Életművének magyar értékelése: Gunda Béla: Erixon Sigurd 1888—1968, „Ethnographia”, 80 (1969), 329—331.

⁴⁹ A német kutatás újabb történetéről tudománytörténeti áttekintést is ad: Bach, Adolf: „Deutsche Volkskunde”, (3. Ausgabe) Heidelberg 1960. — Weber-Kellermann, Ingeborg: „Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften”, Stuttgart 1969.

⁵⁰ Peuckert, Will-Erich: „Volkskunde des Proletariats” I., Frankfurt am Main 1931.

⁵¹ Spamer, Adolf: „Die Volkskunde als Wissenschaft”, Stuttgart 1933.

⁵² Thurnwald, Richard: „Die menschliche Gesellschaft” I—V., Berlin—Leipzig 1931—1935. — Magyarul: Thurnwald, Richard: Az általános néprajz problémái; „Ethnographia”, 52 (1941), 5—9.

⁵³ Erről tájékoztat: Emmerich, Wolfgang: „Germanistische Volkstumsideologie”, Tübingen 1968.

⁵⁴ Steinitz, Wolfgang: „Die volkskundliche Arbeit in der DDR.” Berlin 1955.

⁵⁵ Bausinger, Hermann: „Volkskultur in der technischen Welt”, Stuttgart 1961.

⁵⁶ „Populus revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart”, Tübingen 1966.

⁵⁷ Kramer, Dieter: Wem nützt Volkskunde? „Zeitschrift für Volkskunde”, 66 (1970), 1—59. (vitával) — „Abschied vom Volksleben”, Tübingen 1970.

a „hagyomány” és az „ősiség” koncepcióit. Metodikailag a társadalomtudományok közvetlenül cselekvő, ható válfajához kívánták kapcsolni a néprajztudományt (és ez nem azt jelenti, amit egy-némely kommentátor állított, hogy a néprajzi kutatást a szociológiával kívánták volna felcserélni, sokkal inkább azt, hogy a néprajz közvetlen társadalmi felelősségét hangsúlyozták, és témáit a jelen leg-égetőbb kérdéseire szerették volna koncentrálni), és ehhez az eszmei háttérrel egyértelműen a marxizmustól, legkivált a neofrankfurti iskola értelmezéseitől remélték. Meglepő volt e kritikában az elméleti koncepció következetessége, és az a körülmény, hogy napjaink társadalmának kutatását reális keretek közé kívánták helyezni. Ugyanakkor a bírálókat szokatlanul élesen bizonytalt, annál is inkább, mivel minden más áramlatnál hevesebben kritizálták a korábbi, véleményük szerint következetlen, hamis, tévútra vezető „jelennéprajzi” vizsgálókat is. A detmoldi konferencia pora elült, a felvetett kérdések elméleti vitája csak most kezdődött meg, és úgy látszik, érdeemben kevés ellenérvet lehet felhozni az új javaslatok ellen. Az viszont nyilvánvaló, hogy az ilyen következetességű jelenkutatás csupán egyik aspektusát adhatja a néprajzi vizsgálatoknak, és emellett a történeti és más módszerek ugyanúgy megmaradhatnak.

Ebben az összefüggésben különös jelentőséggel bír, hogy éppen legújabbban merült fel a német kutatásban a néprajz és az egyetemes néprajz (a „kultúraantropológia”) összevegyítésének ötlete.⁵⁸ Noha ez a gondolat már Mühlmann⁵⁹ munkáiban is testet öltött, és időközben másutt is felbukkant, most újult erővel tért vissza. Formailag a német néprajz újraelnevezésének az igényét említették, de az a tény, hogy új névként az „európai etnológia” és a „kultúraantropológia” hangozott el, mutatja, hogy itt is a néprajzi módszertan kiszélesítése, egytemesebbé változtatása volt az igazi szándék.

8. Ami a szocialista országok jelennéprajzi kutatásainak összegezését illeti, a legfőbb keretek azonosak, és ezeket a magyar példa is jól reprezentálja. Azonban mégis számottevőek a különbségek az egyes országokon belül kialakult koncepciók között.

⁵⁸ Zur Standort-Diskussion; „Zeitschrift für Volkskunde”, 67 (1971): Lutz, Gerhard: „Volkskunde und Kulturanthropologie” 1–13; Greverus, Ina-Maria: „Kulturanthropologie und Kulturrethologie” 13–26; Jeggle, Utz: „Beharrung oder Wandel?” 26–37.

⁵⁹ Mühlmann, Wilhelm Emil: „Homo Creator”, Bonn 1962. — Mühlmann, Wilhelm Emil–Müller, Ernst W.: „Kulturanthropologie”, Bonn 1966.

A Szovjetunióban világméreteken folyik a néprajzi kutatás, ugyanakkor a szociológia csupán a legújabbban nyert ismét polgárjogot. Kiváló viszont az etnodemográfia, és legújabbban a technikai civilizáció kutatása, valamint az etno-szemiotika. A román néprajzi kutatást ilyen értelemben a strukturalizmus néhány ágazata, valamint a modern tömegpszichológia befolyásolta. Mint ismert, erős a román szociológiai és pszichológiai iskolák⁶⁰ hagyománya is. A lengyel kutatókat nagy tradicionális anyagfeltárásukon kívül kiváló kultúraelméletük⁶¹ és a tömegkultúra vizsgálatában elért eredményeik⁶² segítik. Ilyen értelemben a kelet-európai országok közül a leghamarabb Lengyelországban dolgozták ki a tömegkultúra vizsgálatának a módszertanát.

Amint nálunk is, a néprajztudomány elméleti vitái minden szocialista országban a jelenkutatás új formáit előlegezik. Általában a kultúra, életmód, nemzeti örökség kategóriáinak a vitáiban egyre inkább a recens szempontok kerülnek elő. Legújabbban szinte mindenütt megkezdődött napjaink tudományos-technikai-társadalmi forradalmának tudományközi kutatása, amelyből a néprajzi vizsgálatok sem hiányoznak. Mindez további biztatást ad abban a vonatkozásban, hogy a néprajztudományban idestova elég régen megindult, célhoz azonban mindmáig sem ért modernizáló törekvések a jövőben hatékonyabbnak bizonyuljanak.

Szemlélnk legvégső tanulságaként pedig azt állapíthatjuk meg, hogy noha egyes tudományok (jelen esetben a néprajz) tematikus és módszerbeli modernizálására is szükség van, a jelenkutatás problémái mégsem oldhatók meg izolált tudományok zegzugos evolúciójával. A jelenkutatás olyan tudományközi probléma, amelyet csak önálló kérdésként felvetve lehet tudományos érvénnyel megoldani.

Ebben a kérdéskörben ma még az is homályos (sokszor), milyen rendező kategóriák (tömegkultúra, tömegkommunikáció, kulturális forradalom, technikai forradalom, a szocializmus, illetve kommunizmus társadalmi formációja, világcivilizáció stb.) milyen értelemben és összefüggésben használhatók. Mivel a fentiekben csak a néprajzi kutatások szemléjéről volt szó, nem is kell állást foglalnunk a vitákban. Azt meg kell mégis jegyeznünk, hogy elméleti általánosítások szintjén keveset

⁶⁰ Herseni, Traian ed.: „Psihosociologia culturii de masă”, Bucureşti 1968.

⁶¹ Żółkiewski, Stefan: „O kulturze Polski ludowej”, Warszawa 1964.

⁶² Kłoskowska, Antonina: „Tömegkultúra”, Budapest 1971 (az eredeti könyv 1964-ben jelent meg).

adott eddig a néprajzi kutatás e kérdés eldöntéséhez. Azonban a közösségek és a tradíció átalakulásának aránylag gondosnak nevezhető tanulmányozásával, valamint a kultúra, nép és civilizáció, életmód kutatásának elvi kidolgozásával mindenképpen értékes, néhány esetben pedig egyenesen nélkülözhetetlen anyagot szol-

gáltatott az ilyen vizsgálatokhoz. Az is biztató jelenség, hogy egyre nagyobb és egyre módszeresebb az érdeklődés napjaink néprajzi kutatása iránt, és az a felismerés is egyre gyakrabban hallható, hogy itt nem csupán a néprajz modernizálására, hanem egy összefüggő, tudományközi jelenkutatásra lenne szükség.

AZ EMBERI TUDÁS MIBENLÉTÉRŐL ÉS TERJEDELMÉRŐL*

ALTRICHTER FERENC

Mi sem egyszerűbb, mi sem minden-napibb és mi sem gyakoribb a világban, mint az, hogy bizonyos dolgokról ismereteket szerzünk, hogy bizonyos esetekben tudjuk, hogy valami így és így van és nem másként. Az emberi megismerés, az emberi tudás valami olyasféle dolog, amellyel nap mint nap szembetalálkozhatunk, s nemcsak embertársainknál fedezhetjük fel, hanem saját magunknál is. Mégis, úgy tűnik, hogyha tudni szeretnénk azt, hogy mi is ez az életünkben oly gyakori dolog, mi is tehát az emberi tudás, akkor az egyik legbonyolultabb, legszerteágazóbb kérdésbe gabalyodunk bele. Bár mindannyian több-kevesebb határozottsággal és sikerrel el tudjuk különíteni azokat az életünket át- meg átszövő eseteket, amelyekben tudunk valamit, azoktól az esetektől, amikor a dolgot nem tudjuk, hanem csak hisszük, vagy nem tudjuk és még csak nem is hisszük, de — talán — egyikünk sem tudja megmondani, hogy miben is áll ez a tudás, milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy tudásról beszélhesünk. Az emberi tudás tehát az egyik vonatkozásban a legkézenfekvőbb, a leg-egyszerűbb, a másik vonatkozásban pedig a legbonyolultabb, a leginkább magyarázatot és megvilágítást igénylő dolog.

Nem véletlen az, hogy a filozófia történetében és általában a filozófiai gondolkodásban oly nagy súlyt kaptak és kap-

nak az emberi megismerés mibenlétének és terjedelmének, az emberi tudás természetének és határainak problémái. Amikor például Szókratész a „Theaitetosz”-ban arról panaszkodik, hogy bár szeretné, de nem képes felfogni, hogy mi is a tudás, akkor minden bizonnyal a megismerés, a tudás mibenlétének, másszóval természetének problémáját veti fel. És amikor Theaitetosz ezt a kérdést úgy akarja megválaszolni, hogy felsorol néhány dolgot, amit vitán felül tudunk, vagy tudhatunk, vagy x vagy y vagy z tud — azaz a tudás mibenlétének kérdését a tudás terjedelmének felsorolásával próbálja dőlőre vinni —, akkor Szókratész megfeddi és korholja őt amiatt, hogy összekevert két kérdést. Szemére veti azt, hogy összekeverte a „Mi a tudás?” kérdést azzal, hogy mi az, amit vagy amiket tudhatunk. S intőn figyelmezteti Theaitetoszt arra, hogy a második kérdésre adott válasz előfeltételezi, hogy az első kérdésre már korrekten válaszolt.

Akár igaza volt Szókratésznek a két kérdés viszonyára vonatkozóan, akár nem, az biztos, hogy a dialógus szereplői az ismeretelmélet centrális jelentőségű kérdéseit vetik fel. S legalább ennyire biztos az is — vagy ha nem, akkor a Platon utáni ismeretelméletek olvasása során megbizonyosodhatunk arról is —, hogy a filozófia, az adott esetben az ismeretelmélet történetének minden szakaszán — természetesen egy csomó változtatásnak alávetve, finomabb felbontásban, sőt újabb, de rokon jellegű problémákkal megspékelve — e kérdés nyomunkkövethető. Úgy tűnik, hogy ez alól nem képeznek kivételt a modern ismeretelméletek sem.

Roderick M. Chisholm „Ismeretelmélet”-éről márcsak azért is érdemes megemlékeznünk, mert Chisholm tudatosan vállalja az ismeretelmélet történetéhez való kapcsolódást. Elismeri, nélkülözhetetlennek és szükségesnek tartja, hogy az ismeretelméleti problémák modern tárgyalása visszanyúljon a történeti előz-

* R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J. A könyv az E. és H. Beardsley által szerkesztett *Prentice-Hall Foundations of Philosophy Series* egyik köteteként látott napvilágot 1966-ban. A sorozat egyébként, kis monográfiák formájában, a filozófia különböző területeinek főbb problémáit és az adott kötet szerzőjének megoldási javaslatait mutatja be. A sorozatban ez idáig 15 kötet jelent meg. — E. M. Chisholm a *Brown University* professzora, *Perceiving: A Philosophical Study* c. könyve (Cornell Univ. Press, Ithaca, New York) 1957-ben jelent meg. H. Feigl, W. Frankena-val, J. Passmore-val és M. Thompsonnal együtt társszerzője a *Philosophy* c. monográfiának (Prentice-Hall, Inc. 1967.), szerkesztője a *Realism and the Background of Phenomenology* c. kötetnek (Allen and Unwin, London, 1960.), ezenkívül számos tanulmányt publikált, elsősorban ismeretelméleti kérdésekről, különböző filozófiai folyóiratokban.

ményekhez, felhasználja, kritizálja vagy elfogadja a múlt nagy filozófusainak ismeretelméleti megállapításait, észrevételeit.

De Chisholm nemcsak ennyiben kapcsolódik az ismeretelmélet történetéhez. Ennél sokkal jelentősebb és többetmondó az, hogy problémáit is a tradicionális ismeretelméletek fényében — és természetesen árnyékában — veti fel. Könyve — amely hét fejezetben tárgyalja az általa legfontosabbnak ítélt problémákat — rögtön azzal a köteles tiszteletet keltő és filozófiatörténeti helyet biztosító vállalkozással kezdődik, hogy definitív és korrekt választ adjon az emberi tudás természetére vonatkozó kérdésre, arra a kérdésre tehát, amelyet a „Theaitetosz” Szókratésze vett fel a legkiélezettebb formában.

Az emberi tudásnak nagyon sok és nagyon sokféle esete van, de Chisholm, csatlakozva a filozófiatörténeti tradícióhoz, feltételezi, hogy a sok különböző esetben van valami közös, ami feljogosít minket arra, ami lehetővé teszi számunkra azt, hogy mindezen eseteket az emberi tudás fogalma alá soroljuk be. Ha ezt a „közös jegyet” sikerül megtalálnunk, akkor sikerül megválaszolnunk azt a kérdést is, hogy mi a tudás. Viszont még ha fel is tételezzük, hogy van ilyen közös valami — s vegyük észre, hogy ez nem triviális, magától értetődő feltételezés —, akkor sem tűnik túl könnyű feladatnak ennek a megtalálása, leírása. De ha egyszer már sikerült megtalálnunk ezt a valamit, akkor joggal dicsekedhetünk azzal, hogy birtokában vagyunk a tudás szükséges és elégséges feltételének, illetve feltételeinek, hiszen a „Mi a tudás?” kérdés felvetésekor végül is az emberi tudás szükséges és elégséges feltételei után nyomozunk.

Nos, ha valaki tudja, hogy valami így és így van, nem pedig másként, ha pl. tudom, hogy most odakinn esik az eső, vagy tudom, hogy a tollamban nincs tinta, röviden, ha tudom, hogy *p*, akkor inkonzisztens eredményt kapnánk, ha hozzátennénk ehhez azt, hogy: de *nem-p*. Mindannyian könnyen észrevehetjük és könnyen beláthatjuk, hogy inkonzisztens lenne azt állítanunk, hogy tudom, hogy a tollamban nincs tinta, de a tollamban van tinta. A „tudom, hogy *p* és *nem-p*” tehát összeegyeztethetetlen, s ezzel máris a „tudom, hogy *p*” — másszóval az emberi tudás — egyik szükséges feltételét a *p* igazságában jelölhetjük ki. De ez még nem minden. Tradicionálisan ugyanis feltételezték az episztemológusok, hogyha valaki tudja, hogy *p*, akkor a *p* igazsága mellé még hozzájárul az is, hogy az illető hiszi, hogy *p*. Úgy tűnhet, hogy mindkét

feltétel szükséges az emberi tudáshoz, de vajon elégséges-e ez a két feltétel? Lehet-e az, hogy a tudás semmi más ne legyen, mint igaz hit, igaz vélemény? Nehéz lenne elhinnünk, hogy ez így van. S töredelmesen bevallhatjuk, hogy nem tudjuk elhessegetni magunktól azt a gondolatot, miszerint a tudás valami többet jelent az egyszerű vélekedésnél, még akkor is többet jelent, ha a vélemény történetesen igaz.¹ Ha tehát meg tudjuk találni ezt a harmadik feltételt — ami fellelhető a tudás esetében, de amit az igaz vélemény nélkülözni kényszerül —, akkor talán megválaszoltnak tekinthetjük az emberi tudás mibenlétét firtató kérdést.

Chisholm mielőtt leszögeznél, hogy véleménye szerint mi ez a harmadik feltétel, kritikailag sorra vesz néhány erre a feltételre, vagy általában a tudás fogalmára vonatkozó rivális elképzelést. Egyesek szerint ugyanis a harmadik feltétel a *p* mellett szóló adekvát evidencia létét követeli meg, mások szerint *p* valószínűsége, megint mások szerint *p* megfigyelési állítás volta az, ami az igaz véleményt valódi tudássá formálja át. Chisholm nézete szerint ezek a kísérletek egytől egyig cirkulárisak teszik a javasolt válaszokat, s ezért elfogadhatatlanok. A szerző részletesen foglalkozik azokkal a kísérletekkel is, amelyek a tudás fogalmát lényegében etikai fogalomként igyekeznek bemutatni, majd hosszasan és szintén kritikailag elidőzik a „Theaitetosz” problémájának egyik legeredetibb, J. L. Austintól származó megoldási javaslata mellett, amely szerint a „tudom, hogy *p*” az ún. performációk egyik esete. Chisholm Austin álláspontját ugyancsak elfogadhatatlannak tartja, s kritikai ellenérveinek és ellenvéleményének felsorakoztatása után rátér saját véleménye kifejtésére. Abból indul ki, hogy a tudás fogalma az episztemikus fogalmak, az állítások episztemikus értékelését, fel- és megbecsülését kifejező fogalmak családjának egyik oszlopos tagja. A család a tudáson kívül olyan fogalmakat tartalmaz, mint pl. ésszerű, ésszerűbb, elfogadható, elfogadhatatlan, indokolatlan, indifferens stb., stb. Ezek a fogalmak természetesen összefüggnek egymással is és a tudás fogalmával is. Pl. episztemikusan indifferens egy állítás akkor, ha mind az állítás, mind pedig tagadása elfogadható. Van a családnak egy tagja, amelynek segítségével Chisholm megfogalmazza a tudás har-

¹ Ezt egyébként már Platón is észrevette, hiszen a „Theaitetosz”-ban Szókratész igen élesen kimutatta, hogy Theaitetosz filozófiai botorkálási során — nevezetesen akkor, amikor Szókratész kérdésére válaszként másodszori nekifutásra feltételezi, hogy a tudás nem más, mint igaz vélemény — tévútra jutott

madik feltételét, s ez az episztemikus fogalom az *evidens* fogalma, amelyet a többi fogalom alapján a következőképpen definiál: akkor mondjuk, hogy egy *p* állítás evidens egy *S* személy számára, ha: (1) *p* ésszerű *S* számára és (2) nincs olyan *q* állítás, hogy *S*-nek ésszerűbb lenne elhinni *q*-t, mint *p*-t. Ha ehhez hozzávesszük azt, hogy akkor ésszerű egy állítás, ha ésszerűbb elhinni, mint visszautasítani, akkor látjuk, hogy az episztemikus családnak elég jól nyomonkövethető logikai genealógiája van, látjuk tehát, hogy az evidens fogalma az ésszerű és az ésszerűbb fogalmaktól függ, amíg maga az „ésszerű” fogalma az „ésszerűbb” relációval világítható meg. Ezek után a „tudom, hogy *p*” harmadik feltételét Chisholm abban jelöli ki, hogy a *p* állításnak evidensnek kell lennie az *S* személy számára. Összefoglalva, az emberi tudás tehát nem más, mint *evidens igaz vélemény*.²

De hogyan, miként tudjuk eldönteni, igazolni azt, hogy egy állítás ésszerű és emellett még ésszerűbb is, mint egy másik, hogyan igazolható tehát az, hogy egy állítás evidens? Nyilvánvaló, hogy ez a kérdés a szókratészi kérdés egyik korolláriumra, s mindaddig, amíg erre a korolláriumra nem kapunk választ, nem tekinthetjük megválaszoltnak a szókratészi „főkérdést” sem. Chisholm ezt világosan látja és azt is világosan látja, hogy *p* evidens volta úgy igazolható, úgy dönthető el, hogy visszautalunk egy ugyancsak evidens *q* állításra és egy szabályra (Chisholm azt *evidencia szabálynak* nevezi), amely leszögezi, hogy ha *q* evidens, akkor *p* is az. Nos, ha ez a más evidens állításokra történő visszautalás sohasem érne véget, akkor az emberi tudás logikailag lenne lehetetlen, s mindannyiszor, amikor úgy véljük, sziklaszilárdan tudunk valamit — a *regressus ad infinitum*-ot jelentő visszautalás miatt —, a tudás végül is mindig kisiklana a kezeink közül. Ez a probléma az alapok, a fundamentum doktrínájához vezet minket, amely szerint az igazolás folyamatának természetes végállomásai vannak, s ezek valahogyan kijelölhetők, megadhatók. Chisholm szerint az igazolási folyamat természetes végállomásainak csak azok az állítások tekinthetők, amelyeknek evidens voltát maga az a tény igazolja, amelyet az állítás leszögez. De vannak-e valójában is ilyen állí-

tások, kijelölhetők-e ezek egyáltalán, nem olyan-e ez a feltétel, hogy egyetlen állítás sem tud neki eleget tenni? Chisholm megpróbálja kimutatni, hogy ilyen állítások vannak, s a részletes kifejtésben az „ismeretelmélet” szerzője Leibniz bizonyos megállapításaira támaszkodik. Leibniz úgy gondolta, hogy az „elsődleges a *posteriori* igazságokat” saját létünk és saját gondolataink közvetlen tudatossága szolgálta. S ennek minden bizonnyal paradigma-esete a gondolkodás. Ha pl. Karthágóra gondolunk, akkor mi igazolhatja azt, hogy evidensnek tekinthetjük azt, hogy Karthágóra gondolunk? Semmi más, válaszol Chisholm, mint az a tény, hogy ténylegesen Karthágóra gondolunk. Úgy tűnhet, hogy ez kielégíti az előbb említett feltételt, s ezért valamiféle igazolási folyamat végpontjaként szolgálhat, azaz, bizonyos más állítás evidenciájaként funkcionálhat. Chisholm azonban továbblép a Leibniz által megkezdett úton, és meg akarja mutatni, hogy ezen felül még milyen más állítások teljesítik ezt a feltételt. Észlelési állítások nem teljesíthetők, szögezi le, viszont az „úgy tűnik...”, „úgy látszik...” stb. állítások már lehetnek természetes végállomásai egy igazolási folyamatnak. Ezenkívül ilyen állítások lehetnek még azok is, amelyek azt mondják ki, hogy valamit így és így hiszünk, vélünk, valamint remélünk stb. — egy szóval, egy bizonyos értelemben vett pszichikus állítások. A „pszichikus”-nak ez az az értelme, ahol Chisholm, ha akarná, se tudná letagadni, hogy milyen mély filozófiai és filozófiatörténeti rokonságban van Husserl gondolatvilágával.

S ismeretelméletének ez a „végállomásra” vonatkozó része az, ahol jogos kételyek ébredhetnek bennünk a mondotak igazságát illetően, s ahol kételyeinket már nem is tudjuk elhallgatni. Nem tűnik realiztikusnak vagy elfogadhatónak az igazolási folyamat végállomásainak ilyenféle kijelölése. Sőt, úgy tűnik, mintha Chisholm nem is venné teljesen komolyan fontolóra azokat a megítélésem szerint, igen jól megalapozott és részletező ellenvetéseket, amelyek az efféle vállalkozások lehetetlenségét demonstrálják. Gondolok itt elsősorban Ryle és Austin ellenvetéseire.³

² Érdemes megjegyezni, hogy E. Gettier igen szellemes módon megkérdőjelezte az összes ilyen típusú definíció adekvátságát. Vö. E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, Analysis, Vol. 23 (1963), 121–123. Gettier szerint az említett típusú három feltétel, amely egyébként sok más szerzőnél is megtalálható, nem tekinthető a udás elégséges feltételének. Tanulmánya messzgyűrűző s mind ez ideig bűfeje zetlen vitát kavart.

³ G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1949. 199. és köv. — J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Univ. Press, Oxford 1962. Ryle és Austin érvelését — részleteikben — itt nem idézhetjük. Mindkettőjük — a részletek és a kifejtés tekintetében jócskán különböző — érvelése az alapok ilyesfajta kijelölésének abszurditását bizonyítja. Austin azonban még tovább is megy, és a megismerés fundamentumának keresését magát is logikailag elhibáztattnak, az emberi megismerésre vonatkozó elfuserált koncepciók szkolasztikus következményé-

Az igazolási folyamat lezárulásainak bármiféle kijelölésével kapcsolatban első kérdésként természetesen az merül fel, hogy vajon kimutatható-e, hogy az igazolási folyamat ténylegesen ezeknél az állításoknál fejeződik be. A szókratészi „főkérdés” említett korolláriumának második részét elemezve Chisholm is részletesen tárgyalja ezt a problémát, azt tehát, hogy az igazolási végpontok miként kapcsolódnak össze az egyéb állításokkal. A kétféle állítás közötti kapcsolat, viszony nem lehet deduktív, s ugyanennyire nem lehet induktív sem. Viszont az vitathatatlan, hogy bizonyos szabályok összekötik a kétféle állítást, bizonyos episztemológiaiilag másodlagos állítások bizonyos elsődleges állításokhoz kapcsolódnak — Chisholm szavaival —, a közvetve evidens állítások valamilyen szabályok szerint illeszkednek hozzá a közvetlenül evidens állításokhoz. Ezeket a szabályokat nevezi a szerző *evidencia szabályoknak*, s könyvének harmadik fejezetét e szabályok lefektetésének szenteli. Nincs azonban szándékomban elidőzni e szabályoknál, mivel ha kéteyleim voltak az igazolás végpontjainak Chisholm-féle kijelölésével kapcsolatban, akkor kéteyleim minimum átöröklődnek azokra a részekre is, amelyekben a szerző az igazolás végpontjait és a közvetve evidens állításokat összekötő szabályokat elemzi.

Idáig is láthatjuk már, hogy az emberi tudás mibenlétét feszegető kérdés — a probléma bonyolultságából következően — számos részkérdésre bomlik fel, ill. számos részkérdést implicál. Nem áll jobban a szénánk akkor sem, amikor az emberi tudás terjedelme iránt érdeklődünk, mászóval akkor sem, amikor az iránt érdeklődünk, hogy mit vagy miket tudhatunk, mit vagy miket nem tudhatunk. Észre kell azonban vennünk, mint ahogy a platóni dialógusban Szókratész is felismerte már, hogy tudásunk természete és terjedelme szorosan összekapcsolódik; sőt talán olyannyira összefonódnak, hogy jogsulatlanunk, önkényesnek tűnhet minden szétválasztásuk. Ha pl. dűlőre akarjuk vinni azt a kérdést, hogy egy bizonyos esetben tudunk-e valamit vagy sem, akkor minden bizonytalansággal valamiféle kritériumot kell alkalmaznunk, pl. meg kell néznünk, hogy teljesülnek-e az emberi tudás feltételei. Viszont a tudás feltételeit csak úgy tudjuk rögzíteni, ha megnezzük azo-

kat az eseteket, amelyekben ezt vagy azt határozottan tudjuk, vagy ugyanilyen határozottan nem tudjuk. Nem lehetetlen tehát, hogy kiderüljön, a két kérdés valójában csak egy kérdésnek a két oldala.

De talán azt a kérdést, hogy mi az, amit tudhatunk, és mi az, amit nem, annál egy kicsit szélesebben kell értenünk, mint hogy ezt vagy azt ténylegesen tudjuk-e vagy sem. A kérdés értelmét megint csak filozófiatörténetileg tudjuk a legjobban megközelíteni. Számos filozófus számtalanszor felélelte ugyanis, hogy *bizonyos típusú dolgok* nem lehetnek megismerésünk, tudásunk tárgyai. Pl. sokan feltételezték, hogy a külvilág tárgyai nem ismerhetők meg, vagy hogy mások énje nem lehet tudásunk tárgya, vagy hogy a múltól lényegében semmit sem tudhatunk stb., stb. Ezek az álláspontok természetesen azt jelentik, hogy a „tudom, hogy p”-be nem helyettesíthetők be bizonyos típusú állítások.

A „Mit tudhatunk?” kérdésre, azaz tudásunk terjedelmére vonatkozó kérdésre, Chisholm szerint csak úgy lehet válaszolni, s a szkepticizmus különböző válfajait csak úgy lehet megcáfolni, ha azokat a konkrét ellenvetéseket, érveket, problémákat vesszük bonckés alá, amelyekkel bizonyos filozófusok igazolni szeretnék azt, hogy bizonyos típusú dolgokat nem tudhatunk. Chisholm, elsősorban a lehetséges álláspontok, érvek stb. sokféleségének illusztrálására végigfut néhány típusú dolgon, amelyről — mint ezt oly sok filozófus oly magabiztosan hangoztatta — semmiféle tudásunk nem lehet. Részletesen elemzett példáit Chisholm a jó és rossz megismerhetőségével kezdi, a külvilág tárgyainak megismerhetőségével folytatja, majd a mások énjével kapcsolatos problémákat veszi fontolóra stb. Az „Ismeretelmélet” szerzője külön fejezetet (5. fejezet) szentel az ún. észigazságok kérdésének. Az észigazságokkal kapcsolatos problémák közül is elsősorban azt nézi meg Chisholm, hogy lehetnek-e ezek az emberi tudás tárgyai, mert az emberi tudás terjedelmére vonatkozó kérdés mindaddig nem tekinthető megválaszoltnak, amíg az episztemológus valamilyen álláspontot nem jut az észigazságokkal kapcsolatban is. Természetesen a filozófia történetében szép számmal akadnak olyanok, akik azt állították, hogy az emberi tudás valódi tárgyait, mintegy paradigma-eseteit az észigazságok szolgáltatják. S ugyancsak szép számmal akadnak filozófusok, akik szerint éppenséggel az észigazságok nem lehet-

nek tekintti. Érvelésére itt megintcsak nem lehet érdemben kitérni, ehelyett inkább csak utalni szeretnék azokra a heves szenvedélyektől sem mentes vitákra, amelyek az álláspontja felkavart. Vö. T. K. Penn (szerk.), *A Symposium on Austin*, Routledge and Kegan Paul, London 1970.

nek tárgyai a tudásnak, s a tudás valódi tárgyait, mintegy paradigma-eseteit a ténygazságok házatáján kell keresnünk. Chisholm az észgazságokat Leibnizre támaszkodva interpretálja, értelmezi, azaz tények, tárgyak, tulajdonságok összefüggéseiként — már-már hajlamosak vagyunk kimondani azt a pejoratív szót, hogy metafizikailag — fogja fel őket, majd megállapítja, hogy ezek is lehetnek tudásunk tárgyai. Az emberi tudás terjedelmét fűrkésző kérdésre adott válaszát Chisholm egy rövid, szellemes, de itt nem részletezhető okok miatt általam nem meggyőzőnek tartott, a szintetikus a priori tudás lehetőségét és valóságát illető eszmefuttatással fejezi be.

Miután Chisholm befejezte az emberi tudás mibenlétére és terjedelmére vonatkozó fejtegetéseit és koncepcióját, a könyv két utolsó fejezetében a látszat, ill. az igazság problémáival foglalkozik. Mivel ebben az ismertetésben Chisholm-nak csak az említett szókratészi kérdésekre adott válaszát volt szándékomban bemutatni, e két utolsó fejezetről nem szólok.

Azt hiszem, hogy Chisholm könyvét mindenkinek el kell olvasnia, aki az ismeretelmélet iránt érdeklődik. S ezt az „imperativust” két dologgal lehet megindo-

kolni: az egyik, amit már említettem és ami oly ritka a „modern” ismeretelméletekben, az, hogy a szerző tudatosan visszanyúl az ismeretelmélet történetéhez, megpróbál — hol helyeslőleg, hol kritikailag — viszonyulni e filozófiai diszciplína múltjához. A könyv második nagy érdeme, és imperativusom második indoka az, hogy Chisholm ritka világossággal tárgyalja a tradicionális ismeretelméleti problémákat, ahogy ezek szervesen és logikusan kinőnek a két szókratészi kérdésből. Megmutatja ezek egymáshoz és a többi „nagy” hagyományos episztemológiai problémához való viszonyát — egyszerűen, megpróbálja az ismeretelméleti kérdéseket logikailag ráncbaszedni, ami, úgy tűnik, önmagában is jelentős vállalkozás. Viszont, amint már ezt is említettem, Chisholm számos pozitív megállapítását igencsak vitathatónak és vitatandónak tartom. De a szerző pozitív megállapításainak vitatható és vitatandó volta egyáltalán nem használható fel egy, a fentivel ellentétes értelmű imperativus megindokolásaként. Épp ellenkezőleg, azt hiszem, hogy ez, ha nem is egy teljesen ép és egészséges, de — minimum és maximum — egy félig rokkant indokot szolgáltat a fenti imperativus mellett.

A VILÁG MEGISMERHETŐSÉGÉRŐL*

HÁRSING LÁSZLÓ

A bennünket környező világ megismerhetőségének a kérdése egyike a filozófia legnagyobb problémáinak. Olyan probléma ez, amellyel szembenéztek már az ókor gondolkodói is, és az újkori filozófia nem kisebb elméi vívták vele gondolati csatákat, mint Descartes, Hume, Kant és Hegel. A marxizmus klasszikusai, főleg Engels és Lenin is felvetették ezt a problémát. Meggyőző érvek felsorakoztatásával pozitív választ adtak a világ megismerhetősége kérdésére és egyúttal cáfolták a megismerés lehetőségét elutasító korábbi és korukbeli nézeteket. Mint az igazán nagy filozófiai problémák általában, a világ megismerhetőségének kérdése sem válaszolható meg véglegesen, egyszer s mindenkorra elintézett módon, hanem a megismerés fejlődésének minden minőségileg magasabb szintjén újrafogalmazódik, újbóli végiggondolást és megoldást sürget.

* Földesi Tamás: „A „megismerhetőség” modern problémái”, Kossuth Könyvkiadó 1971.

Napjainkban, a tudományos-technika-forradalom korában, tudásunk a környező világról robbanásszerűen növekszik, de megnövekedett tudásunk birtokában elődeinknél világosabban látjuk ismereteink hézagosságát is. Ezért ismét fel kell vetnünk a nagy kérdést: hol tartunk a világ megismerésében? E kérdés sokoldalú és modern megközelítésű diszkusszióját nyújtja Földesi Tamás monográfiája.

A munka elég terjedelmes „Bevezetés”-t tartalmaz, amelyben a szerző felvázolja a probléma fejlődéstörténetét, újrafogalmazásának szükségességét. Kimutatja, hogy napjainkban is megtalálhatók bőségesen azok az ismeretelméleti és társadalmi források, amelyek a megismerhetőség problémájának újrafogalmazására készítik a szaktudományok képviselőit éppúgy, mint a filozófusokat. Szól a munkában alkalmazott módszertani újításáról is: nem kisebb feladatra vállalkozik, mint a szóban forgó probléma szintaktikai és szemantikai analizésére.

A bevezetésnek fontos feladata, hogy

a tárgyalásra kerülő probléma időszerűségét és realitását kimutassa. A szerző meggyőzően és gyakran szellemesen érvel témájának időszerűsége és a vizsgált probléma újrafogalmazásának szükségessége mellett. Úgy véljük, mégis hiányosan indul ez a vizsgálat. Ezt a hiányosságot a következőkben látjuk: (1) Nem helyezi el a vizsgált problémát kielégítően a marxista ismeretelmélet kérdései között. Helyes lett volna, ha kapcsolja az igazság, a bizonyítottság problémájához, hiszen e kérdések bizonyos prioritást élveznek a megismerhetőséggel szemben. (2) Nem vizsgálja meg az ismeretelmélet prekantiánus hagyományának, a kanti kritikai kérdésfelvetésnek, az ismeretelméletet az ontológiában és logikában feloldó hegeli filozófiának valamint a fiatal Marx ismeretelméleti nézeteinek viszonyát. Nem arról van szó, hogy csak erre a mozzanatra koncentráljunk, mint napjainkban gyakran szokásos, de ennek a területnek negligálása hiányossága a könyvnek.

Az I. fejezet „A „megismerhetőség”-predikátum elvi problémái” címet viseli. A szerző a „megismerhetőség”-et szemmel láthatóan kétváltozós predikátumként értelmezi, amelynek a „világ” és az „ember” az argumentumai. Mielőtt azonban ezt a kifejezeten logikai megközelítést alkalmazná, felvázolja a megismerés folyamatát a köznapis és tudományos megismerésben. Ez az elemzés feltétlenül indokolt, hiszen a „megismerhetőség” eléggé homályos terminus, csak a megismerés lehetőségét fejezi ki, és nem befejezett, tényleges ismertséget, nem a megismerés tényét. Annak ellenére, hogy napjainkban az ismeretek szinte áttekinthetetlen sokaságával rendelkezünk a bennünket környező világról, aligha mondhatjuk, hogy van olyan dolog, esemény vagy folyamat, amelyről kimerítő ismeretekkel rendelkezünk, és tudásunk végérvényes volna. Csak ismereteink befejezetlen és hézagos jellege esetén áll fenn a kiegészülés, az új információk szerzésének lehetősége. A lehetőség mintegy átmenet a valóság teljes hiánya és a valóság között. A megismerés a maga folyamatszerűségében mint az emberi tudás örök megújulása csak mint lehetőség létezik, amely természetesen tartalmazza a valóság bizonyos elemeit, töredékeit. Elemzi továbbá a szerző a visszatükrözés és a gondolkodás alkotó jellegének kapcsolatát és azt a véleményünk szerint egyedül elfogadható fel fogást védelmezi, hogy a megismerés nem redukálható sem a pusztá leképezésre, sem a gondolati alkotásra, hanem „media via” halad előre, miközben az említett két oldal kiegészíti egymást. Az természetesen elő-

fordulhat, hogy egyik vagy másik oldal domináns jellegűvé lesz a megismerés egy meghatározott szakaszán. Foglalkozik a gyakorlatnak és a nyelvnek a világ megismerésében játszott szerepével. Úgy véljük, főleg a gyakorlat problémáját az adott elemzésnél jóval szélesebben kellett volna tárgyalnia. Sőt megkockáztattuk azt az észrevételt is, hogy a szerzőnek a gyakorlat és annak ősmintája, az emberi munka analízisen át kellett volna a megismerhetőség problémáját explikálnia. E megközelítés talán jobban megfelelt volna Marx intencióinak.

A megismerés útjának felvázolása után Földesi annak kimutatására törekszik, hogy a „megismerhetőség”-predikátum modális jellegének ellenére (ti. lehetőséget fejez ki) nem explikálható a számításba jövő alethikus de dicto és alethikus de re modális logika alapján. Rövid, a részletkérdéseket mellőző okfejtése alapján aligha lesz világossá az olvasó számára, miért csak az alethikus modális logikák relevánsak az adott esetben. Ha el is fogadjuk, hogy csak ezek a modális logikák jöhetnek számításba az adott probléma elemzésénél, akkor sem világos, miért utasítja el a szerző az alethikus de re modális logikát mint lehetséges modellt. Azt írja, hogy ez a logika „a kijelentések tulajdonságaira” vonatkozik. Itt valószínűleg félreértésről van szó, amelynek a forrása minden bizonnyal az „alethikus” megjelölés. Ismeretes, hogy a modern formális logika igazságértéket csak kijelentéseknek tulajdonít és nem dolgoknak. Esetünkben az „igazság” szó a dolgok tulajdonságainak „igazságát”, „valódiságát” jelenti. Erre utal Ruzsa Imrénének az alethikus de re modális logikáról adott jellemzése is: „Tárgyat úgy jelölhetnénk meg, hogy a szükségszerű, lehetséges, véletlen, lehetetlen tulajdonságokkal foglalkozik.”¹ Nem látható be, miért nem lehet a megismerést mint a visszatükrözés és a gondolati alkotás sajátos egységét a megismerendő objektumhoz és a megismerő szubjektumhoz együttesen kapcsolódó predikátumként (viszonyként) értelmezni és a „megismerhetőséget” mint a predikátum lehetőségét értelmezni. Valójában itt a dolgok viszonyának a tulajdonságáról van szó.

A másik vitára okot szolgáltató probléma az, hogy a „világ az ember számára elvileg megismerhető” kijelentés törvényt fejez ki. (77.) Tudjuk, hogy a törvénykijelentéseknek két elengedhetetlen sajátos-

¹ Ruzsa Imre: Modális logikák. I.; „MFSZ”, 1966/5, 770.

ságuk van: általános és szükségszerű kijelentések. Felvetődik a kérdés, miben áll az adott esetben az általánosság. Ehhez mindenekelőtt azt kellene tisztázni, milyen változót vagy változókat kötünk meg az univerzális kvantorral. Úgy véljük, hogy a „világ” terminus individuális konstansnak minősül, hiszen a materializmus elve értelmében csak egy világ van, az a világ, amely bennünket körülvesz az „evilág”, és „túlvilág” nincs. Marad tehát a másik argumentum, az „ember”. Az „ember” ebben az esetben azonban nem lehet az egyes ember, hanem a történetien értelmezett emberi nem, mint ezt a szerző maga is kifejti a későbbiekben. Így végső fokon az adott kijelentés nem tartalmaz változót és így univerzális kvantort sem. Hasonló nehézségek merülnek fel a szükségszerűség kimutatása esetén is. Ha a „megismerhetőséggel” kapcsolatban szükségszerűségről beszélhetünk, akkor itt egy lehetőség szükségszerűségéről van szó. Nem látható azonban be, miért nem elégséges ebben az esetben az adott lehetőség tényleges fennállásáról beszélni. Ezért úgy véljük, az a kijelentés, hogy „a világ az ember számára elvileg megismerhető” nem törvénykijelentés és ez nem von le semmit világnézeti értékéből.

Földesi könyvében tesz egy olyan kijelentést, hogy a marxista filozófia bizonyos törvényei, így a megismerhetőség törvénye is, a predikátumkalkulus területére tartoznak. (78.) Nem tisztázza azonban azt, hogy milyen predikátumkalkulusra gondol az adott esetben. A kétértékű, alternáló logika predikátumkalkulusára vagy valamilyen más logika keretei között kiépített predikátumkalkulusra? Hiányoljuk, hogy az általa „a megismerhetőség törvényének” nevezett kijelentést nem formulázza meg a predikátumkalkulus nyelvén. Úgy véljük, ha könyvében kísérletet tett volna a vizsgált összefüggés logikai megformulálására, akkor a korábbiakban megemlített hiányosságok elkerülhetők lettek volna.

A változt hiányosságok ellenére üdvözlendő Földesinek az a vállalkozása, hogy kísérletet tesz a marxista filozófia egyik alapproblémájának logikailag is egzaktabb újrafogalmazására, még akkor is, ha ezt a vállalkozást nem tekinthetjük egyértelműen sikeresnek.

A „megismerhetőség” elemzése után a II. fejezetben a szerző a „világ” terminus értelmezésének lehetőségeit vizsgálja. Kimutatja, hogy a világ mint extenzíve végtelen a maga egészében nem tárgya a megismerésnek. Az így felfogott univerzumot világ₁-nek nevezi. A gyakorlatilag tevékeny ember számára az univerzum exten-

zive véges, de folyamatosan szélesedő és mélyülő, tehát intenzíve végtelen szegmentuma jelentős és ez a világ₂ alkotja a mindenkori megismerés mozgásterét.

Az emberi megismerés világa azonban nemcsak térbeli, hanem egyszersmind időbeli folyamat is. A világ időbelisége pedig még a térbeliségnél is rejtélyesebb. A megismerés jelen-centrikus, hiszen a világ a jelenben adott az emberi megismerés számára. De ez a jelen, miközben megismerjük, folyamatosan múlttá lesz és időközben a jövőnek mint lehetőség-szférának egy töredéke, mint jelen aktualizálódik. A múlt, jelen és a jövő tehát nem különül el a megismerésben élesen. A távoli múlt és jövő megismerése azonban igen komoly problémákat vet fel. Földesi először a jövő előrelátásának lehetőségét vizsgálja meg. Az előrelátás többé-kevésbé megalapozott hipotéziseknek a segítségével történik. Így van ez a mindennapi megismerés és a tudomány területén egyaránt. Hosszú távú prognózisokra azonban csak a tudomány képes, amely jól megalapozott hipotézisek (törvénykijelentések) útján következtet a jövő esetleges tényeire. E törvénykijelentések ontológiai alapját az objektív törvényszerűségek alkotják, amelyek a világ determináltságának sajátos megjelenési formái. Differenciáltan érvel a szerző a világ eleve meghatározottságát hirdető predeterminista koncepcióval szemben, amelyet a Laplace-féle ideális szellem (Laplace démona) testesít meg, aki előtt, ha léteznék, „nyitva állna a jövő és múlt”. Földesi — módosítva korábbi írásaiban kifejtett, kissé absztrakt és ezért itt-ott abszolutisztikus determinizmus-koncepcióját, a jövőbeni események fokozatos és folytonos determinálódását vallja. Ez az elv kizárja a jövő korlátlan pontosságú előrelátását, de alapot nyújt az előrelátás feltételes (valószínű) jellegének magyarázatára.

Ismeretes, hogy napjainkban két sajátos — a jövő előrelátásával foglalkozó — tudomány van kialakulóban: a prognosztika és a futuroológia. Úgy véljük e diszciplínáknak a vizsgált problémákör elemzésénél játszott szerepére jó lett volna a könyv írójának kitérnie.

A könyv igen kiterjedten vizsgálja a múlt rekonstrukciójának lehetőségeit is. Ez a kérdés a múlt eseményeit kutató szaktudományok szempontjából igen jelentős. Sorra veszi a modern polgári filozófiának a történelem megismerhetőségével kapcsolatban felhozott főbb ellenvételeit és hasonlóan a jövő megismeréséhez, a múlt megismerését is csak részleges, korlátozott formában tartja lehetségesnek, noha ezek a korlátok nem egyszer s

mindenkorra rögzítettek és egyértelműen nem írhatók körül.

Térjünk vissza még a világ terminus Földesi adta értelmezéséhez. Első pillanatra igen perspektivikus fogalmi újításnak tűnik a „világ₁” mint extenzíve végtelen univerzum és a „világ₂” mint redukált változatának megkülönböztetése. Csalódást okoz azonban az a magyarázat, amelyet a szerző az utóbbi terminus bevezetéséhez fűz: „A világ₂ terminus alkalmazása a ‚megismerhetőség’ törvényénél azzal az előnnyel járna, hogy így a ‚megismerhetőség’ törvénye csak arra a szférára korlátozódna, amely valóban megismerhető, s ezzel egyben ki is küszöbölődne az a logikai ellentmondás, amely a ‚megismerhetőség’ tétele és a világ időbeli (és térbeli) végtelenségének törvénye között feszülne, amennyiben ragaszkodnánk ahhoz, hogy a ‚megismerhetőség’ tételénél a világ₁ terminust alkalmazzuk.” (199.) Ha ez így van, akkor azonban a megismerhetőség gordiuszi csomóját Nagy Sándor módjára oldjuk meg és a világot két részre vágjuk azon az alapon, hogy egyik rész eleve olyan, amelyről információkat nem szerezhettünk (a világ₁-nek a világ₂-n kívüli szegmentuma), a másik pedig legalábbis elvileg megismerhető (a világ₂). Ezzel a vágással azonban úgy oldjuk meg a problémát, hogy tulajdonképpen [megszüntetjük problémajellegét is. Ezen azt értjük, hogy a „megismerhetőség” predikátumot egyaránt belefoglaljuk a világ₂ és az ember fogalmába. Ezáltal a „világ₂ megismerhető az ember számára” kijelentés analitikussá lesz, és megválaszolásához semmi más eszközhöz nincs szükségünk, csak a fogalmak elemzésére. A mondottak ellenére a világ₁ és világ₂ terminus megkülönböztetését önmagában helyesnek tartjuk. De azt javasoljuk, hogy a világ₂ terminust ne a megismerhetőséggel, hanem a széles értelmezett emberi gyakorlattal (beleértve a pusztán megfigyelhetőséget is) definiáljuk, mégpedig úgy, hogy mindazt a világ₂-be soroljuk, ami közvetlenül tárgya a történetien felfogott gyakorlatnak, vagy a gyakorlat szférájával determinisztikus kapcsolatban áll. Ha abból a tételből indulunk ki, hogy a megismerés és így a megismerhetőség is mintegy bele van szövődve a gyakorlatba, de mégsem azonos vele és nem is tartalmazza kölesönösen egymást, akkor nem lesz analitikussá a megismerhetőség problémája és megszűnik problémánknak az a rossz értelemben vett absztraktsága is, amely a világ₁ terminus értelmezéséből adódik.

A könyv III. fejezete a „megismerhetőség” alanyát vizsgálja. A „megismerhe-

tőség” problémájának tárgyalása nem volna teljes az embernek mint a megismerés szubjektumának analízis nélkül, hiszen a régi és modern agnoszticizmus gyakran az embernek a megismerésére való alkalmatlanságát igyekszik kimutatni. Földesi meggyőződen érvel ezekkel a gyakran a szofisztika határait súroló okoskodásokkal szemben és pozitív felfogását a következőkben lehet összefoglalni: „Az embert gondolkodási képessége és mindaz, amit ennek segítségével létrehoz, olyan lényre teszi, amely alkalmas arra, hogy a megismerés alanyává váljék... Nem nehéz bebizonyítani, hogyha olyan alanyt keresünk, amely számára a világ₂ megismerése elvileg lehetséges, akkor az semmiképpen sem lehetséges az egyes ember, de még egy meghatározott kor emberisége sem, hanem az emberi nem mint olyan.” (300.)

A könyv a megismerhetőségi tétel bizonyításával zárul. E viszonylag rövid fejezetben a szerző alkalmazza azokat a bizonyításelméleti megfontolásokat, amelyeket „A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai” c. művében kifejtett. Örvendetes, hogy a gyakorlat bizonyításelméleti funkcióját jelen munkában differenciáltabban értelmezi, mint korábban.

A vázolt ellenvetések ellenére úgy véljük, hogy Földesi munkája jelentős ismeretelméleti monográfia. A könyvnek legfőbb érdeme, hogy nem trivializálja a vizsgált problémát, hanem a maga összetettségében megvilágítani, elemezni és megoldani törekszik. Mintegy a „divide et impera” elv alkalmazásával a részproblémák megválaszolása útján halad a kitűzött cél, a pozitív válasz megalapozása felé. Beállítottsága kritikai jellegű és antidogmatikus, amely a marxista elemzés két elengedhetetlen vonása. Nem rejti véka alá, hogy a megismerhetőség problémájára adott pozitív válasz történetien relatív és számos olyan részproblémát involvál, amely napjainkban sem válaszolható meg kielégítően. E problémák közül — kissé paradox módon — talán az a legjelentősebb, hogy még nem dolgozták ki a problémák elméletét és ez a körülmény gátolja a problémák, így a „megismerhetőség” problémájának módszeres elemzését is. Érdeme a könyvnek, hogy a magyar nyelvű filozófiai irodalomban elsőnek tesz kísérletet marxista indítású problémaelmélet körvonalazására.

A könyv egészére alapvetően nem a problémák nyitva hagyása a jellemző, hanem a megoldások keresése, a számbajöhető megoldások tárgyilagos értékelése. Földesi könyve jó példa arra, hogyan lehet alkal-

mazni a klasszikus filozófiai problémák elemzésénél a modern logika és tudományelmélet eredményeit. E filozófiai diszciplínák által kidolgozott módszerek lehetővé teszik, hogy a filozófia nagy kérdéseit egzaktabb módon fogalmazzuk újra, ezáltal

a lehetséges válaszok osztályát jobban körülírjuk, és ennek megfelelően a lehetséges optimális válasz megtalálásának esélyét megnöveljük. A könyv polemikus jellegénél fogva a válasz gondolati keresésének részesévé teszi az olvasót.

KÍSÉRLET A MARXISTA KULTÚRAELMÉLET MÓDSZERTANI ALAPVETÉSÉRE*

V Á M O S V E R A

„A kultúra fogalma a mai társadalomtudomány alapfogalmai sorába tartozik. Évről évre nő az érdeklődés e fogalom iránt” — írja a szerző könyve bevezetésében.

A kultúra fogalma igen régi etimológiai értelemben. Már Cicero és Horatius is beszél a „cultura animi”-ről, a szellem műveléséről. Mint filozófiai fogalom a XVIII. és XIX. sz.-ban alakul ki és szokás- vagy eszmerendszerek finomítását, tökéletesebbé teszi. Egy XIX. század eleji filozófiai lexikon a műveltséget is meghatározza mint az intellektualitás, moralitás és ízlés egységét. A klasszikus német idealizmus a kultúra és műveltség fogalmát szinte felszívja a „szellem”-be. Hegel szavaival „a műveltség... a maga igazságában magáról és fogalmáról tudó szellem...”¹

A kultúra mint ellenfogalom is egyre nagyobb szerepet kap a XIX., majd a XX. sz. polgári filozófiájában. Egyrészt a nyers természeti szférával állítják szembe a kulturálisat, másfelől a kultúrát mint pozitív és örök szellemi értékek hordozóját a civilizáció ellentmondásos, negatív tartalmaival. A XX. században kettős forrásból gazdagodik a kultúra fogalma. A tudományok fejlődésével és a műveltség terjedésével egyre több szaktudomány tárgyává válik (néprajz, szociológia, pedagógia). Másrészt az utóbbi évtizedekben — a tömegkommunikáció társadalmi jelentőségének növekedésével — a kultúra és művelődés direkt politikai problémává válik. A filozófiában önálló problémaként rajzolódik ki a kultúrfilozófia. De mindaz, amit ma kultúrfilozófiának nevezhetünk, nem egyöntetű. A marxista kísérletekre is érvényes az, amit L. Geldsetzer megállapít: „Mindenekelőtt hiányzik az összekötő kapocs a filozófiai elmélet és a kultúráról szerzett empirikus ismereteink kö-

zött, holott éppen ez lenne a kultúrfilozófia feladata.”²

A kultúra fogalma a marxista filozófiában is feltáratlan, nemcsak mai komplexitásában, hanem elsősorban elméleti mélységében. Markarjan érdeme éppen egyfajta felfedező útkeresés a kultúra fogalmának filozófiai meghatározásához. Élesen látja, hogy az eddigi definíciók hol vezetnek sima semmitmondásba vagy tekervényes mellékösvényekre. Mindenekelőtt a társadalom és a kultúra viszonyában akarja elkerülni a sematikus, egysíkú megoldásokat. Ezért is közelíti meg a kultúra fogalmát két különböző — de egymásra utalt — aspektusból, az általános szociológia és a történetfilozófia oldaláról.

Markarjan már a bevezetőben joggal hangsúlyozza, hogy el kell vonatkoztatni a kultúrafogalom bevett, köznapitartalmaitól, így a köznapit axiológiai szemlélettől is, ami pl. a „kulturált” és kulturálatlan” jelzők sokszor önkényes használatában nyilvánkozik meg. Úgy véli, hogy mivel az értékfogalom bevezetésével csak a pozitív eredményeket sorolhatjuk a kultúra körébe, értékelésünk szubjektív orientáció függvényévé válik és végső fokon „alacsonyrendű” és „magasrendű” kultúrák megkülönböztetéséhez vezet. A szerző — véleményünk szerint — eleve és nem eléggé meggyőzően mond le a kérdés axiológiai megközelítéséről azzal, hogy az értékfogalmat a köznapit gondolkodás szintjére helyezi. Könyve azonban egészében, gondolatébresztő jellegével, a kultúrafogalom újszerű megközelítésével kárpótolja az olvasót ezért a hiányérzetért.

Markarjan kiindulópontja: a kultúra funkcionális, „működést” kifejező fogalom. A kultúra gyakorlati emberi tevékenység, de a fogalom nem ezt a tevékenységet, hanem ennek specifikus megvalósulási módját fejezi ki. A kultúra keletkezésében társadalmi jelenség, „nem biológiai”

* E. Markarjan: „A marxista kultúraelmélet alapvonalai”, Budapest 1971.

¹ Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Budapest 1961, 268.

² „Das Fischer Lexikon. Philosophie”, Majna-Frankfurt 1971, 123.

eszközrendszer, és éppen a környezethez való biológiai viszony meghaladását alapozza meg. A kultúra mint eszközrendszer teszi lehetővé, hogy az élőlények társulásaikban túlmenjenek az ösztönmechanizmusokon és létrejöjjön a már emberi-társadalmi értelemben vett személyiség. A kultúra mint „ellenfogalom” a marxista filozófiában is jogosult — Markarjan fejtegetései éppen erre utalnak. A kultúra mint társadalmi haladja meg a természetit, mint tudatos az ösztönöst — ahogyan eredeti értelme szerint a megművelt földarab a megműveletlent. A kultúrának ez a lényegi funkciója nemcsak keletkezésekor tűnik szembe — a szerző itt első sorban erre helyezi a hangsúlyt —, a kultúra mint az ösztönmechanizmust meghaladó, személyiségformáló eszközrendszer, amely maga is fejlődik, a mindenkori társadalmi haladás kritériuma.

Markarjan egyes kérdéseket nyitva hagy, de már könyvének első fejezeteiből kiderül elméleti igényessége, alapossága. Ez abból is kitűnik, hogy a történelmi materializmus egyes alapfogalmait és elveit, mint a társadalmi-gazdasági alakulat, technika, totalitás, nem veszi hagyományosan definiáltnak, hanem gondosan újraelemzi. Az idézett irodalom szerint mindenekelőtt a marxizmus klasszikusaira támaszkodik, keveset merít újabb művekből, bár ez erőfeszítésektől kímélte volna meg. Úttörő szerepet vállaló, lelkiismeretes kutató, szinte természettudományos módszerektől ihletve mutatja meg annak a folyamatnak metodológiai és elméleti szakaszait, amelynek eredményeképpen fogalmi megszülettek. Ez óhatatlanul kissé nehézkessé teszi fejtegetéseit, nem olyan olvasmányos, mint pl. A. Klovskowska ugyancsak nemrég megjelent és hasonló témájú, de filozófiailag kevésbé mély könyve.

Markarjan központi problémája a társadalom és a kultúra viszonya. Ebben a kérdésben elhatárolja magát mind az „axiologizmustól”, mind az „empirizmustól”. (Bár, mint erre utaltunk, az axiologizmust is lényegében szubjektív empirizmusnak tartja.) Az „empirizmus” viszont úgy definiálja a kultúrát, mint anyagi és szellemi javak összességét, tehát pusztán tényeket rögzít. Markarjan nem is fogadja el a kultúra mechanikus felosztását anyagira és szellemire, hiszen a kultúra mindegyik elemének van anyagi és szellemi, úgy szintén objektív és szubjektív oldala. Minden eszme anyagi, tárgyiasságot kifejezést kap és minden tárgy átszellemített, bár a két szféra minőségileg különbözik egymástól. Kár, hogy ezt a gondolatot nem fejti ki részletesebben.

Mert valóban, a kultúra marxista igényű definícióját sokszor megnehezíti az egyoldalú „strukturális” felfogás, amely a kultúra fogalmát szinte a társadalom fogalmában oldja fel. Markarjan a társadalom „funkcionális” felfogását veszi alapul. A kultúra fogalmának — fejti ki — az ember specifikusan aktív lényegét kell kifejeznie, ezért is szükséges a társadalmi élet funkcionális sfikjának a vizsgálata, amelyet társadalmi mechanizmus intézményesít. A társadalmi intézmények rendszere a társadalmi-technológiai rendszer — „a kultúra alapján véve technológiai természetű, hiszen éppen az emberi tevékenység eljárásainak és eszközeinek specifikus rendszereként jött létre”.³

Markarjan tehát a technikai tevékenység szférájában találja meg a kultúra lényegét. Hangsúlyozza ugyan, hogy „a kultúra nem más, mint az emberi tevékenység aktív — alkotó jellegének komplex kifejezése, s ez a jelleg a kultúra összes szférájában kifejeződik”,⁴ de nem beszél ezekről a szférákról. A társadalom és a kultúra viszonyát formailag az anyagmozgás-viszony analógiájára fogalmazza meg, és ez szükségessé tenné a „mozgásformáknak”, azaz tevékenység-szféráknak a felvázolását, akár a technikai tevékenységből kiindulva. Minthogy erre a könyv keretei között nem kerül sor, az a látszat keletkezik, hogy a szerző az emberi alkotótevékenység általános fogalmát a technológiai tevékenység fogalma alá rendeli.

Hogy Markarjannal ez nem koncepció, hanem csak egy fejezet lezárása, azt könyvének második része hihetővé teszi, éppen témaválasztásával, a történelmi tipológiával. A problematika tárgyalásának előfeltétele, hogy érzékeltesse a kulturális tevékenység szférájának sokféleségét és egységét. Annál inkább, mert polgári gondolkodók többnyire néhány tevékenységformához rögzítik — és lényegesektől elszakítják — a kultúra fogalmát és ez a felfogás marxistáknál is kísért.

Markarjan nem abból indul ki a polgári kultúrakoncepciók bírálatánál, hogy több kultúrafogalom van és ezeket egymástól függetlenül használják. Úgy látja, hogy ugyanazt a fogalmat közelítik meg más és más ideológiával és rendszerezéssel, illetve ugyanazt a fogalmat építik fel az absztrakció különböző szintjein. Így pl. az ún. „helyi kultúra” fogalma egy társadalmi csoport kulturális vizsgálatának az eszköze is lehet, de átfogó értelemben valamely kultúrtörténeti korszak elemzését is segítheti. Mint történetfilozófiai

³ E. Markarjan: „A marxista kultúraelmélet alapvonalai”, i. k. 71.

⁴ Uo. 70.

kategória mindenképpen azt jelenti, hogy a történeti folyamatok bizonyos tér–idő kontinumból emelkednek ki. A „helyi kultúra” fogalmának belső ellentmondásai lehetővé teszik, hogy polgári történetfilozófusok konkrét történelmi problémákat relativizáljanak, keverjenek össze. Erre példa a helyi kultúrák ekvivalenciájának elve. Ezt az elvet elsőként Spengler képviselte, és szélsőségesen önkényesen relativizálta a kultúra történetét.

Az ekvivalencia gondolatának mai szociológus és etnográfus képviselői gyakran állítják párhuzamba valamelyik általuk vizsgált primitív törzs kulturális rendszerét nagy kulturális rendszerekkel, pl. mai európai vagy amerikai társadalomával. (Ez a felfogás érződik Margaret Mead nálunk is népszerű „Férfi és nő” című tanulmánykötetén. — V. V.)

Markarjan az ekvivalencia elvet vizsgálva Spengler történetfilozófiájának maradandó értékeire is rámutat. Az a szkepticizmus, amelyet Spengler a Nyugat alkonyában a világtörténelem tradicionális felfogásával szemben tanúsít, az Európa-centrikus gondolkodásmód ellen is irányult, és az Európa-centrizmus kritikája ma is időszerű. A tanulmány a továbbiakban is gondosan kiszűri a polgári történetfilozófiai és szociológiai koncepciók részigazságait és értékeit. A részigazság fogalmát nem szűkíti le arra, hogy a polgári szerző objektív hozzáállással ismertet vagy csoportosít jelenségeket, vagy adekvát módon tesz fel kérdéseket. Módszertani elveket, részkonceptiókat is elfogadhatónak tart, ha bizonyították alkalmazhatóságukat és nem kerülnek szembe a marxista tudományossággal. Így pl. az ekvivalens kultúrák koncepciójának képviselői — éppen azért, mert nem dolgoznak ki széles történettípológiai fogalmakat — történeti relativizmushoz jutnak, amikor helyi formákat, sajátosságokat tudománytalanul azonosítanak társadalmi-történelmi komplexumok egészével. A relativizmus azonban mást jelent a kultúra különböző elemeire vonatkoztatva. Jogosult lehet például művészeti stílusok vagy erkölcsi rendszerek igazságtartalmainak párhuzamba állítása akár a mai művészettel, vagy erkölccsel. De már nem alkalmazhatjuk ugyanazt az igazságfogalmat különböző korok ismeretanyagaira és a mai tudományos elméletekre.

A kulturális rendszerek elemzésében — mint erre Markarjan rámutat — kiemelt kérdés a kultúrák alkotóelemeinek hatása és sorsa a további történelmi fejlődés folyamán. Döntő, hogy a kultúra különböző — technológiai, gazdasági, eszmei — elemei hogyan terjednek el a térben és idő-

ben. A technika és a tudomány elemei gyorsan és egyenletesen terjednek, megőrizve eredeti tartalmaikat, azaz ún. kumulatív jelleggel. Másképpen, lassan és szerteágazóan haladnak tovább pl. a művészet vagy a filozófia elemei, miközben tartalmaikat változtatják vagy megszüntetik. Szellemesen írja le a kumulativitás fokozatait Alfred Weber, de nem ábrázolja a folyamatot a maga totalitáसान, és ezzel újabb indítékot ad a kultúra és a civilizáció hagyományos szembeállításához. A marxizmus totalitáselvének és fejlődéskoncepciójának konzekvens alkalmazása azért is fontos, mert a mai polgári — elsősorban amerikai — kultúrantropológiában valóssággal „divatba jött” az evolúció gondolata, és nemcsak a kultúra elemeit, összetevőit tanulmányozzák, hanem kulturális rendszerek változását, fejlődését is. Ezek a tanulmányok olyan reális problémákat vetnek fel, mint pl. hasonló vonások ismétlődése hasonló földrajzi környezetű kultúrtörténeti rendszerek fejlődésében, mint a gazdasági és gazdaságon kívüli tényezők hatása a fejlődés folyamataiban, vagy mint a társadalmi és technikai fejlődés kapcsolata. Markarjan ezeket a kérdéseket kutatva olyan ismert szociológiai koncepciókat is elemez, mint a Rostowé vagy Max Weberé. Arról a veszélyről sem feledkezik meg, amely olyan polgári szociológusok felületes értékeléséből adódik, akik átveszik a marxizmus elemeit. Így pl. Max Weber elismeri a kapitalizmust mint sajátos rendszert, és a tőkés társadalom eszmei tényezőit a gazdasággal való összefüggésükben vizsgálja. De nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Weber hajlamos a kapitalizmus kibővített, történelmi korlátait meghaladó értékelésére.

A könyv utolsó és talán legértékesebb fejezete: A társadalomtörténeti rendszerek összehasonlító tanulmányozásának fő kérdései. Markarjan rámutat az összehasonlító módszer fogyatékoságaira abban az esetben, ha megreked az empiria síkján és csak különböző szaktudományok tényeit veti egybe. Az összehasonlítás az absztrakció különböző szintjein mehet végbe, és a „módszer” fogalmát is rugalmasan kell kezelnünk.

Az ismeretanyag természete és az absztrakció szintjei döntik el, hogy speciális kutatás módszeréről van-e szó vagy általános filozófiai módszerről. De a tudományos megismerés folyamatának a kettőt egy rendszerben kell egyesítenie. Markarjan éppen ezt az egységet próbálja feltárni a történettípológiai összehasonlítások módszerében. Elvonatkoztat az összehasonlítások külsődleges, formai jegyeitől és keresi ezek elméleti forrásait. Törté-

nelmi rendszerek összehasonlításakor mindig meg kell találnunk azt a „fajfogalmat”, amely az összehasonlítás alapja lehet. Történelmileg különböző struktúrák esetében a struktúrák közös történelmi természetét és nem egyszerűen társadalmi jegyeiket kell megtalálnunk. Markarjan vitatkozik azokkal, akik közös történelmi karakteren azt értik, hogy az összehasonlítható társadalmi rendszerek vagy egyaránt „egyidejűek” legyenek, vagy, éppen ellenkezőleg, időben egymást kövessék, azaz csak az „egynemű” — horizontális vagy vertikális — rendszereket tartják összehasonlíthatónak. Markarjan szerint különmemű rendszerek is egybevetethők előzetesen kiválasztott közös vonások alapján és megfelelő logikai szerkezettel. Itt ismét kitűnik a történelmi materializmus monizmusának fölénye a pluralizmussal és a történelmi idealizmussal szemben. A társadalmi rendszerek közös vonásait csak e rendszerek alapvető összefüggéseiből vezethetjük le és a speciális típusokat csak a társadalmi viszonyok és a kultúra általános történelmi típusai szerint elemezhetjük. A pluralizmus megreked a különböző társadalmi tényezők kölcsönhatásánál, a történelmi idealizmus pedig az összehasonlítás kritériumait a szellemi kultúra elemeiben keresi. Egyik sem jut el a történelem szerves, szisztematikus,

komplex szemléletéhez. A tudományos összehasonlító módszer jelentősége viszont túlmegy a történelemtudomány keretein, pl. hozzájárul a „történelmi provincializmus” leküzdéséhez — ez döntő világnézeti kérdés —, valamint a történelemtudomány és a szociológia közelítéséhez, ami általános tudomány módszertani feladat.

Markarjan könyvének második részét illusztratív, kísérleti anyagnak szánta első felében kifejtett kultúraelméletéhez, de itt is a vártnál többet ad, mint láttuk, nem marad a kulturológia és az általános szociológia határain belül, hanem történettudományok szakmódszertani kérdéseit is érinti. Ez utóbbi kérdések mögött egy, még a szerző számára sem tisztázott problémát sejtünk, amit maga Markarjan azzal a korrektséggel, amit szinte egyéniségére érzünk jellemzőnek, be is vall: nem egyértelmű számára a történelemtudomány jelentősége és „gyakorlati haszna”. Lehetséges, hogy ez filozófiai szemléletmódjára is kihat, és kultúraelméletében a funkcionális elv egyelőre háttérbe szorítja a történetiség követelményeit. Ez azonban, minthogy a kultúra kérdéseivel foglalkozó szakirodalomban még mindig domináns a kultúrtörténeti szemlélet, nem csökkenti könyvének értékét, csak jellegét húzza alá.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Helle Mária

A kézirat nyomdába érkezett: 1972. I. 19. Terjedelem: 12,95 (A/5 ív)
72.73022 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

A MARXI ELSAJÁTÍTÁS-ELMELET NÉHÁNY KÉRDÉSE*

ÁGH ATTILA

1. ELSAJÁTÍTÁS ÉS KISAJÁTÍTÁS

A marxi materialista történetfelfogás alapja a szubjektum és objektum dialektikus kölcsönhatása, amelyben a szubjektum, a munkát végző ember eltárgyasító tevékenységével *elsajátítja* és egyben újjátermeli az őt körülvevő tárgyi világot. Az ember objektívációs tevékenységének tükrében az egész emberi világ mint a munka ontológiája bontakozik ki előttünk. Marx a Tőkében és előmunkálataiban a munka világtörténetét, mint az emberi világ teremtését és mind magasabb fokon való újratermelését, a természeti korlátok fokozatos visszaszorítását vázolja fel. A munkának ebben a grandiózus marxi eposzában — amelyben a munka a tüzet szimbolizálja és Marx a filozófia Prométheuszaként lép fel — szubjektum és objektum kölcsönviszonya, kölcsönös átmenete, az ember tárgyi meghatározottsága és a tárgy emberi elsajátítása a maguk történelmi dinamikájában alkotják a cselekményt: „a munka elsajátítja a tárgyi és önmaga által létrehozott, legalábbis ebben a formában létrehozott, tárgyi világot” („Értéktöbblet-elméletek” III, 239.), s a közömbös természeti tárgyak társadalmi életre kelnek, „amikor ezeket a dolgokat a munka tüze nyaldossa, amikor a munka testeként elsajátítják őket”. (MEM 23, 173.)

Az elsajátítás tehát a marxi társadalomelmélet és munka-ontológia alapvető kategóriája. A munka az a folyamat, amelyben „az ember tevékenységével a természeti anyagok formáit neki hasznos módon megváltoztatja” (uo. 74.), s a folyamat eredményeként „a munka egyesült a munka tárgyával. A munka tárgyasult és a tárgy megmunkálódott”. (Uo. 171.) A tárgyaság, mint a munka „megalvadása”, a szubjektum, a termelő ember objektívalódása mutatkozik meg, s az *elsajátítás, az eltárgyasult (holt) és eleven munka egyesítése* az objektívalódott emberi tartalmak új életre keltése a munkafolyamatban. Az ember — akárcsak a természet — az anyagok formáját változtatja, mégpedig úgy, hogy céljait követve új tárgyaság formát ad a dolgoknak, miközben saját korábbi objektívációit, valamint természeti folyamatokat eszközként iktatja maga és a megmunkálandó tárgy közé. (Uo. 48.)

Ezek szubjektum és objektum történelmi dialektikájának mint szubjektív és objektív termelőerőknek alapvonásai Marxnál, azaz a munkának olyan meghatározottságai, amelyek a társadalmi élet minden, már kialakult formáját jelzik. Szubjektív és objektív termelőerők dialektikája és az elsajátítás mint egyesülésük („Aneigen der Objekte durch die Subjekte”. — „Grundrisse”, Berlin 1953, 389.; magyar kiadást lásd Karl Marx: A politikai gazdaságtan

* Az „Ember—Tudomány—Technika” c. szovjet—csehszlovák gyűjteményes kötet számára készült, összefoglaló jellegű tervtanulmány.

СОДЕРЖАНИЕ

Дьердь Лукач: Труд. II.	157
Михай Мурани: Теория принятия решений и психология	178
Задор Тордан: Общность и иллюзорная общность. I.	204
Ида Ваш: К критике файербаховской критики Гегеля	224

ОБЗОР

Ласло Матран: Практика, знание, наука	246
В память Лео Поппера. (Составитель и переводчик Арпад Тимар)	249
Воспоминания (Чарлс де Толнан, Дьердь Лукач)	249
Из эстетических работ Лео Поппера	251
Имре Ружа: Исследования символической логики в СССР. I.	262
Вильмош Воигт: Этнография сегодня	282
Ференц Альтрихтер: О природе и объеме человеческого знания. (R. M. Chisholm: Theory of Knowledge, 1966)	293
Ласло Харшинг: О познаваемости мира (T. Földesi: A „megismerhetőség” modern problémái, Budapest 1970)	297
Вера Вамонш: Попытка методологического обоснования марксистской теории культуры (E. Markarjan: A marxista kultúraelmélet alapvonalai, Budapest 1971)	301

CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS: The Labour. II.	157
MIHÁLY MURÁNYI: Decision Theory and Psychology	178
ZÁDOR TORDAI: Community and the Illusion of Community. I.	204
IDA VAS: Critical Comments on Feuerbach's Interpretation of Hegel	224

REVIEW

LÁSZLÓ MÁTRAI: Practice, Knowledge and Science	246
In Memoriam Leo Popper. (Compiled and translated by Árpád Timár)	249
Remembrances (Charles de Tolnay, György Lukács)	249
Selected Aesthetical Writings	251
IMRE RUZSA: Researches on Symbolic Logics In the Soviet Union. I.	262
VILMOS VOIGT: Ethnography To-day	282
FÉRENC ALTRICHTER: The Concept and Scope of Human Knowledge (R. M. Chisholm: Theory of Knowledge, 1966)	293
LÁSZLÓ HÁRSING: The Problems of Objective Knowledge (Földesi Tamás: A „megismerhetőség” modern problémái. Budapest 1970)	297
VERA VÁMOS: Methodological Foundations of a Marxist Theory of Culture (E. Markarjan: A marxista kultúraelmélet alapvonalai. Budapest 1971)	301

Ára: 18,— Ft

Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535