

HA 255

TIZENNYOLCADIK ÉVFOLYAM

1974 / 6

PÁRTTÖRÉNYESI  
INTÉZET  
KÖNYVTÁRA

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:  
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:  
BALOGH ISTVÁN  
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:  
MÁTRAI LÁSZLÓ

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

1974/6

## TARTALOM

POSZLER GYÖRGY: Irodalomesztétika és irodalomtudomány (Kísérlet és meditáció alapfogalmak tisztázására) .....	681
HORVÁTH JÓZSEF: A marxista—leninista filozófia tartalmi struktúrájáról. I. ....	700
VERECZKEI LAJOS: A tudat vizsgálatának marxista filozófiai alapjairól .....	725
BALÁZS TIBOR: A tudományos kutatástól az ipari gyártásig tartó folyamat szerves egység .....	739
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat. III. ....	763
JÓZSA PÉTER: A film: tükrözés és kommunikáció .....	791
N. TERTULIAN: Bevezetés Lukács György esztétikájába. II. ....	808
FÖLDESI TAMÁS: „Egy az igazság” és „oszthatatlan”? .....	824
FARKAS LÁSZLÓ: Békés egymás mellett élés és ideológiai harc. Reflexiók az 1973. évi Várnai Filozófiai Világkongresszusról .....	858

## SZEMLE

SOLT KORNÉL: Vannak-e „megengedő normák”? (Ellenvetések Georg Henrik von Wrighttel szemben) .....	868
VEKERDI LÁSZLÓ: Tóth Imre: A nem-euklideszi geometria a szellem fenomenológiá- jában .....	871
VAS IDA: Ellentmondás a gondolkodásban? Erdei László: Ellentét és ellentmondás a logikában .....	874
G. HAVAS KATALIN: I. Sz. Narszkij: Dialektikus ellentmondás és ismeretelméleti logika .....	877

---

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# IRODALOMESZTETIKA ÉS IRODALOMTUDOMÁNY

(Kísérlet és meditáció alapfogalmak tisztázására)

POSZLER GYÖRGY

Az egyes tudományágak vagy filozófiai diszciplínák leglényegesebb fogalmainak viszonylag pontos meghatározása és egyértelmű használata, a vizsgálódás határainak, érvényességi körének kijelölése, a más területekkel való érintkezési felületek vagy ütközőpontok körülírása tudományos létkérdés. A definiálás, a következetes alkalmazás és a keretek megvonása nem megmerevedés. Egy tudományág belső, relatíve öntörvényű fejlődése is ismételten a fogalmak újrafogalmazására és a határok módosítására kényszerít. Ahogy az más kutatási területekkel vagy módszerekkel való kölcsönhatás következtében is szükségessé válhat. Így van az irodalomtudomány esetében is. Egyik oldalról a nyelvtudomány XX. századi fejlődése, a nyelvi és stilisztikai ihletettséggel forradalmasodó poétikai-elméleti gondolkodás, az elemzésnek egészen a kvantitatív mérésig terjedő egzaktága, másik oldalról pedig a filozófiai-esztétikai nézőpont fokozottabb érvényesülési szándéka adja fel a leckét. (Legalábbis feltétlenül időszerű az utóbbi igény megfogalmazása.) Emellett egy jelenség meghatározását a közelítés szempontja és metodikája is módosíthatja. A másfajta igény és a különböző összefüggésrendszer eltérő definíciót eredményezhet. Elképzelhető és a kutatásban gyakorlatilag is alkalmazható például az irodalom mibenlétének egy az irodalom és a valóság viszonyának leglényegesebb jegyeire, az irodalmi tükrözés más művészeti ágazatoktól eltérő vonásaira, az irodalom által ábrázolható emberi világ sajátosságaira, az idő és tér az irodalmi műben megnyilvánuló dimenzióira és más formanyelvi specialitásokra koncentrált ágazati esztétikai, az írott vagy élőszóban terjedő művek összességében a szöveg művészi és nem művészi volta, a nyelvi alakulat művészetté szerveződése szerint és a vizsgálódási szempontok történeti alakulásán belül differenciáló irodalomelméleti-történeti és az alkotók és befogadók kapcsolatára építő irodalomszociológiai meghatározása. Az olykori újrafogalmazás igényének és a többfajta definíció létjogosultságának elismerése mellett azonban bármely rendszerezésen vagy szintéziskísérleten belül az egyértelmű fogalomhasználat és elhatárolás elengedhetetlen követelmény.

Az irodalmi mű (vagy minden más műalkotás) vizsgálata három síkon történhet. Háromfajta következtetésrendszer levonására adhat alkalmat. A szaktudományi, adott esetben irodalomelméleti vizsgálódás a műalkotást egyedi organizmusként elemzi, és tartalmi-formai struktúrájának minőségéből szövegelemző és történeti módszerrel vagy a kettő kombinációjával, többnyire induktív alapon magára a műre, a művek rokonítható körére, egy műfajra vagy műnemre, esetleg az irodalmi művek összességére nézve ragadhatja meg az irodalom belső formatörvényeinek egy bizonyos körét. Az ágazati esztétikai, irodalomesztétikai analízis az adott irodalmi műben vagy a művek egy csoport-

jában a művészet általános törvényeinek különös irodalmi megjelenési formáit, az esztétikai kategóriák irodalmi variánsait kutatja. Ezáltal az irodalmi ábrázolás legfőbb törvényeinek, az egyes műnemek alapvető jellegzetességeinek a más művészeti ágazatokkal vagy más műnemekkel való párhuzamba állítása alapján, a deduktív kiindulópontot induktívval ötvöző megközelítésére tör. Az általános esztétikai vizsgálódás pedig az egyes irodalmi műben is a minden művészetre jellemző, közös vonásokat kutatja. Az esztétikai kategóriáknak, a valóság és a műalkotás viszonyának, az érzéki megjelenítés minőségének, a művészi megismerés és ábrázolás folyamatának, az objektum és a szubjektum közötti viszonylatrendszer alakulásának a törvényszerűségeire ügyel. Így következtetéseiben is a művészet általános, nem az egyes művészeti ágazat különös és az adott műalkotás egyedi sajátosságainak a definiálását cálozza.

A vizsgálódás három síkja — ha vegytiszta formában ritkán is jelentkezik — az absztrakció különböző szintjeinek lehetőségét jelöli. Éppen ezért a tudomány elméleti rendszerezésében, a fogalmak hierarchiájának kialakításában világosan elhatárolandó egymástól. A művészeti jelenségek gyümölcsöző vizsgálatát csak a különböző szintek elhatárolása, az érvényességi kör, a módszerek és a fogalomkészlet definiálása eredményezheti. Ez lehetővé teszi a három sík, három fogalomkészlet és három módszertan egymásra épülő szisztémájának megkonstruálását. A síkok összekeveredése, a határok bizonytalanná válása terminológiai következetlenséget szülhet, és a különböző szintű és érvényességi körű általánosítások egymás mellé állításával a műalkotás rétegeinek feltárását és megértését is megnehezíti.

A középső sík, a filozófiai esztétika ágazati része, az ágazati esztétikai vizsgálódás mibenléte és terepuma különösképpen problematikus. Az effajta vizsgálódás létjogosultsága is bizonyításra szorul. Az általános esztétikai gondolkodás ugyan feltételezi e sajátos diszciplínát. Problémakörét és határait is többé-kevésbé kijelöli. A szaktudomány azonban egyes kérdéseit a maga körébe vonva, azokat saját módszerével és fogalomkészletével vizsgálja. A problémák más részét figyelmen kívül hagyja. Ezért szükséges a filozófiai esztétika és a szaktudomány metszéspontján elhelyezkedő irodalomesztétika létét, vizsgálódási köre és módszere kialakításának igényét bizonyítani. Ezt a bizonyítási eljárást az általános esztétika és az irodalomtudomány szempontjából is megalapozni.<sup>1</sup>

## AZ ESZTÉTIKÁTÓL AZ IRODALOMTUDOMÁNYIG

Az esztétika történetének klasszikusai az egyes művészeti ágazatok sajátosságainak filozófiai szintű elemzését, az ágazati esztétikai gondolkodást mindig is az esztétika részeként kezelték. A vizsgálódások differenciálódásával párhuzamosan az ágazati esztétikai és speciálisan irodalomesztétikai kérdések körét is egyre inkább elhatárolták, és a módszereket is körvonalazták. (Még akkor is, ha ez a törekvés elméletileg és módszertanilag körülhatároltan, „vegytiszta” módon — mint ahogy ezt később még érintjük — csak Hegelnél jelentkezik.)

<sup>1</sup> Az alábbi összegezés korántsem a kérdés akárcsak viszonylagos teljességre is törekvő történeti áttekintése, hanem csupán néhány jellegzetes tendencia összefoglalása.

dimenzióin belül és azzal együtt megvalósuló térbeliség, és az akusztikum érzéki síkja mellett érvényesülő vizualitás problémája világosan körvonalazódik. Ezzel pedig nemcsak az irodalomesztétika tárgya határolódik el egyre jobban, hanem módszere, a más művészeti ágak sajátosságaival való összevetés metodikája is kezd kikristályosodni.<sup>4</sup>

Az irodalomesztétika módszertana, tárgyköre, az irodalomtudományhoz való viszonya és egy irodalomesztétikai gondolatmenet felépítésének a lehetősége teljesebben rendszerezve Hegel szintézisében körvonalazódik. Hegel az egyes művészetek rendszerében az ágazatok helyét alapvetően történeti szempont, a művészeteknek az eszme megjelenítésének fokozataiban dokumentálódó fejlődését követve, és ennek alárendelten az érdekelt érzéki szféra és a felhasznált konkrét anyag minősége által determinált ábrázolási lehetőségek szerint határozza meg. A rendszer megkomponálásában, az építészettől az irodalomig terjedő skálán a legjellemzőbb jegyeket az egymással való állandó összevetés alapján vázolja fel. Közben hivatkozva az egyes művészetekkel fogalakozó tudományok által felhalmozott hatalmas, speciális ismeretanyagra, vizsgálódási körét, azaz az ágazati esztétika illetékességi szféráját is körülírja: „... célunkon belül egyáltalán nem is az a fontos — állapítja meg az irodalomesztétikára is érvényesen —, hogy művészeti ismereteket tanítsunk s tudós történeti adatokkal hozakodjunk elő, hanem csupán az, hogy filozófiailag megismerjük a dolog lényeges, általános szempontjait, és vonatkozásukat a szépnak eszméjére, amint az megvalósul a művészet érzéki közegében. S ebben a célban végül is nem zavarhat bennünket a művészi alakulatoknak előbb jelzett sokoldalúsága, mert e sokféleség ellenére itt is magának a dolognak fogalomszerű lényege a vezető szempont. . . Ezeknek az oldalaknak a felfogása és filozófiai kifejtése az a feladat, amelyet a filozófiának teljesítenie kell.”<sup>5</sup>

Az irodalom filozófiailag leglényegesebb oldalait, ágazati esztétikai jellegzetességeit, a szépségnek — azaz a legfontosabb esztétikai kategóriának — az irodalomban való jelentkezési formáit vizsgálva határozza meg Hegel. Így jut el a következtetéshez: az irodalom a zenére jellemző szellemi bensőségnek a képzőművészethez hasonló objektív világgá való kiteljesítésével e két ágazat sajátosságait szintetizálja. Ábrázolását időben valósítja meg anélkül, hogy térben korlátozott lenne. A nyelv által minden valóságjelenség megjelenítésére tör. Mivel voltaképpeni anyaga a képzelet, a belső szemlélet, anyagi-technikai kötöttsége a legkisebb, és ezáltal olyan „általános művészetté” válik — egyben a művészi szféra végpontjává is, ahonnan a szellem továbblép a tiszta fogalmiság felé —, amely az emberi szellemi tartalmakat a legteljesebben szóaltatja meg. Ha pedig a költészet anyaga az ember nyelvileg rögzíthető gondolat- és képzeletvilága, vagyis az anyag megjelenési formája a nyelv, magja pedig a költői szintre emelkedő képzet és képzelet, akkor az irodalom specifikumait elsőrendűen a költői képzelet és gondolkodás és a mindennapi „próza” gondolkodás és a költői nyelv és a mindennapok nyelve közötti különbségen át lehet megközelíteni. Ezért indul Hegel irodalomesztétikai gondolatmenete költészet és „próza” elválasztásával, hogy a költői-nyelvi kifejezés kérdésein keresztül eljusson a három műnem legfontosabb formáló elveinek, fejlődéstörvényeinek és fő reprezentánsainak meghatározásához. Ezzel pedig Hegel rendszerében ki is alakul egy zárt irodalomesztétikai koncepció.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vö. Lessing: Laokoón. Hamburgi dramaturgia, Akadémiai, 1963, 128—133., 139—145.

<sup>5</sup> Hegel: „Esztétika”, II, 204.

<sup>6</sup> Vö. Hegel: „Esztétika”, II, 185—204.; III, 172—441.

Arisztotelész „Poétiká”-jában a vizsgálódás három síkja, a mű alapozó-összefoglaló jellegéből következően, együttesen, differenciálatlanul és egymás mellett jelentkezik. A nagy görög gondolkodó az általános esztétika legalapvetőbb kategóriáit körvonalazza, amikor vázolja a művészi ábrázolás mimetikus jellegét, és az általánosra és a megtörténhetőre irányuló művészi mimézist elválasztja az egyesre és a megtörténtre vonatkozó történetírástól. Ugyancsak a legáltalánosabb esztétikai törvényszerűségek síkján mozog a félelem és a szánalom egységén alapuló katartikus hatás elméletének megfogalmazásával, az emberi mértéken nyugvó szépség teóriájával és a művészi igazságnak a valószínűsíthető lehetetlenség és a hihetetlen lehetőségesség szembeállításán át történő megközelítésével. Ugyanakkor a tragédia hat építő elemének és a bonyodalom és a megoldás szerkezeti komponenseinek az elválasztásával, a tragédia különböző típusainak az elhatárolásával és a magasstos jellemet ábrázoló tragédia és az alacsonyabb rendű tulajdonságokat megjelenítő komédia műfajának szembeállításával az irodalomelméleti vizsgálódás tereumát és módszereit körvonalazza. Amikor azonban az ábrázolás tárgya, mikéntje és eszközei szempontjából különbséget tesz az egyes művészeti ágazatok között, már az ágazati esztétikai vizsgálódás fő problémáit jelöli meg. És két részterületen, az epika és a dráma, konkrétan az eposz és a tragédia terjedelem, kompozíció, emberábrázolás, utánzási mód és formai eszközök alapján történő összehasonlításában és a drámai ábrázolás — annyiszor félreértett — hármas-egységének tételében példáját is adja az irodalomesztétikai elemzésnek.<sup>2</sup> (Amennyiben a műnemek alapvető ábrázolási sajátosságainak meghatározása jellegzetesen irodalomesztétikai kérdés.)

Az ágazati esztétikai gondolkodás érdekes megközelítését adják Leonardo da Vincinek a festészet és a költészet különbözőségéről kifejtett nézetei. A festményt látható költeménynek és a költeményt hallható festménynek tekintő reneszánsz mester a megvalósulás érzéki szférája szerint tesz különbséget a két ágazat között. Mivel a látást a hallásnál magasabb rendű érzékelésnek tekinti, és a térben kiterjedő test irodalmi ábrázolásának tényleges törvényeit nem elemzi, egyetlen lehetőségnek a különböző vonások statikus, időben egymást követő, a képzőművészet módján egységes vízióvá nem egyesíthető felsorolását látja, a két művészeti ág között a festészet javára állapít meg értékkülönbséget.<sup>3</sup>

A vizuális és akusztikus szféra, a térbeli és időbeli dimenzió Leonardo által is felismert különbségét magasabb szinten veti fel Lessing „Laokoón”-ja, és egyben a képzőművészeti és irodalmi ábrázolás érvényességi körének meghatározására tesz nagyvonalú kísérletet. Lessing egyértelműen a térben megvalósuló testet és az időben kibontakozó cselekményt tekinti a képzőművészet, illetőleg az irodalom érvényességi területének. Ezzel a térbeliséghez a vizualitás, az időbeliséghez az akusztikum érzéki szféráját párosítja. Emellett a „termékeny pillanat” fogalmának kidolgozásával megmutatja a térbeli ábrázolás időbeli tágításának lehetőségét. A tárgy-leírás cselekménnyé oldásának, és a leglényegesebb érzéki tulajdonságok egy-egy jelzővel való felvillantásának homéroszi módszerét elemelve pedig az irodalmi térábrázolás és a belső szemléleten alapuló irodalmi vizualitás kérdését közelíti meg. Így Lessing gondolatmenetében az irodalomesztétika néhány tényleges kérdése, az elsőrendű idő-

<sup>2</sup> Vö. Arisztotelész: „Poétika”, Magyar Helikon, 1963.

<sup>3</sup> Vö. Leonardo da Vinci: „Tudomány és művészet”, Magyar Helikon, 1960, 82—87.

Nyilván közvetlenül Hegel inspirációjára alakul ki Belinszkij alapvető poétikai tanulmányában és Erdélyi Jánosnak az egyetemes irodalomtörténet összegezését előkészítő alapvetésében egy sajátos irodalomesztétikai vagy legalábbis a különböző absztrakciós szinteket elválasztó megközelítési mód. Belinszkij is a hangban és szóban kifejeződő képet és képzetet tekinti a költészet anyagának, és ezért minősíti az irodalmat az összes művészeti ágazatok tulajdonságait ötvöző-szintetizáló általános művészetnek. A műfajokat pedig egymással való állandó összehasonlítással, az alkotó szubjektum és objektív külvilág viszonya alapján határolja el — ugyanúgy, mint Hegel. És ezzel valójában csupán a leglényegesebb sajátosságokat ragadja meg az ágazati esztétikai absztrakció szintjén. Erdélyi János ugyancsak az anyagnak és a szellemnek a tökéletes egységét keresi a nyelvi művészetnek felfogott irodalomban, amelynek végső funkciója, hogy nyelvi alakban hozza felszínre „az igazságot mint szépséget”. E mellett a speciálisan az általános esztétikától az irodalomesztétika felé haladó megközelítés mellett Erdélyi utal arra is, hogy az irodalom vizsgálatában a hangsúlyt a tartalomra, a nyelvre vagy a formára lehet helyezni. Ezzel — ha nem is Hegel határozottságával — az elemzés különböző szempontjainak és szintjeinek, egy általános esztétikai, egy nyelvi-stilisztikai és formális megközelítésnek a lehetőségét jelöli a magyar gondolkodó.<sup>7</sup>

Kifejezetten irodalomesztétikai szempontok érvényesülése jellemzi a fiatal Lukács Györgynek az irodalomtörténetírás elméletéről, tehát egy sajátosan irodalomtudományi kérdéstről írott tanulmányát.<sup>8</sup> Lukács az irodalom életformájában és fejlődésében az általános esztétikai determináltságot hangsúlyozza, és az esztétika és a szociológia kölcsönhatásán nyugvó irodalomtörténetírástól az egyes esztétikai kategóriák árnyaltabb meghatározását várja. Azaz feltételezi a szaktudományi és az esztétikai vizsgálódás szoros összefonódását. Ebben a koncepcióban az esztétika kategóriarendszere az irodalmi jelenségek definiálásának, értékük meghatározásának egyik bázisa. A történelmi folyamat pedig a formának, a hatásnak és a stílusnak, azaz az esztétika, a szociológia és az irodalomtörténet fő kategóriáinak együttes vizsgálatából bontakozik ki.

Az általános esztétika, az ágazati esztétika és a művészettel foglalkozó szaktudomány megközelítő, az irodalom esetében is használható elhatárolását adja Szigeti József kézikönyve.<sup>9</sup> Szigeti gondolatmenete világosan feltételezi az ágazati esztétika létét. Feladatául az általános esztétikai kategóriák ágazati megvalósulásának vizsgálatát és az egyes művészetek virágkorainak tanulmányozása alapján a leglényegesebb ágazati formálási elveknek a meghatározását jelöli meg. A művészetek ágazati esztétikai rendszerezésében Szigeti összegezése egy irodalomesztétikai gondolatmenetnek a leglényegesebb vonásokra, a nyelvi anyaghoz és a belső szemlélethez való kötöttségre utaló lakonikus vázlatát is tartalmazza. Tézisszerű összefoglalása részletesebb kibontásra és az irodalomelmélet és az irodalomesztétika összefüggésének csak futólag érintett kérdésében konkretizálásra és továbbvitelre vár.

<sup>7</sup> Vö. Belinszkij: „A költészet felosztása műfajokra és ágakra”, *Esztétikai szemelvények, Művelt Nép*, 1955, 143–158. és Erdélyi János: *Egyetemes irodalomtörténet; „Válogatott művei”*, Szépirodalmi 1961, 575–585.

<sup>8</sup> Vö. Lukács György: *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez; „Művészet és társadalom”*, Gondolat 1968, 31–57.

<sup>9</sup> Vö. Szigeti József: „Bevezetés a marxista—leninista esztétikába”, *Kossuth*, 1971, 7–23., 301–353.

Az irodalomtudománytól az esztétikáig vezető út rögzesebb, nehezebben járható. A szaktudomány álláspontja az ágazati esztétikai vizsgálat jogosultságának kérdésében korántsem egyértelmű. A szakirodalom egy része nem számol az irodalmi elemzés e síkjának lehetőségével. Speciális szempontjait és módszereit vagy a magáénak tekinti, és ezzel a három absztrakciós sík különbségét eltünteti, esetleg figyelmen kívül hagyja, vagy több-kevesebb okkal vitatja is.

Hagyományos nemzeti irodalomtörténetírásunk elméleti alapvetéseiben az ilyen szempontú vizsgálódás jóformán nem szerepel. Horváth János, polgári irodalomtörténetírásunk legnagyobb alakja, nagyszabású szintézisének teoretikus bevezetésében bírálja ugyan elődeinek tisztán nemzeti-történeti indítású fogalomkészletét és periodizációs rendszerét. A látókört azonban nem az esztétika felé szélesíti, hanem „önelvű” rendszerezési alapot keresve létrehoz egy az író és olvasó viszonyára figyelő szociológiai fogantatású irodalomfogalmat. A fejlődést pedig az irodalmi ízlés és az irodalmi tudat változásával méri. Végeredményben tehát készülő szintéziséhez olyan kategóriarendszert alakít, amely az esztétika értékelő szempontjait és módszereit kirekeszti magából. A Horváth elméletét továbbfejlesztő és a szellemtörténet jellegzetes világnézeti és tudományos pozíciójából meghaladó és újrafogalmazó Thienemann Tivadar pedig csupán a szellemi önfejlődés elvét építi be konzervatív elődje rendszerébe. Az író, az olvasó és a könyv Horváth által „irodalmi alapviszonynak” nevezett kölcsönhatását kíséri végig történelmi alakváltozásaiban.<sup>10</sup>

Az irodalomesztétika szempontjainak mellőzésével szemben a frissebb szakirodalomra — hazaira és nem hazaira egyaránt — az álláspontok sokfélesége jellemző. Az egyik világosan elhatárolható tendenciában a szakesztétikai nézőpont elkülönül a szaktudománytól, vagy legalábbis annak alárendelten, mellékes mozzanatként jelenik meg. Anélkül azonban, hogy ezt az elkülönülést a rendszertani következtetések levonása, az absztrakciós síkok elválasztása követné. Így is születik néhány rendkívül lényeges felismerés.

Például: Klaniczay Tibor irodalomtudományunk történetét vizsgálva jut el egy fontos disztinkcióhoz. Szembeállítja a Gyulai Páltól Riedl Frigyesen át Horváth Jánosig, sőt bizonyos értelemben a marxista Révai Józsefíg húzódo nemzeti szempontú, erkölcsi-politikai fogantatású irányzatot az Erdélyi Jánostól, Péterfytól és Lukácstól képviselt filozófiai-esztétikai felfogással. Más összefüggésben pedig különbséget tesz Lukács filozófiai-esztétikai, Horváth nemzeti-irodalomtörténeti és Szerb Antal kritikai-esszéista irányzata között.<sup>11</sup> Max Wehrli sokat használt összegezése az irodalmat esztétikai jelenségként, a nyelv művészeteként elemzi. Wellek és Warren közismert kézikönyve alapvetően nyelvesztétikai szempontokkal indít. A nyelv sokjelentésű volta, asszociációgazdagsága, expresszivitása, érzékletessége, képszerűsége, kifejezőereje, a hangzásban megnyilvánuló szimbolika alapján tesz különbséget a költészet, a tudomány és a hétköznapi közlés nyelvi formája között. Wolfgang Kayser egy szöveg irodalmiságát, művészetté való szerveződését a nyelv rend-

<sup>10</sup> Horváth János: „Magyar irodalomismeret”, Minerva, 1922, 187—207.; Thienemann Tivadar: „Irodalomtörténeti alapfogalmak”, 1931, Minerva Könyvtár.

<sup>11</sup> Vö. Klaniczay Tibor: Polgári örökség és marxista irodalomtudomány. A magyar irodalomtudomány a felszabadulás után; A „Marxizmus és irodalomtudomány” c. kötetben. (Akadémiai, 1964) 9—36., 247—275.

szerjellegetében, az önálló tárgyiasság létrehozásában keresi. Henryk Markiewicz pedig az általános esztétikai kategóriák irodalmi érvényesülését az értékelés egyik lehetséges szempontjának tekinti.<sup>12</sup>

Az a tény azonban, hogy az ágazati esztétikai szempontok nem szerveződnek rendszerre, a vizsgálódás három absztrakciós lehetősége nem válik el, két következménnyel jár. Egyrészt az irodalomelmélet terrénuma megnő, és az irodalomesztétikát is magába foglaló diszciplínává válik. Másrészt pedig olykor az általános esztétika is szinte eltűnik a horizontról, és problémái úgy jelentkeznek mint szaktudományi kérdések. Azaz a vizsgálódási szempontok egybeolvadnak.

Az irodalomelmélet súlyának megnövelése, az irodalommal kapcsolatos minden teoretikus és esztétikai problémát magába foglaló értelmezése jóformán az egész szakirodalomban általános.

Rendkívül sokatmondó Wehrli álláspontja. Csupán az elmélet terminológiáját használva lényegében eljut ágazati esztétika és irodalomelmélet különbségének felismeréséhez, amikor feltételezi egy olyan irodalomelmélet létét, amely az irodalomtudományon belül foglal helyet, és az írói jelenségekből leszűrt elvek rendszerét, az alkotói folyamat, a mű és a megértés elemzését tartalmazza. Szemben azzal a másfajta irodalomelmélettel, amely az írásművészet átfogó, „filozófiai megalapozású” esztétikája, az írói széppel foglalkozó tudomány, azaz a voltaképpen irodalomesztétika. Csakhogy emellett maga a svájci tudós állapítja meg, hogy az irodalomelmélet és a filozófiai jellegű esztétika kapcsolata a szakirodalomban korántsem fűződött szorosra.<sup>13</sup>

Szaktudományi síkon pontosan fogalmaz és definiál Wellek és Warren szintézise. Elválasztja az irodalomelméletet, a konkrét művet elemző kritikát és a művek időbeli egymásutánját tanulmányozó irodalomtörténetet. Az irodalomelméletet azonban nemcsak a kritika és az irodalomtörténet teoretikus megalapozásának tekinti, hanem az irodalom általános princípiumait és kritériumait vizsgáló diszciplínának is. Ezzel pedig lényegében az irodalomesztétika egész terrénumát — ennek az absztrakciós síknak az említése nélkül — az irodalomelmélet részévé nyilvánítja. Az irodalom vizsgálatának legátfogóbb rendszere Kayser felfogásában is a szaktudomány. Markiewicz pedig az irodalomesztétikát lényegében részszempontként vizsgálja a minden teoretikus kérdést összegező elméleti irodalomtudományon belül.<sup>14</sup> Az irodalomelmélet területének megnövelése Wehrlinél érzékelik el végső rendszertani konzekvenciáihoz, amikor is ezt az általa rendszertanilag nem pontosan körülírt diszciplínát közvetlenül, szinte minden áttétel nélkül besorolja a „széptannak” értelmezett esztétika körébe. Amikor pedig arra utal, hogy a sajátos irodalmi szépség meghatározása a más művészeti ágazatokkal való összehasonlítás útján közelíthető meg, ezt az igen lényeges metodikai felismerést nem emeli az ágazati esztétika szintjére, hanem megtartja az összehasonlító művészettudomány síkján.<sup>15</sup>

Ezek a tendenciák nem idegenek a hazai szakirodalomtól sem. Egy didaktikai céllal készült összegezésünk, sok finom elhatárolás és definíció

<sup>12</sup> Vö. Max Wehrli: „Általános irodalomtudomány”, Gondolat, 1960, 53—57.; Wellek—Warren: „Az irodalom elmélete”, Gondolat, 1972, 25—39.; Henryk Markiewicz: „Az irodalomtudomány fő kérdései”, Gondolat, 1968, 7—39., 266—288.; W. Kayser: „Das sprachliche Kunstwerk”, Francke Verlag, Bern—München 1969, 11—24.

<sup>13</sup> Vö. Wehrli, i. m. 53—54.

<sup>14</sup> Wellek—Warren, i. m. 54—66.; Kayser, i. m. 11—24.; Markiewicz, i. m. 7—39., 266—288.

<sup>15</sup> Wehrli, i. m. 53—57.

mellett, az alapvető rendszertani kérdéseket a művészettudomány és a művészet legátfogóbb problémáival foglalkozó művészetfilozófia (esztétika) elkülönítése útján közelíti meg. Ezen belül hangsúlyozza az ágazati vizsgálódás létjogosultságát, de egyrészt egyenlőségjelet tesz az egyes művészetek szaktudományi vizsgálata és az ágazati esztétika közé, másrészt pedig az irodalomelméletet az irodalom vizsgálatának legátfogóbb teóriájaként értelmezi. Kimarad az irodalom ágazati esztétikai vizsgálatának lehetősége a kifejezetten a szakdiszciplínák elhatárolására és a fogalmak tisztázására törő — és azt sok szempontból el is végző — irodalomból is. Másutt pedig — egy merev deduktív-dogmatikus módszerre utalva nem is joggal — az esztétika és az irodalomelmélet összekapcsolásától, a kettő közötti közvetítő mezőben elhelyezkedő irodalomesztétikától való idegenkedés nyilvánul meg.<sup>16</sup>

Lényegében ezeknek a megközelítési módoknak az összegezése a „Magyar Irodalmi Lexikon” gesztusa, amely — nem kerülhetvén meg a rendszertani problémákat — „Irodalomelmélet” címszavában általános irodalomelmélet néven az irodalomtudomány alá sorolja be, annak részeként fogja fel az általános esztétikai kategóriák irodalmi megjelenésének vizsgálatát. Azaz az irodalomesztétika érdekszférájának egy jelentős részét.

A régebbi szakirodalomban érdekes módon egy ponton felbukkan az absztrakció különböző szintjeinek a világos elhatárolására való törekvés, anélkül azonban, hogy az egymásra építettség, az összefüggések és kölcsönhatások rendszere egyértelműen megfogalmazódna. Tolnai Vilmos egykori összegezése — amelynek egyébként nem jellemzője a magasabb teoretikus igényesség — ad erre példát. Tolnai pontosan körülírja az általános esztétika illetőségi körét, és felveti a legátfogóbb kategóriák a nyelvi művészetre való alkalmazásának, a műfajok lélektani feltételei és fejlődéstörtvényei kutatásának, azaz egy sajátosan irodalomesztétikai vizsgálódásnak a gondolatát. Ugyanakkor ezt csak értékelési szempontnak tekinti az irodalomtudományon belül, anélkül hogy a megközelítés különböző voltát, irodalomesztétika és irodalomtudomány eltéréseit felismerné.<sup>17</sup>

Az irodalomelmélet terrénumának oly mértékű megnövelését, amely már nemcsak az irodalomesztétikát, az ágazati vizsgálódást szívja fel magába, hanem az általános esztétikát is szinte nemlétezőnek tekinti, problémaköreit sajátjának vallja, teoretikusan Markiewicz vezet be, amikor utal az irodalomelmélet fogalmának legszélesebb, az általános esztétika kategóriáit is magába foglaló értelmezésének lehetőségére.<sup>18</sup>

Az esztétika létének indirekt megkérdőjelezése, problémaköreinek a szaktudományba való besorolása, legalábbis a különböző absztrakciós síkok egybeolvasztása a hazai szakirodalomban is jelentkezik. Egy jellegzetes felfogás szerint az irodalomelmélet feladata az irodalom mibenlétének, irodalom és társadalom, irodalom és nemzet, irodalom és közönség viszonyának, az irodalom a felépítményben és a művészetek között elfoglalt helyének és az irodalomnak mint nyelvi műalkotásnak az elemzése. Holott az irodalom és a kulturális felépítmény viszonya általános esztétikai kérdés. Az irodalom helye a művé-

<sup>16</sup> Vö. Barta János—Kardos László—Nagy Miklós: „Bevezetés az irodalomelméletbe és az irodalomtudományba”, Egyetemi jegyzet, Tankönyvkiadó, 1966, 23., 44.; Nyíró Lajos: „Irodalomelmélet — Korszerű művészet”, Magvető, 1967, 192—215.; Miklós Pál: „Olvasás és értelem”, Szépirodalmi, 1972, 37—64.

<sup>17</sup> Vö. Tolnai Vilmos: „Bevezetés az irodalomtudományba”, Budapest 1922, 59.

<sup>18</sup> Markiewicz, i. m. 13.

szetek között és az irodalomnak mint nyelvi alkotásnak a vizsgálata irodalom-esztétikai probléma. Csupán az irodalom és nemzet összefüggésének elemzése sajátos irodalomelméleti feladat, és az irodalom mibenléte közelíthető meg ágazati esztétikai és elméleti oldalról egyaránt.

Egy másik megközelítés pedig olyan jellegzetesen általános esztétikai kérdéseket mint az irodalom társadalmi funkciója, az irodalmi mű és a valóság viszonya, az írói egyéniség tükröződése az irodalmi műben és a tartalom és forma dialektikája az irodalomelmélet körében von és szaktudományi problémaként kezel.<sup>19</sup>

Általános esztétika és irodalomelmélet közvetlen egybekapcsolása jellemzi nem egy ponton Welles és Warren kézikönyvét is, megmutatva a határok feloldásának közvetlen következményeit éppen az irodalom fogalmának meghatározásában, illetőleg e meghatározás elégtelenségében. A két amerikai szerző sokoldalú vizsgálódás után az irodalom legfőbb jellemzőjét — nem a többi művészet, hanem a nyelvi alakulatok, szövegek felől közelítve — a valóság tényeinek sajátos átköltésében, azaz a fikcióban, funkcióját pedig az igazság és szépség összeegyeztetésében, legfőképpen azonban az önmagához való hűségben látja. Holott a valóság művészi átlényegítése és a művészi igazság és az esztétikum, adott esetben a szépség összefüggése nem az irodalomra mint a művészeti ágazatok egyikére jellemző specifikum, hanem általában minden művészi megjelenítés lényegjegye. Ilyenformán pedig az irodalomnak mint egy sajátos, a többitől eltérő művészet speciális vonásainak a megragadása, azaz lényegének pontos definiálása helyett csupán az irodalom művészet voltát sikerült bizonyítani. Hasonló módon az ábrázolt valóság fiktív volta, azaz az átköltés-átlényegítés felől közelít az irodalom meghatározó jegyeihez Markiewicz is.

A határok eltörlése, a módszertani tisztázatlanság, a koncepció némileg eklektikus jellege és az esztétikai szempontoknak a periférikus szerepeltetése Welles és Warren szintézisében végeredményben odavezet, hogy az irodalmi mű mibenléte és létformájának az általános fogalmak és normák művészi megjelenítésén, a közösségi ideológián, az egyéni élményen és a nyelvi struktúrán nyugvó meghatározásában — minden elhatárolási törekvés ellenére — filozófiai, általános esztétikai, etikai, lélektani és irodalomesztétikai szempontok messzemenően keverednek.<sup>20</sup>

Érdekes módon azonban a legutóbbi évek hazai szakirodalmának éppen legszaktudományibb jellegűnek tűnő kísérleteiből nyílik út az irodalomesztétikai megközelítés, a szakesztétika és a szaktudomány egymás mellett élése és szintézise felé. Olyan vizsgálódások ezek, amelyek az irodalmi mű nyelvi anyagának és a szöveg teljes struktúrájának elemzésével az alkotás esztétikai minőségeinek és a tartalom és forma dialektikájának mélyebb feltárására törnek. Egyrészt a hagyományos történeti-genetikus és az újabb szövegelemző módszerek összhangjával közelítenek a valóság irodalmi megjelenítésének ágazati esztétikai specifikumaihoz. Másrészt pedig az esztétikum irodalmi megjelenítési formáit követik nyomon az egyszerű nyelvi közléstől az irodalmi nyelv és struktúra mozzanatain át egészen az egyes irodalmi műfajok egymástól eltérő nyelvi-költői koncentráltságáig. Vagy éppen egyes irodalmi műelemzé-

<sup>19</sup> Vö. Barta János—Kardos László—Nagy Miklós „Bevezetés. . .” és Nyíró Lajos „Irodalomelmélet — Korszerű művészet” idézett helyeit.

<sup>20</sup> Vö. Welles—Warren, i. m. 25—54., 207—231.; Markiewicz, i. m. 39—51.

sek által keresik általános művészeti kategóriák (például: népiség, tipizálás) irodalmi formáit vagy újfajta értelmezésének lehetőségét.<sup>21</sup>

Végül összefoglalóan megállapítható, hogy az általános esztétikai gondolkodás feltételezi az irodalomesztétika létét, körvonalazza tartalmát és megközelítőleg módszertanát is. Az irodalomtudományi szakirodalom álláspontját azonban erős differenciáltság jellemzi, amelynek skálája a jóformán teljes kirekesztéstől a szempontok ötvözési kísérletén át a fogalmak elhatárolására való törekvésig és a tudományos gyakorlatban megvalósuló szintéziséig terjed.

## AZ IRODALOMESZTÉTIKA TÁRGYA

Az irodalomesztétika tárgyának, érvényességi körének, határainak és egyedi módszerének megjelölésében meghatározó erejűek azok a gondolatok, amelyek az általános esztétika klasszikusainál több-kevesebb egyértelműséggel megfogalmazódnak, és az irodalomtudományban — ha elszórtan és gyakran kifejtetlenül is — benne rejlenek. A fő kérdéseket Arisztotelész jelöli meg: mit, hogyan és milyen eszközökkel ábrázolnak az egyes művészeti ágak — ezek az ágazati esztétikának, így az irodalomesztétikának is az alapproblémái. Ezek differenciálják a művészet szféráját viszonylag önálló és öntörvényű ágazatokra. A határookra nézve Hegel ad eligazítást. Az ágazati esztétika tárgya az egyes művészetek fogalomszerű lényegének filozófiai szempontú vizsgálata és a szépség, azaz nyilván általában az esztétikum megvalósulásának figyelemmel kísérése különböző művészeti ágak érzéki közegében. A módszer klasszikus példáit Hegel mellett Leonardo és Lessing nyújtják, amikor az ágazatok mibenlétét és speciális törvényszerűségeit a más művészetekkel való párhuzamba állítás és összehasonlítás eszközeivel közelítik meg. Ennek a tárgymegjelölésnek, határmegvonásnak és módszertannak a szaktudomány megközelítésmódja nem mond ellent. Egyes részmegállapításaival közvetlenül, ellentmondásaival pedig olykor közvetetten éppen létjogosultságát bizonyítja. Az esztétikai és az irodalomtudományi megközelítésből egyaránt világgossá válik: az irodalomesztétika az esztétikai gondolkodás speciális része, egy a művészetek törvényeit vizsgáló ágazati esztétikák sorában. Mint ilyen filozófiai jellegű diszciplína. Tárgyával és módszerével átmenetet képez a művészetek legáltalánosabb kérdéseit vizsgáló esztétika és az irodalom részletproblémáit feltáró irodalomtudomány között. Tehát elsődlegesen az általános esztétikai törvények megvalósulását keresi az irodalom művészi közegében, hogy választ adhasson a mit, hogyan és milyen eszközökkel arisztotelészi kérdésére.

Minden művészeti ágazat a valóságról alkotott vízióját különleges művészeti anyagban valósítja meg. A műalkotást ebből az anyagból építi fel. Ezért az anyag minősége nemcsak formanyelvét — az anyag és a formálási eszközök összességét —, hanem ábrázolási lehetőségeit, határait, bizonyos egyszerűsítéssel még tematikáját is befolyásolja. Ilyenformán az ágazati esztétikai gondolkodás logikus módon az adott művészeti ág anyagának esztétikai szempontú vizsgálatával kezdődik. Így válik az irodalomesztétika első fő kérdésévé a

<sup>21</sup> Vö. Szabolcsi Miklós: „A verselemzés kérdéséhez”, Akadémiai, 1968.; Hankiss Elemér: „A népdaltól az abszurd drámáig”, Magvető, 1969.; Király István: „Ady Endre”, Magvető, 1970.

nyelvnek, az irodalmi megjelenítés anyagi meghatározójának részletes elemzése. Mit tesz lehetővé a nyelv természete az érzéki megjelenítésben? Milyen korlátokat szab az irodalmi ábrázolásnak? Mi következik a nyelvre mint művészi anyagra abból a tényből, hogy nem elsőrendűen konkrét, anyagi természetű, hanem szellemi jellegű, emberi-társadalmi produktum? Olyan jelrendszer, amelynek fő funkciója az emberek közötti kommunikáció biztosítása, az érzelmek és gondolatok közlése? Ezért azokkal együtt alakult ki, velük párhuzamosan fejlődik is tovább? — Ezek a nyelvestétikai elemzés alapkérdései. A válaszok ezekből körvonalazódnak: a nyelv átfogó jelrendszer voltából következően a valóság minden elemének jelölésére tör, azaz bevonhatja az irodalmi ábrázolásba. De nem ábrázolja konkrét-közvetlen módon, csupán jelöli a jelenségek érzéki minőségét. Ezáltal azonban több érzéki szférába is képes behatolni, de közvetlen — áttétel nélküli érzéki hatást, a szó hangalakja révén, csupán az akusztikum síkján tud kiváltani. A nyelvet mint az irodalom művészi anyagát és az irodalmat mint nyelvi művészetet tehát a csökkent érzéki erővel szemben a széles skálán érvényesülő hatás lehetősége jellemzi. Tartalmilag pedig az emberi vonatkozások gazdag körére kiterjedő teljesség, amelyet azonban éppen a nyelvnek a gondolat, érzélemmel és a képzetek rendszerével való összefüggése elsősorban az emberi belső világ ábrázolása felé orientál. Olyan rétegek felé, amelyek más művészetek számára csak közvetetten válnak megközelíthetővé. A nyelv ilyenformán csak külső anyagi burka, megszólaltatója-megidézője a teljes emberi gondolat-, érzélem- és képzetes-skálának, amely az irodalmi ábrázolás tényleges anyaga, tartalmi magja. Mindez természetszerűen feltételezi a művészi ábrázolás, a hétköznapi közlés és a tudomány nyelvének pontos elhatárolását, a költői nyelv kialakulásának, az irodalmi nyelv sajátosságainak részletesebb, a fő tulajdonságokra koncentráló elemzését.

Miután a nyelv ágazati esztétikai vizsgálata eljutott odáig, hogy feltárta az irodalmi ábrázolásnak a teljes emberi makrokozmoszra kiterjeszhető lehetőségét, de ezen belül az emberi mikrokozmoszra, a külső és belső folyamatok teljes, viszonylag differenciált megjelenítésére való elsődleges orientáltságát, elemezhetővé válik, hogy ez a lehetőség a valóság mely dimenzióiban realizálódik, lesz konkrét irodalmi műalkotássá. Azaz megkezdődhet az irodalomnak a térbeliség és időbeliség síkjaiban való elhelyezése. Ez az elemzés megmutatja, hogy az irodalmi ábrázolás alapvető időbeliségén belül és azzal együtt hogyan nyílik meg a térbeliség lehetősége. Az irodalom nyelvi anyaga által felkeltett vagy abban testet öltő belső szemlélet miként bontakoztatja ki az irodalmi mű sajátos, virtuális terét. És melyek ennek az irodalmi térábrázolásnak történelmileg kialakult, a koncentráció különböző szintjein megjelenő módszerei. Ezzel párhuzamosan természetesen differenciálódik az időbeliség síkja is. Amennyiben elválnak egymástól az irodalmi mű konkrét, reális, külső ideje és az ábrázolt emberi folyamat belső, virtuális vagy imaginárius ideje. A nyelvi-tartalmi tényezők és az időbeli és térbeli dimenziók elemzése után nyílik alkalom arra, hogy az irodalmat elhelyezzük a művészeti ágazatok rendszerében, hogy az irodalmi mű anyagi-érzéki, tárgyi-tartalmi tulajdonságai és megvalósulásának módozatai alapján megkíséreljük az irodalom fogalmának, a fenti minőségekre építő ágazati esztétikai meghatározását, amely a legfőbb és a többi művészeti ágtól eltérő lényegjegyeinek a megragadására tör.

A fogalommeghatározás, az irodalomra mint művészeti ágra leginkább jellemző jegyek felmutatása és ezáltal az irodalomnak a többi művészettől való elhatárolása után lehet megvizsgálni az általános esztétika legfőbb kategóriái-

nak konkrét irodalmi megjelenési formáját. Hogyan valósul meg az irodalomban a szép és a rút önmagában vagy egymás ellentétéként? A szépség absztrakt, általános esztétikai meghatározásának melyik variációja igazolható vagy kérdőjelezhető meg az irodalmi művek ilyen szempontú elemzésének eredményeként? Van-e az irodalmi szépnek és rútnek olyan egyedi jegye, amely megkülönbözteti a más művészeti ágazatokban testet öltő szépségtől? Hogyan valósul meg és milyen történelmi alakváltozásokon megy keresztül az irodalomban a tragikum és a komikum? Hogyan születik meg és milyen lényegjegyeket mutat a tragikomikumnak és a groteszknak a kategóriája az irodalomban? Mit jelent — esetleg milyen műformákat szül — ebben a művészeti ágazatban a fenségesnek, a bájosnak vagy az idillinek a minősége? Hogyan megy át az irodalomban megnyilvánuló magasrendű esztétikum egyes pontokon a kellemesbe, és ezáltal miként veszti el művészi lényegjegyeit? Körülbelül ezek a kérdések, amelyekre a kategóriák irodalomesztétikai vizsgálatában válaszolni kell. Természetesen beleértve történeti szempontokat is, azaz az egyes kategóriák előtérbe kerülésének vagy a perifériára szorulásának elemzését. Feltételezhető, hogy ez a vizsgálat kimutatja: egyes társadalmi szituációkban gyökerező kategóriák — például a tragikum és a komikum — elsőrendűen az irodalomban nyerik el legdifferenciáltabb művészi megfogalmazási lehetőségüket. Míg mások inkább a többi művészeti ágazatban bontakoznak ki. Csupán adaptálhatók az irodalmi ábrázolásra. Az irodalomesztétika kategóriatana nyit utat az irodalmi tartalom egyedi, a más művészetektől eltérő vonásainak elemzéséhez. A középpontban a tartalmi elemek, a tárgy, a téma és az eszmei mondanivaló viszonylatrendszerének és egyes összetevőinek az elemzése áll, de oly módon, hogy kilátás nyílik a ténytársulás, fikció és igazság irodalmi viszonyára, a szubjektivitás és a pártosság problémáira is.

Az irodalomesztétikai kategóriatant és tartalomelemzést az irodalmi mű belső formai elemeinek, a műfajoknak, a típusalkotásnak és a kompozíciónak az elemzése követi. A műfajok vizsgálata ebben az összefüggésben nem teljességre törő rendszerezés — a részletes műfajelmélet irodalomtudományi diszciplína —, csupán a költői én és a külvilág jellegzetesen alakuló viszonya és a létrehozott totalitásforma alapján elkülöníti egymástól a három műnemet, az epikát, a lírát és a drámát. Vizsgálja kölcsönhatásukat, átmeneti formáikat és határterületeiket. A világ teljességére törő ábrázolásának, a totalitásnak az epikai, lírai és drámai formáját, az alkotói élmény műnemenkénti sajátosságait és a művészi alkat eltérő jellegzetességeit. Émellett az irodalomesztétika műfajelméleti részében fő vonásaikban megjelennek az egyes műnemek legjellegzetesebb, a totalitás különböző formáit reprezentáló műfajai, és a műfajok és műnemek történelmi elhelyezkedése a fénykorok és hanyatlási periódusok dialektikus összefüggéseiben.

A típusalkotás és a kompozíció irodalomesztétikai vizsgálata is a speciális vonások megállapítására tör. Mennyiben képes — a jellemek tipizálásán túl — az irodalom a környezet és az összefüggések egészének, az összes tárgyi elemeknek és relációknak a tipizálására? Hogyan alakul ez az egyes műnemekben és a különböző történeti korszakokban? Miben különbözik ez a tipizálásnak a más művészeti ágazatokban megvalósuló lehetőségeitől? Mi jellemzi az irodalmi kompozíciót? Műfajonként és koronként milyen szerkezeti megoldások válthatják egymást? Mennyiben tér el ez a többi ágazat formatörvényeitől? Felrajzolható-e mindezek alapján a három műnem a tartalmi sajátosságokra, a tipizálás és a kompozíció állandó és történelmileg változó vonásaira támasz-

kodek, differenciált modlleje? Ezekkel a kérdésekkel zárul a belső forma irodalomesztétikai vizsgálata.

Végül pedig az irodalomesztétikai gondolatmenet zárómozzanata, a külső forma elemzése összegezi azokat a nyelvi, stilisztikai, képalkotásbeli és ritmikai mozzanatokot, amelyekben a tartalmi és belső formai struktúra a felszínen közvetlenül testet ölt. (Megmutatva ezzel azt is, hogy a „külső forma” minden eleme szüntelenül átcsap a belső formába, illetőleg átfordítható a tartalomba.) Ezzel azonban az irodalomesztétikai vizsgálódás már közvetlenül át is megy két irodalomtudományi diszciplínába, a stilisztikába és a verstanba. (Emellett az egész stúdium zárómozzanata lehet egy az összes szempontokat összegező kísérlet az irodalmi műelemzés módszertanának körvonalazására.)

## ÁLTALÁNOS ESZTÉTIKA ÉS IRODALOMESZTÉTIKA

Az általános esztétika és az irodalomesztétika viszonya az eddigiek alapján meglehetősen egyértelműen tisztázható. Az irodalomesztétika — mint az ágazati esztétika bármely másik ága is — az általános esztétika minden művészeti ágazatra érvényes kategóriáinak hitelét és konkrét megjelenési formáját vizsgálja az irodalomnak mint a művészetek egyikének speciális közegében. Általános esztétika és irodalomesztétika viszonyát tehát többé-kevésbé az általánosnak és a különösnek a relációja jellemzi.

Ennek értelmében az irodalomesztétikának nem eleve célja, hogy az esztétikai gondolkodást új törvényszerűségek felfedezésével gazdagítsa. Látszólag csupán arra szorítkozik, hogy feltárja: érvényesül-e valamilyen általános kategória az irodalomban. Ha igen, milyen sajátos jegyeket mutat az irodalom anyagában, az ettől az anyagtól meghatározott művészi tárgyban, formanyelvben, formálási eszközökben? (Persze ez a feltárás már eleve vagy bizonyítás, vagy megkérdőjelezés.) Az irodalomesztétika tehát nem annak a kérdésnek a megoldására vállalkozik, hogy mi a tragikum, a típusalkotás, a kompozíció vagy melyek az érzéki megjelenítés törvényei. Hanem azt mutatja meg, hogy a tragikus konfliktus milyen formát ölthet az irodalmi ábrázolásban. Milyen sajátos műfajt teremt? Mi jellemzi az irodalmi típusalkotást és kompozíciót? Mennyiben más ez, mint a képzőművészeti vagy zenei tipizálás, vagy szerkesztési elv? A nyelvi anyag milyen korlátot és lehetőséget, milyen pluszt vagy mínuszt jelent az ábrázolás érzéki erejében? Természetesen mindez nem zárja ki, hogy az irodalomesztétikai vizsgálódás eredményeképpen egy-egy kategória érvényességi köre módosulhat, szűkülhet vagy általánosabb kompetenciát kaphat, vagy éppen általános érvényessége megkérdőjeleződhet, vagy meg is dőlhet. Az egyes kategóriák ugyanis csak akkor általános érvényűek, ha megjelenésük minden művészeti ágazat közegében bizonyítható. Ennek hiányában hitelük automatikusan megkérdőjeleződik, vagy legalábbis érvényességi körük szűkül, kétségessé válik.

Az általános esztétikához fűződő viszonyból logikusan következik, hogy az irodalomesztétika módszere kiindulópontjában, tárgyának meghatározásában deduktív. Amennyiben az általános törvényszerűségek oldaláról közelít a különös szférának, az irodalomnak és az egyes jelenségeknek, a műalkotásoknak a magyarázatához. Az egész diszciplína gondolatmenetének elindítására jellemző deduktivitáson belül azonban az egyes kérdések kidolgozását az induktív megközelítés jellemzi. Deduktív módszerrel jut el odáig, hogy az irodalmi mű belső formájának is a típusalkotás az egyik leglényegesebb tényezője. De az irodalmi

típusalkotás jellemzőit, a többi ágazatokétól elütő sajátosságait csupán számtalan irodalmi mű azonos vonásainak az általánosítása által, induktív úton ragadhatja meg. Azaz az irodalomesztétika módszere a problémakörök kijelölésében deduktív, a kijelölt kérdések megoldásában természetesen csak induktív lehet. A műalkotások vizsgálatának harmadik absztrakciós síkján, az általános esztétika síkján jelöli ki a vizsgálandó tárgyat, és a vizsgálódás során lép át a második, az ágazati esztétikai absztrakciós síkra. Végeredményben tehát az irodalomesztétika módszerét a dedukció és az indukcio egysége, együttes alkalmazása jellemzi.

Az irodalomesztétika kérdéseinek részletes és hiteles kidolgozását megnehezíti egész esztétikai gondolkodásunk és szakirodalmunk irodalomcentrizmusa. Általános esztétikai fogalomkészletünk a kategóriák és a belső formai elemek tekintetében — ha nem is minden részletkérdésben egyenlő mértékben — egyaránt nagyrészt irodalmi indítású, és dokumentáltsága is többé-kevésbé irodalmi. Ez az általános esztétika és a többi ágazati esztétikai vizsgálódás számára felveti az irodalmi fogantatású fogalmak más területekre való adaptálásának nehézségét. Az irodalomesztétika számára pedig megnehezíti az amúgy is irodalmi indítású kategórián belül a ténylegesen általános érvényűnek és valóban speciálisan irodalminak, azaz az általános esztétikai és ágazati esztétikai szintű absztrakciónak a különválasztását.

## IRODALOMESZTÉTIKA ÉS SZAKTUDOMÁNY

Az irodalomesztétika, amellet hogy az esztétika részeként filozófiai diszciplína, sajátos, az általános esztétika és az irodalomtudomány érdekszférája közé ékelődő tárgyával jóformán minden lényeges kérdésben érinti vagy éppen metszi a szaktudomány valamely területét. A tárgy és főképpen az egymáshoz való viszony pontosabb meghatározása érdekében fontos ezeknek a metszéspontoknak az egzaktságra törő körülírása.

Az irodalomesztétika tárgyának a különböző szaktudományok metszéspontjain való elhelyezkedése már az irodalom anyagának, a nyelvnek az esztétikai vizsgálatánál, a gondolatmenet kiindulópontjánál világossá válik. Az irodalomesztétikának ez a fejezete ugyanis szoros összefüggésben áll a nyelvtudománnyal és az irodalomtudománnyal és a nyelvtudomány határán elhelyezkedő, dinamikus fejlődésében a korábbi határain éppen túllépő stilisztikával. Amennyiben az érzéki megjelenítés nyelvi lehetőségeinek elemzése éppen a nyelvtudomány és a stilisztika eredményeire támaszkodik. Ugyanakkor a nyelvnek a fogalmi gondolkodáshoz való kötöttsége és a képzetek megérzéketésére való képessége, sőt ezen túl a nyelv mint az irodalom tényleges anyagának, az emberi képzet- és képzetvilágnak a megjelenítési eszköze és a második jelzőrendszer egész természetrajza az irodalomesztétikai vizsgálódást szükségszerűen telíti a logikai és a pszichológiai vizsgálódásnak az elemeivel.

A nyelv esztétikai elemzésének összetettségével szemben az irodalmi mű időbeli és térbeli dimenzióinak az analízise és az irodalom fogalmának az esztétikai meghatározása csupán az általános esztétikával és az ágazati esztétika többi területével érintkezik. A legáltalánosabb esztétikai kategóriák irodalmi megjelenésformáinak az elemzése az általános esztétikából való közelítés mellett mindössze az irodalomtudomány egyik ágával, az irodalomtörténettel való összefüggést tételez fel. Amennyiben a kategóriák jelentkezési formáinak feltárásához az irodalomtörténetírás szolgáltatja az általánosítható tényeket.

A műnemek irodalomesztétikai elemzése az irodalomelmélet egyik ágával, a műfajelmélettel, az irodalomtörténettel és a pszichológiával is érintkezik. A műfajelmélettel tárgya is közös. Csupán ott húzható meg a határvonal, hogy az irodalomesztétika csak a műnemek legáltalánosabb kérdéseit — összehasonlító módszerrel vizsgálva —, egymáshoz való viszonyukat, keletkezésüket és a történeti fejlődésben való elhelyezkedésüket, legfőbb műfajaikat, alapélményüket, az azok mögött meghúzódó alkotói alkatot, az alkotói szubjektum és a külvilág között kialakult kapcsolatot és az általuk nyújtott totalitásforma különbségeit tárgyalja. Míg a részletek feltárása, az egyes műfajok természetrajzának és történeti fejlődésének elemzése a műfajelmélet feladata. A műnemek történeti fejlődésvonalainak, a fejlődésben való elhelyezkedésüknek a vizsgálata azonban irodalomtörténeti tényanyagot és dokumentációt kíván. És a lírai, drámai és epikai élmény jellegzetességeinek és a három sajátos alkat természetrajzának a feltárásához csak a művészetpszichológia szolgáltathat adalékokat.

A belső forma két további elemének, a típusalkotásnak és a kompozíciónak a vizsgálata az általános esztétika és a többi ágazati esztétikai diszciplína kategóriáival érintkezik. A külső formai elemzés pedig visszakanyarodik a nyelvészethez és a stilisztikához, az irodalomtudományon belül pedig a metrikához és a verstanhoz.

Természetesen a metszéspontok kijelölése még nem válasz arra a kérdésre: milyen a viszony az irodalomesztétika és a vele érintkező szaktudományok között. A kapcsolat különböző lehet. A nyelvtudomány, a lélektan és a logika esetében az eredmények átvételéről és az irodalomesztétika által tanulmányozott területekre való alkalmazásáról van szó. Más a helyzet az irodalomtörténet-íráshoz fűződő kapcsolatban. Ugyanis az irodalomesztétika nem csupán tény- és dokumentációs anyagot kaphat az irodalomtörténettől, hanem vissza is hathat arra. Az egyes műnemek esetleges tipológiájának, az esztétikai kategóriák történeti megjelenésformáinak kidolgozásával segítheti az irodalomtörténet elméleti kérdéseinek megoldását. Bonyolultabb a helyzet az irodalomesztétika és az irodalomelmélet között. Amennyiben a két diszciplína tárgya például a műnemek vizsgálatában — mint láttuk — egybeesik vagy egybeeshet. Csupán a nagy átfogó kérdések és a részletproblémák elemzésében, illetőleg a megközelítés és a feldolgozás igényeiben, szempontjaiban és módszereiben válik el egymástól. Ez a tárgybeli érintkezés és szemléletbeli különválás természetesen messzemenően feltételezi a két diszciplína legszorosabb együttműködését és kölcsönhatását.

A műfajelmélet területén irodalomelmélet és irodalomesztétika érintkezése és kölcsönhatása abban is megmutatkozik, hogy alig található olyan jelentősebb feldolgozás, amelyben ne lennének egymás mellett a két diszciplína szempontjai. Így van ez már Arisztotelész „Poétiká”-jában, és a későbbiekben is szinte csak Hegel „Eszztétiká”-jának az irodalommal foglalkozó fejezete és Belinszkijnek a Hegelre támaszkodó műfajelméleti tanulmánya<sup>22</sup> képviseli a tárgykörben az irodalomesztétikai megközelítés vegytiszta formáját. Sajátos szintézist és a gondolatmenet útjának jellegzetes variációit mutatják Lukács írásai. Két jelentős fiatalkori művében, a „Theorie des Romans”-ban és „A modern dráma fejlődésének történeté”-ben, a tragédia metafizikáját taglaló tanulmányában és — már marxista igénnyel és kvalitással — a Csernisevszkijről és Becherről

<sup>22</sup> Vö. Belinszkij, i. m.

írott dolgozatoknak a tragikumról, illetőleg a lírai visszatükrözés sajátosságairól szóló fejtegetéseiben egy átfogó általános esztétikai vagy éppen kifejezetten filozófiai kategóriát vizsgál meg a regény, a tragédia vagy általában a dráma és a líra közegében.<sup>23</sup> Ez esetben tehát az általánostól, a filozófiától vagy az esztétikától közelít a különös, az irodalom és az irodalmi műfaj felé. Így jut el például a lírai és drámai ábrázolás és a regénybeli és az eposzi totalitás elkülönítése esetében irodalomesztétikai, de a regényszerkezet formaváltozásainak ábrázolásában már irodalomelméleti következtetésekhez. A történelmi regényről szóló monográfiájában és a regény és a riport műfaji összevetésében azonban jellegzetesen irodalomelméleti kérdésfeltevással — a regény két válfajának, a történelmi regénynek és a riportregénynek az elemzésével — indít, hogy epikai és drámai ábrázolás, riportbeli és regénybeli hitelesség elválasztásával gondolatmenetét irodalomesztétikai szintre emelje.<sup>24</sup> Lukács életművének néhány jelentős darabja bizonyítja tehát, hogy a műfajok vizsgálatában az elemzés átnőhet egyik absztrakciós síkból a másikba. Az esztétikai-filozófiai kiindulópont hozhat irodalomelméleti eredményeket és a szaktudományi megközelítés járhat irodalomesztétikai konzekvenciákkal is.

## RENDSZEREZÉS

Az irodalomesztétika tárgyának, az általános esztétikával és a szaktudományokkal való érintkezési pontjainak meghatározása után nyílik lehetőség a három absztrakciós szint pontosabb elkülönítésére, a problémáknak és részdiszciplínáknak a rendszerbe foglalására.

Az általános esztétika az esztétikum sajátosságainak, a művészi tükrözés jellegzetességeinek, a művészet genezisének és fő fejlődéstörvényeinek, az esztétikum legfőbb kategóriáinak, a művészi alkotó módszereknek, irányzatoknak és stílusoknak azokkal a legátfogóbb törvényszerűségeivel foglalkozik, amelyek a többi ágazat mellett az irodalomra is érvényesek. Éppen ezért alkalmasak az irodalmi mű legáltalánosabb esztétikai jegyeinek feltárására is.

Az irodalomesztétika az általános esztétika kategóriáinak megvalósulását vizsgálja az irodalom közegében. Az általános törvényszerűségek különös variációinak kidolgozásával elmélyíti és árnyalja azok meghatározását, esetleg módosítja is tartalmát. Az irodalomesztétika, mint a többi ágazati esztétika is, filozófiai diszciplína, az esztétika része, amely csupán a leglényegesebb problémák filozófiai szintű összefoglalására szorítkozik.

Az irodalomesztétika az absztrakció harmadik szintjén elhelyezkedő szaktudománnyal elsősorban egy részterületen, az irodalomtudomány elvi kérdéseit összegező irodalomelméleten keresztül érintkezik a legközvetlenebbül. Az irodalomelmélet, ha kiiktatjuk a második absztrakciós szinten levő irodalomesztétikát, automatikusan az irodalom összes elméleti kérdéseit, még az általános esztétika által megoldottakat is, átfogó diszciplínává nő. Ahogy ezt a hazai szakirodalom egy részében láttuk. Vagy legalábbis különböző szintű absztrakciókat egyesít, mint ahogy ez Wehrli, Wellek és Warren megközelítésében dokumentálódik. Ha azonban tárgyában az általános esztétikától és az iroda-

<sup>23</sup> Vö. Lukács György: „A modern dráma fejlődésének története”, Kisfaludy Társaság kiadása, 1911; „Die Theorie des Romans”, Berlin 1920.

<sup>24</sup> Vö. Lukács György: „A történelmi regény”, Hungária, 1947.

lomtudománytól elhatárolva beiktatjuk rendszerezésünkbe az irodalomesztétikának a második absztrakciós szintet képviselő diszciplínáját, akkor az irodalomelmélet tárgyköre és érvényességi szférája szinte magától körvonalazódik. Az irodalomelmélet az irodalomtudományi gyakorlat teóriáját általánosító diszciplína. Egy statikus-szinkron módon elemző, azaz poétikai és egy dinamikus-diakron, azaz történeti kérdéskörre bomlik. A költőiség-irodalmisság lényegjegyeit, fajait és formáit kutató, szélesebben értelmezett poétika választ keres az irodalmi mű elemzésének teljes, komplex elvi és módszertani problematikájára. Ezért érintkezik a nyelvtudomány és irodalomtudomány határán elhelyezkedő, a mű összes nyelvi tényezőit összegező, az eleven robbanás-változás és elméleti expanzió állapotában levő stilisztikával (amelynek már irodalomtudományi alkotórészei a költői megnyilatkozások, a próza és az élőszóban létrejövő műalkotás nyelvi-formai elemeit összefoglaló, szűken értelmezett poétika, stilisztika és retorika is), és magában foglalja a részletes műfajelméletet és a vers sajátosságait vizsgáló verstant (illetőleg annak részeként a metrikát). A történeti kérdéskör összegezi az irodalomtörténetírás és a komparatistika szelekciós és periodizációs elveit, azaz módszertanát, valamint azokat a lehetőségeket, amelyek az irodalmi folyamatot belehelyezik egy a világkép egysége által megteremtett szélesebb kultúrtörténeti, illetőleg a mű utóéletére, közvetítő csatornáira és a befogadóra, az olvasóra is kiterjedő szociológiai összefüggésrendszerbe.

Az így felfogott irodalomelmélet egy ponton, az irodalmi irányzatoknak és stílusoknak az irodalomtörténetírás elvi kérdéseihez tartozó problémájában közvetlenül kapcsolódik — az irodalomesztétika közvetítése nélkül — az általános esztétikához. És a maga területén a szövegek művészi, irodalmivá válása alapján, azaz az irodalmisság jegyeit a tudományos szöveg és a hétköznapi közlés jellegzetességeitől elválasztva, vagy történeti oldalról, vagy az irodalom külső tényezői, az írásbeliség, a szerző, a mű és a közönség felől közelítve, tehát szociológiai szempontokat érvényesítve, maga is ad egy az esztétikától eltérő, szaktudományi-elméleti szempontú irodalommeghatározást.

Az irodalomelmélet tehát némely ponton az irodalomesztétikával és az általános esztétikával érintkezve absztrakcióival elvi összefoglalója az irodalomtörténetírás — beleértve a komparatistikát is — és a szorosabban vett szövegfeltárássra és értelmezésre szorító filológia elemeit magában foglaló irodalomtudománynak. Egyben alapot jelent az irodalmat a közönséghez az irodalomtudomány felszereltségével közvetítő kritika számára is. A nyelvtudomány mellett a művészetekkel foglalkozó szaktudományok, a folklorisztika, a történettudomány, a szociológia és a lélektan kapcsolódnak a legszorosabban az irodalomtudományhoz — az irodalomtörténethez és az elmélethez egyaránt — és azon keresztül közvetetten az irodalomesztétikához is.

## AZ IRODALOMESZTÉTIKA MÓDSZERE

Mint az eddigiekből is világossá vált, az irodalomesztétika módszerét a dedukció és az indukció egysége határozza meg. Az általános esztétika és az irodalomtudomány között elhelyezkedve, tárgyát — mint ahogy ezt Lukács művei bizonyították — mindkét irányból megközelítheti. Az általános esztétikából kiindulva módszerében a dedukció dominál, amelyen belül, részmozzanatként, a dokumentációs anyag feldolgozásában és a bizonyításban-ellenőrzésben

jelentkezik az induktív megközelítés. Az irodalomelméletből való kiindulás esetében azonban az arányok megváltoznak. A gondolatmenet tengelyébe az egyedi tények azonos vonásait általánosító indukció kerül.

Az irodalomesztétikában — mint alapvetően nem történeti felépítést követő diszciplínában — általában a kérdések logikai-dialektikus megközelítése dominál. A gondolatmenet a rokonítható jelenségek szélesebb körén belül az összehasonlítás és az eltérő vonások alapján történő különválasztás és körülhatárolás útján jut valamely tényező, egy műnem vagy formáló elem lényegének a meghatározásához. A lényegjegyek logikai úton való feltárása után végzi el a gondolatmenet történeti kontrollját. Amennyiben megvizsgálja a kérdés megközelítésének eddigi történetét, a legjellegzetesebb álláspontokat, és elemzi a vizsgált jelenség a társadalom mozgástörvényeihez viszonyított történeti alakváltozásait. Ezzel természetesen árnyalja és módosíthatja is az eredeti definíciót. Ugyanis a történeti változások a jelenség lényegi határai közötti mozgástér nagyságát fedik fel. Például, ha az irodalomesztétika a drámai kompozíció és a drámai típusalkotás jellegzetességeit vizsgálja, akkor a gondolatmenet az epika és a líra sajátosságaival való összevetés alapján eljut odáig, hogy a bonyodalom konfliktussá növelésére és a konfliktus megoldására épülő drámai szerkezetet az egyszerűbb lírai és a retardáló-extenzív nagyepikai kompozícióval szemben rendkívüli intenzitás, egyenes vonalú fejlődés és a konfliktusra való redukálás, a drámai hőst pedig az általánosságnak az epikában ábrázolt alakoknál és a lírai szubjektumnál magasabb szintje jellemzi. A történeti kontroll azonban megmutatja, hogy a feltárt törvényszerűségek érvényességén belül az intenzitásban-koncentrálásban, a drámai konfliktus megoldásában más-más variációt mutatnak az antik és a klasszicizáló, a reneszánsz és a modern polgári dráma különböző kompozíciós törekvései. És a drámai jellem is nagy utat tesz meg a görög tragédiától Shakespeare-en át a modern polgári drámáig, az erősen általánostól a gazdagabban egyénítettig, az extrémén szubjektívtól a személyiség elvesztéséig.

Mivel az irodalomesztétika az általános esztétika kategóriáinak speciális irodalmi érvényesülését a maga sajátosságában csak a más művészeti ágaktól eltérő vonásaiban ragadhatja meg, módszere lényegéhez tartozik a jelenségeknek a többi ágazattal való összehasonlítás révén történő feltárása. Ez az összehasonlító módszer a művészi anyagnak, az érdekelt érzéki szférának, a műalkotás dimenzióinak, a művészeti ág definíciójának, a kategóriáknak és a legkülönbözőbb formai elemeknek a vizsgálatában egyaránt érvényesül. Az összehasonlítás módszere nem közelíti az irodalomesztétikát — és általában az ágazati esztétikát — az összehasonlító művészettudományhoz. Az összehasonlító művészettudomány ugyanis a művészetekkel foglalkozó szaktudományok elméleti részének — például az irodalomelméletnek — a „komparatiztikája”. A motívumok vándorlását, az esetleges kölcsönhatásokat, a fejlődésbeli azonosságokat, a stíluskategóriák egyetemes érvényét, egy kor világképének a művészetekben való párhuzamos érvényesülését, a virágkorszakok egybeesését vagy eltérő történelmi elhelyezkedését vizsgálja. Míg az ágazati esztétikát a művészeti ágazatok alapvető esztétikai jellegzetességeinek összehasonlítás útján való megközelítése jellemzi.

Összefoglalva tehát: az irodalomesztétika módszerét a diszciplína tárgykörének meghatározásában az általános esztétikából kiinduló dedukció, az egyes kérdések konkrét körülhatárolásában a logikai-dialektikus megközelítés, a megoldásban a tényanyag elemzésén nyugvó induktív és történeti kontroll, a

legáltalánosabb esztétikai sajátosságok vagy éppen az irodalom fogalmának meghatározásában pedig a más művészeti ágazatokkal való összehasonlításon nyugvó feltárás jellemzi.

#### NÉHÁNY KÖVETKEZTETÉS

Az irodalomesztétika — mint általában az ágazati esztétikák — tárgyában, tényleges érdekszférájában és módszerében meglehetősen kidolgozatlan. Létét az esztétika csupán feltételezi, az irodalomtudomány — ha élesen akarunk fogalmazni — szinte megkérdőjelezi. Művelését — ha úgy tetszik, életrehívását — azonban az irodalmi vizsgálódás teljes rendszerének kiépítése sürgetően indokolja. ))

Szüksége van az absztrakció e közbülső fokozatára az általános esztétikának, amely kategóriái érvényét csak akkor szilárdíthatja meg, ha azok megvalósulását a művészet ágazataiban egyenként bizonyítja. És igényelni kell az irodalomtudománynak is, amely számára az irodalomesztétika a tudományos absztrakciók egy szinttel magasabbra emelését, az esztétikával való termékeny egybeépülését és ezáltal az értékelés normáinak konkrétabb filozófiai megalapozását, azaz végső soron a meglévő fogalomkészlet kiegészítését ígéri.

Mindez a kifejezetten filozófiai-esztétikai indítású irodalomelemzés gazdagítását sürgeti. A részkérdések vizsgálatához, és főképpen egy esetleges szintézis megalkotásához azonban elengedhetetlen az alapfogalmak tisztázása. Ehhez kívánt adalékokat szolgáltatni ez a tanulmány is.

# A MARXISTA—LENINISTA FILOZÓFIA TARTALMI STRUKTÚRÁJÁRÓL. I\*

HORVÁTH JÓZSEF

„Marx elméletét egyáltalán nem tekintjük befejezett és érintetetlen valaminek; ellenkezőleg, meggyőződésünk, hogy ez az elmélet csak alapköveit rakta le annak a tudománynak, amelyet a szocialistáknak minden irányban tovább *kell* fejleszteniük, ha nem akarnak elmaradni az élettől.”

(Lenin Összes Művei, 4, 171—172.)

Az elmúlt években éles diszkusszió bontakozott ki a marxista—leninista filozófia tárgyáról, tartalmi struktúrájáról, helyéről és szerepéről. E nemzetközileg folyó vita számos drámai fordulatának lehettünk tanúi és így vagy úgy résztvevői. Az ezen a talajon keletkezett ideológiai és politikai rezgéshullámok még ma is érezhetőek. Az elméleti alkotómunka így nem kerülheti meg a kiélezett polémia ütközőpontjait. A marxista—leninista filozófia struktúrájának vizsgálata pedig eleve szükségessé teszi a körülmények és az álláspontok mélyebb elemzését, és nemcsak az állásfoglalást, de a továbblépés kísérletét is megköveteli a kutatótól. A szerző is aktív résztvevője volt a hazai konfrontációknak, és jelen dolgozatban, a fenti követelményeket figyelembe véve, egy 1968-ban megfogalmazott gondolatát fejti ki részletesebben. E gondolat a következő: „a marxista filozófia alapvető tárgyi felfogását megtartva, elméletében bizonyos tartalmi oldalakat lehet megkülönböztetni, viszonylagos önállósággal. Ilyenek a marxista filozófia elméletének ontológiai és gnoszeológiai aspektusai.” „Az ontológiai és gnoszeológiai oldalak, aspektusok feltárása még valóban nem elegendő. Valóban tovább kell menni ahhoz, hogy teljes legyen a marxista—leninista filozófia tartalma. A tartalmi oldalak szempontjából ténylegesen hiányzott, vagy kevésbé vetődött fel ... egy szükségszerű vonatkozás. Jobb terminus híján mondjuk ezt gyakorlati aspektusnak.” „E nélkül ... valóban dogmatikus lenne a marxista—leninista filozófia ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásainak nézőpontja.”<sup>1</sup>

Mit kell értenünk „a marxista—leninista filozófia alapvető tárgyi felfogásán”? Mit jelent az elmélet tartalmi oldala, aspektusa? Mit fejez ki az ún. gyakorlati aspektus? Hogyan kell értelmezni „az ontológiai, gnoszeológiai és gyakorlati aspektusok” viszonyát? Ezekre a kérdésekre keressük a választ az alábbiakban.

\*

\* Az itt közlésre bocsátott tanulmány alapját az ELTE TTK Filozófiai Tanszék elméleti szemináriumán elhangzott referátum alkotja.

<sup>1</sup> A Filozófiai Szakbizottság 1968. december 22-i kibővített ülésének gyorsírói jegyzőkönyve, 90—91.

„A marxista filozófia ontológiája” — meglehetősen idegenül hangzó tétel. Nem véletlenül írta V. P. Tugarinov, hogy „e régi filozófiai terminus használatának bevezetését ...kezdetben gyanakvással fogadták”.<sup>2</sup> Az a tézis pedig, miszerint a marxista filozófia kiinduló és centrális kategóriája a gyakorlat, éles vitákat váltott ki. Legelfogadhatóbbnak még a következő kijelentés látszik: „a filozófia elsősorban ismeretelmélet” (és ez „napjainkban ... még inkább így van”).<sup>3</sup> Bármelyiket is fogadnánk el, elkerülhetetlen lenne szembesítése a klasszikus hagyattal. Az ilyen szembesítés azonban nem merülhet ki a sajnos oly gyakran tapasztalható manipulatív idézetdemonstrációban. A helyes eljárás itt a *történetiség* módszertani elvének az alkalmazása lehet, amely már az idő dimenziójában is megköveteli mindhárom időartikuláció — jelen; múlt—jövő — együttes figyelembevételét. A múltat, és determináló szerepét (a jelen múlt determinációját), a jelent, a jelen múltfeltáró, múltértelmező meghatározó szerepét, és végül a jövő vetület hatását a jelen felfogásában. Meggyőződésünk, hogy a marxista — leninista filozófia lényegét, strukturáját érintő vitás kérdések csakis a fejlődés, a fejlesztés alapján dönthetők el (és ez vonatkozik a klasszikusok gondolatainak helyes értelmezésére is!). A kezdet, a keletkezés feltárásának kitüntetett szerepe mellett tehát elengedhetetlen a kibontakozás és a fejlődés további szakaszainak elemzése, és a „kezdet” értelmezésének újbóli és újbóli elmélyítése, ha kell felülvizsgálata. Ahogy a kifejlett állapot megértéséhez nélkülözhetetlen a kezdet állapotának feltárása, ugyanúgy elmondható ez a kezdetre vonatkozóan — nem érthető meg a kifejlett állapot nélkül. A leninizmus nem érthető meg a marxizmus nélkül, de ez fordítva is igaz, Marx és Engels nézeteinek a rendszere, a maga teljességében csak a leninizmus fényében érthető meg igazán. A marxista — leninista filozófia ontológiai, gnoszeológiai, valamint gyakorlati oldalainak a vizsgálata és értelmezése szempontjából döntően két probléma kerül előtérbe: — *a régi és a marxi filozófia viszonya — az ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati aspektusok összefüggése a materializmussal és a dialektikával.*

## I

1. A múlt század 30-as és 40-es éveinek Németországában a hegeli filozófia-értékelése körül kibontakozó viták egyben a filozófia és a teológia, a filozófia és a politika, valamint *a filozófia és a valóság viszonyának* ilyen vagy olyan értelmezését jelentették. Schelling berlini előadásai, valamint Hegel (és Feuerbach) kritikája az az egyik ütközőpont, amelynél jól megfigyelhetővé válik Marx és Engels állásfoglalásának alakulása.<sup>4</sup> Engels első Schelling-kritikája a „Telegraph für Deutschland” 1891. decemberi 207. és 208. számában jelenik meg. Itt és egy későbbi brosrájában Hegelt és különösen Feuerbachot védelmezi. Ezzel a problémával foglalkozik Marx Feuerbachhoz írt 1843. okt. 20-án kelt levele, melynek alapvető jelentőségére (Marx fejlődése szempontjából) Lenin is utal, a következőket jegyezve meg: Marx már ekkor „Feuerbachon keresztül egyenesen rálépett a materialista útra és szembefordult az idealizmussal”.<sup>5</sup> Az említett

<sup>2</sup> V. P. Tugarinov: Az anyagfogalom vitatott kérdései; „Szemelvények a dialektikus materializmus köréből”, I. Az anyag, Tankönyvkiadó 1965, 61.

<sup>3</sup> G. I. Naan: A végtelenség fogalma a matematikában és a kozmológiában; „Végtelenség és világegyetem”, Gondolat 1974, 84.

<sup>4</sup> A két kivételes gondolkodó szellemi rokonsága szinte meglepő és nagyon is szembe-tűnő.

<sup>5</sup> Lenin Összes Művei 18, Budapest, 1964, 317.

levélben Marx cikkíráásra kéri fel Feuerbachot Schelling ellen és ezt így indokolja: „Őn éppen az arra való ember, mert Őn a *megfordított Schelling*.” „Én Önt ennél fogva Schelling szükségszerű, természetes, tehát Ófelségeik, a természet és a történelem által elhivatott ellenfelének tartom. Az Őn harca övele a filozófiáról való képzeleti képnek harca magával a filozófiával...”<sup>6</sup>

Mi ennek a harcnak lényege Feuerbachnál? Hogyan tette a *szakfilozófia helyébe a világi filozófiát*?

Feuerbach miután feltárta a hegeli filozófia és a teológia lényegi azonosságát — „Az ‚abszolút szellem’ a teológiának ‚elhunyt szelleme’, amely még mint *kísértet* jár a hegeli filozófiában”<sup>7</sup> — bemutatja leküzdésének lehetőségét, s ami minket itt mindenekelőtt érdekel, a világi filozófiához történő átmenet útját. „A teológia lényege az embernek *transzcendens*, az emberen kívül helyezett lényege; Hegel Logikájának lényege a *transzcendens* gondolkodás, az embernek az *emberen kívül helyezett* gondolkodása.”<sup>8</sup> „Hegel *abszolút szelleme* semmi egyéb, mint az *elvont* önmagától elkülönített úgynevezett *véges szellem*, mint ahogy a teológia végtelen lényege semmi egyéb, mint *elvont véges lény*.”<sup>9</sup> „A filozófia annak megismerése, *ami van*. A dolgokat és lényeket úgy gondolni, *olyannak* megismerni, *amilyenek* — ez a filozófiának legfőbb törvénye, legfőbb feladata.”<sup>10</sup> „A létnek *mint létnek* lényege a természet lényege.”<sup>11</sup> „Az új, az egyedül pozitív filozófia *negációja minden iskolai filozófiának*, noha magában foglalja ennek igazságát...”<sup>12</sup>

Mindezekkel összefüggésben Feuerbach szélesebb értelemben is kifejezi a régi filozófiához való viszonyát, és itt elsősorban a régi és a korabeli materializmusoz való viszonya a leginkább érdekes.

A spekulatív filozófia és teológia leküzdésének végső célját „a gyakorlati ateizmusban” látja. Konklúziója itt a következő: „Csak ha megszüntetted a keresztény vallást, kapod meg úgyszólván a jogot a köztársasághoz: mert a keresztény vallásban a *köztársaságod a mennyországban van, itt tehát nincs* szükséged reá. Ellenkezőleg: itt szolgának kell lenned, különben a mennyország felesleges.”<sup>13</sup> S egészen más „az *antropológiai* vagy *lélektani* ateizmus, amely az istenséget mint az emberben bennelakozó, szubjektív lényeket ragadja meg és mutatja ki”<sup>14</sup>

Ennek megfelelően Feuerbach sajátos értelmezést ad a materializmus és az idealizmus ellentétének. „A materializmus és az idealizmus harca vagy ellentéte nem anyagnak és szellemnek, testnek és léleknek, hanem az érzékelésnek és a gondolkodásnak harca és ellentéte...”<sup>15</sup>

Feuerbach hatása Marx és Engels szellemi fejlődésére közismert. Marx ezt 1867. április 24-én Engelshez írt levelében így értékeli: „Itt újból kezembe került a ‚Heilige Familie’ is, melyet Kugelmann nekem ajándékozott, s melynek egy példányát neked is elküldök. Kellemes meglepetés volt számomra, hogy megállapíthattam, nem kell szégyenkezniük e munkánk miatt, jöllehet a Feuerbach-

<sup>6</sup> Ludwig Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei”, Akadémiai Kiadó, 1951, 308.

<sup>7</sup> Uo. 188.

<sup>8</sup> Uo. 187.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Uo. 191.

<sup>11</sup> Uo. 198.

<sup>12</sup> Uo. 199.

<sup>13</sup> Uo. 184.

<sup>14</sup> Uo. 285.

<sup>15</sup> Uo. 283.

kultusz most már egyenesen humorosan hat az emberre.”<sup>16</sup> Ez az „idős Marx” által tett vallomás igen fontos. A „nem kell szégyenkeznünk e munkánk miatt” megállapítás itt azt fejezi ki, hogy az újhegeliánusokat bírálva már akkor a helyes talajon álltak. Amit még ki kell emelni ebből a kritikából, az a materialista vonal, mely alapja, vezérfonala e kritikai elemzésnek, olyannyira, hogy az újkori materializmus közvetlen védelmét és értékelését is tartalmazza. Egyelőre azonban időzzünk még Feuerbachhoz való viszony kérdésénél. Marx tehát még a „Heilige Familie” esetében is „Feuerbach-kultusz”-ról beszél. Ugyanez természetesen teljes egészében vonatkozik a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ra. „Feuerbach az egyetlen ... aki egyáltalában a régi filozófia igazi leküzdője”.<sup>17</sup> Mindez pedig alapvető jelentőségű Marx régi filozófiához való viszonyának megértése szempontjából. Marx számára ekkor — 1844-ben — a fő feladat a teológia, a spekulatív filozófia, és kitüntetetten a filozófia hegeli értelmezésének leküzdése. A „Feuerbach-kultusz” pedig azt jelenti, hogy a hegeli spekulatív filozófiai rendszer bírálatát a feuerbachi kritika talapzatára helyezkedve végzi.

A filozófia hegeli értelmezésének leküzdése a materializmus talajáról elsősorban és mindenekelőtt a *spekulatív filozófia megszüntetését és a valóság tételezését jelenti*. Magyarázzuk meg ezt részletesebben. Marx már 1843-ban üdvözli az úgynevezett szakfilozófia leküzdését és Feuerbach világi filozófiája mellett tör lándzsát. A „Gazdasági-filozófiai kéziratok” szövegéből az is világosan kiderül, hogy a filozófia új értelmezése Marx számára elsősorban és döntően a *valóság* kiszabadítása a spekulatív filozófiai rendszerből, a spekulatív felismert és tételezett feladatok valóságos végigvitele, a filozófia gyakorlati megvalósítása, mely egyértelmű a régi spekulatív filozófia megszüntetésével. A „filozófia” megszüntetésének tézise Marx számára elsősorban és alapvetően ezt jelenti. Ugyanezt fejezi ki Engels 1886-ban, amikor így fogalmaz: „Mihelyt egyszer beláttuk — és ehhez a belátáshoz végül is senki sem segített hozzá bennünket jobban, mint maga Hegel —, hogy a filozófia így kitűzött feladata nem egyéb, mint az a feladat, hogy az egyes filozófus vigye véghez azt, amit csak az egész emberiség vihet véghez tovahaladó fejlődésében, — mihelyt ezt belátjuk, vége is van az egész filozófiának a szó eddigi értelmében.”<sup>18</sup> „A természet — írja — minden filozófiától függetlenül létezik...”<sup>19</sup>

Marx (és mindez elmondható Engelsről is) nemcsak filozófus és elsősorban nem filozófiai célok kitűzője, végső soron nem filozófiai feladatokat akar megoldani. Marx forradalmár, gyakorlati feladatok célkitűzője és megvalósítója. A cselekvés fő formája számára — a gyakorlati-forradalmi tevékenység. Hegelnél a valóság napvilágra, kinyilatkoztatásra „csak a gondolkodásban, a filozófiában kerül, és ezért igazi vallásos létezésem a *vallásfilozófiai* létezésem, igazi politikai létezésem a *jogfilozófiai* létezésem, igazi természetes létezésem a *természetfilozófiai* létezés, igazi művészeti létezésem a *művészetfilozófiai* létezés, igazi emberi létezésem a *filozófiai* létezésem. Éppígy a vallás, állam, természet, művészet igazi egzisztenciája: a vallás-, természet-, állam-, művészet*filozófia*.”<sup>20</sup> Ebből következik azután, hogy Hegelnél minden pozitív előrehaladás, minden

<sup>16</sup> Marx — Engels: „Briefwechsel”, III, Dietz Verlag, Berlin 1950, 458. [Marx — Engels Művei, 31, Budapest 1973, 285.]

<sup>17</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth, Budapest 1970, 100.

<sup>18</sup> Marx és Engels Művei, 21, Budapest 1970, 259.

<sup>19</sup> Uo. 261.

<sup>20</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 112.

megszüntetés és tételezés, a filozófián (az eszmén, a tudaton) belüli folyamat marad. Marx ezzel szemben a valóságot tételezi. „Amennyiben azonban a szocialista ember számára az *egész úgynevezett világtörténelem* nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való létrejövése, akkor ilymódon megvan a szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka a maga önmaga általi *születéséről*, a maga *keletkezési folyamatáról*.”<sup>21</sup> A szocializmus „az embernek és a természetnek mint a *lényegnek elméletileg és gyakorlatilag érzéki tudatából* kezdődik”.<sup>22</sup>

A kommunizmus, mint állítás a tagadás tagadása, a magántulajdon megszüntetése által létrejövő, „a legközelebbi jövő szükségszerű alakja és energikus elve...”<sup>23</sup> Feuerbach téziseiben ez a gondolat így formulázódik: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*”.<sup>24</sup> A spekulatív filozófia, a régi iskolai vagy szakfilozófia megszüntetésének ez a feladata ugyancsak végigvonul Engels egész tevékenységén, kifejtése megtalálható számos írásában. Ezek azonban annyira közismertek, hogy itt eltekinthünk idézésüktől. Azt kell csak megjegyeznünk, hogy itt is, mint Marxnál az a materialista elv érvényesül, miszerint nem a filozófiából kell levezetni, megérteni a valóságot, hanem a valóságból kiindulva kell megérteni a filozófiát. Nem a filozófia változása változtatja meg a világot, hanem a valóság változásának függvénye a filozófia megváltozása.

A filozófia új értelmezésének, a régi filozófiához való új viszonynak a *következő szintén* alapvető mozzanata azon a kérdésfeltevésen alapul, *hogy mi az a pozitív, ami megmarad a régi filozófiából*. E kérdés vizsgálata legtöbbször megreked Engels „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége” című írásában található idézetek interpretációjánál, holott Marx már 1844-ben felvázolta a régi és az új filozófia viszonyának ezen alapvető vonatkozásait, és a megfogalmazások, valamint bizonyos értelmezések minden korlátozottsága mellett megragadta azt az alapvető lényegét, mely Marx és Engels minden későbbi írásában kifejtett és érett magyarázatot nyer.

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban kifejtettek gyengeségei a már említett „Feuerbach-kultuszban” és ebből adódóan a hegeli filozófia pozitívumainak nem kellő kibontásában keresendők. „*Feuerbach az egyetlen, akinek komoly, kritikai viszonya van a hegeli dialektikához*.”<sup>25</sup> Mint látható nem veszi még alapos kritika alá Feuerbachnak a hegeli dialektikához való viszonyát. Még követi Feuerbachot a régi materializmus értelmezésében, amikor az idealizmus és a materializmus viszonyát a következőképpen fogalmazza meg: „Látjuk itt, hogy a végigvitt naturalizmus vagy humanizmus különbözik mind az idealizmustól, mind a materializmustól és ugyanakkor kettőjüknek őket egyesítő igazsága.”<sup>26</sup> Marx sokban egyet is ért Feuerbach régi materializmus kritikájával, és tovább haladva külön is felhívja a figyelmet az idealizmus pozitívumaira. Feuerbachról szóló téziseiben már ezt olvashatjuk: az „*eddig materializmusnak ... az a fő fogyatékosága, hogy ... a valóságot ... csak objektum ... formájában fogja fel ... Ezért történt, hogy a tevékeny oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealiz-*

<sup>21</sup> Uo. 77.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> Uo. 78.

<sup>24</sup> Marx és Engels: Válogatott művek, II, Kossuth, Budapest 1963, 367.

<sup>25</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 100.

<sup>26</sup> Uo. 108.

mus fejtette ki ...”<sup>27</sup> Ennek ellenére a *materializmust* tartja annak a filozófiai eszmének, amely „képes a világtörténelem aktusát fogalmilag megragadni”.<sup>28</sup> A régi materializmus meghaladásának útját pedig „az *igazi materializmus* és a *reális tudomány* megalapításának” szükségességében látja.<sup>29</sup> Igen figyelemre méltó ezzel összefüggésben Engelsnek az a megjegyzése, hogy Feuerbach „nem egy tekintetben összekötő kapocs a hegeli filozófia és a mi felfogásunk között...”<sup>30</sup>

Marx Feuerbach nagy tettet három pontba foglalja: „1. annak bebizonyítása, hogy a filozófia nem egyéb, mint a gondolatokba foglalt és gondolkodva kifejlesztett vallás; tehát ugyancsak elítélendő...; 2. az *igazi materializmus* és a *reális tudomány* megalapítása, amennyiben Feuerbach ‚az embernek az emberhez’ való társadalmi viszonyát éppúgy az elmélet alapelvévé teszi; 3. amennyiben a tagadás tagadásával, amely magát az abszolúte pozitívnak állítja, szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitíve önmagán megalapozott pozitívot.”<sup>31</sup> Folytassuk itt az interpretációt Rudas László szavaival, mivel egyrészt teljesen egyetértünk vele, másrészt ő ezeket 1934-ben írta le. „Tehát Feuerbach materializmusa az ‚igaz materializmus’. Mint materialista filozófia leleplezte a ‚filozófiát’, vagyis az idealizmust, és elvileg elvetette a régi filozófia alapjait. ‚Igaz materializmussá’ elsősorban azáltal vált, mert az elmélet alapjává az ‚embernek az emberhez’ való viszonyát tette; másodsorban azáltal, mert a természetet, ‚az önmagán nyugvó és pozitívan önmagára alapozott pozitívumot’ tette meg a filozófia kiindulópontjává, ellentétben Hegellel, akinél a természet az abszolút eszme dialektikus fejlődésének csak átmeneti szakasza volt... A feuerbachi filozófia pozitív alapja tehát az emberek tudatától független, objektív természet, és ezért ‚igazi materializmus’. Marx a feuerbachi filozófiának mind a három említett szempontját magáévá tette. Marx materialista, ‚igazi materialista’, vagyis lényegében már *dialektikus materialista*.”<sup>32</sup>

Valóban a dialektika értékelése az a pont, ahol Marx már ekkor túljut Feuerbachon. Így a másik, nem kevésbé fontos és alapvető gondolatot Marx a következőképpen fogalmazza meg: „Fel kell mármost fognunk... a hegeli dialektika *pozitív* mozzanatait.”<sup>33</sup> Marx itt az egyik pozitív mozzanatnak azt tekinti, hogy Hegel felfogja „az önmagára vonatkoztatott tagadás *pozitív* értelmét”.<sup>34</sup> A hegeli spekulatív logika további pozitívuma „az, hogy a *meghatározott fogalmak*, az általános *rögzített gondolkodási formák* a természettel és szellemmel szembeni önállóságukban az emberi lényeg, tehát egyben az emberi gondolkodás általános elidegenülésének szükségszerű eredményei...”<sup>35</sup> Ebből következik azután az, hogy ezeket a fogalmakat (jelenség, lényeg stb.) az elvonatkoztatás mozzanataiként ábrázolja. És ezzel összefüggésben Marx egy rendkívül érdekes vonatkozására utal a hegeli rendszernek, bemutatva hogyan teszi szükségessé a dialektika a természet tételezését még egy spekulatív filozófia számára is. Az elvonatkoz-

<sup>27</sup> Marx és Engels: Válogatott művek, II, 365.

<sup>28</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 108.

<sup>29</sup> Uo. 100.

<sup>30</sup> Marx és Engels Művei, 21, 253.

<sup>31</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 100–101.

<sup>32</sup> Rudas László: „Dialektikus materializmus és kommunizmus”, Szikra, Budapest 1956, 233–234.

<sup>33</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 113.

<sup>34</sup> Uo.

<sup>35</sup> Uo. 115.

tatás mozzanatait összefoglalva a spekulatív logika eljut az abszolút eszméig. „Ez önmagát megint megszünteti, ha nem akarja újra előről végigcsinálni az egész elvonatkoztatási aktust és nem akar megelégedni azzal, hogy elvonatkoztatások totalitása vagy az önmagát megragadó elvonatkoztatás legyen. De a magát elvonatkoztatásként megragadó elvonatkoztatás magát semminek tudja; fel kell adnia önmagát, az elvonatkoztatást, és így olyan lényeghez jut el, amely éppen az ő ellenkezője, a természethez. Az egész logika tehát annak bizonyítása, hogy az elvont gondolkodás magáért-valóan semmi, hogy az abszolút eszme magáért-valóan semmi, hogy csak a természet valami.”<sup>36</sup>

Mindez már messze túlmutat Feuerbachon, mint ahogy a filozófia megszüntetésének és a valóság tételezésének marxi felfogása eljutva a gyakorlati humanizmusig, a magántulajdon negációja alapján tételeződő kommunizmusig, messze meghaladja a feuerbachi polgári köztársaság gondolatát.

Azt látjuk tehát, hogy Marx már 1844-ben nagy részben elvégzi a régi filozófia leküzdését, melynek alapján eljut a hegeli dialektika pozitívumait integráló igazi materializmushoz, és ennek alapján mondja ki a gyakorlati materializmus, a kommunizmus szükségességét. Ezzel azonban már túljutott a „filozófián” és eljutott a valóságos kommunista mozgalomhoz. Ebben az értelemben a marxizmus valóban gyakorlati materializmus, amely azonban filozófiailag előkészített és megalapozott következetes — dialektikus és történelmi — materializmus.<sup>37</sup> Marx tehát már ezekben az írásaiban megmutatja a régi filozófia pozitívumait, legalábbis az alapvető kérdésekben. Engels mindezekkel teljesen egybehangzóan fogalmaz 1866-ban, visszatekintve saját filozófiai fejlődésükre. „A hegeli filozófiától való elszakadás — írja — itt is a materialista álláspontra való visszatérés útján következett be.”<sup>38</sup> Emellett igen egyértelműen és világosan bemutatja a régi materializmus fogyatékosait. „Feuerbachnak teljesen igaza van abban, hogy a pusztán természettudományos materializmus ugyan ‚az emberi tudás épületének alapzata, de nem maga az épület’ ... Így tehát a társadalomról szóló tudományt, vagyis az úgynevezett történelmi és filozófiai tudományok foglalatát összhangba kellett hozni a materialista alapzattal és ezen az alapzaton újjáépíteni.”<sup>39</sup> A hegeli filozófia pozitívumairól szólva a régi és az új filozófia viszonyának még egy fontos mozzanatát emeli ki: „És olyan hatalmas művet, amilyen a hegeli filozófia, mely a nemzet szellemi fejlődésére olyan óriási befolyást gyakorolt, nem lehetett azáltal kiküszöbölni, hogy csupán csak semmi-be vesszük. A hegeli filozófiát a saját értelmében kellett ‚megszüntetve-megőrizni’ [‚aufheben’], vagyis abban az értelemben, hogy formáját kritikailag megsemmisítjük, de az általa nyert új tartalmat megmentjük.”<sup>40</sup>

Mindezek, tehát Engelsnek a régi materializmusról és idealizmusról szóló fejtegetései, az új és a régi filozófia viszonyáról adott értelmezései, teljesen egybeesnek Marx első ilyen irányú értékeléseivel, s ezt maga Engels demonstrálja azzal, hogy a „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége” című írásához mellékeli Marx téziseit Feuerbachról.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> Nem elhanyagolható pontatlanság tehát a következő kijelentések azonosítása: „a marxizmus a forradalmi gyakorlat elmélete, a marxista filozófia forradalmi, gyakorlati filozófia” — „a forradalmi gyakorlat a marxista filozófia kiinduló és alapvető kategóriája, a gyakorlat a marxista filozófia *kizárólagos* (egyetlen) tárgyköre”.

<sup>38</sup> Marx és Engels Művei, 21, 279–280.

<sup>39</sup> Uo. 269.

<sup>40</sup> Uo. 262.

Vizsgálódásaink eddigi eredményei lehetővé teszik, hogy feltegyük a régi filozófia leküzdésével, a régi és az új filozófia összefüggésével kapcsolatos *harmadik* kérdésünket. *Melyek a marxi (és engelsi) filozófia új vonásai?* Ennek mélyebb megértése egy ismételt visszatérést tesz szükségessé a korabeli Németország (szélesebben Európa) ideológiai és tudományos áramlataira. A németországi viták egyik középponti kérdése a humanizmus, a teológia, az ateizmus és a humanizmus, szélesebb és átfogóbb vonatkozásban pedig a *naturalizmus és a humanizmus viszonya*. A hangsúly az emberi lényeg értelmezésére kerül. Marx a „Szent család” 1844 szeptemberi előszavát a következőkkel kezdi: „A *reális humanizmusnak* nincs Németországban veszedelmesebb ellensége, mint a *spiritizmus*, vagyis a *spekulatív idealizmus*, amely a *valóságos egyéni ember helyére az „öntudatot”... állítja...*”<sup>41</sup>

Engels ifjúkori angliai tartózkodása idején megismerkedik az angol és a francia materializmussal, valamint az újkor természettudományával. Ennek során két fontos következtetésre jut: *a)* a materializmus szükségszerűen kapcsolódik a természettudományhoz, mintegy annak következménye; *b)* az angol és a francia materializmus korlátozottságát abban látja, hogy csak a természettudományokra épül és így beszűkül. Az angol és a francia materializmus ezen korlátainak leküzdését Feuerbachnál találja meg, és mint erre 1892-ben utal, hosszú ideig rabja marad egy Feuerbach-típusú erkölcsi humanizmusnak. Feuerbach egyik alapvető érdeme, mely megadja filozófiatörténeti jelentőségét (illetve annak egy mozzanatát) valóban az, hogy komoly kísérletet tett a régi materializmus naturalista egyoldalúságának leküzdésére, a naturalizmus és a humanizmus egyesítésére.

Az igazi fordulatot a humanizmus, valamint a naturalizmus és humanizmus viszonyának értelmezésében azonban csak Marx hajtotta végre.

A naturalizmus és a humanizmus valóságos egységének feltárása a marxi filozófia egyik legnagyobb horderejű felfedezése, mellyel meghaladta minden elődjét. A probléma magva itt az ember és a természet, egészen pontosan a természet és a társadalom valóságos egységének, kölcsönhatásának a tudományos megragadása.

Az egyoldalú naturalizmus leküzdése csak akkor válik lehetővé, ha ugyanakkor leküzdjük az egyoldalú humanizmust, és fordítva. A probléma továbbá igen sokrétű. A naturalizmus nemcsak az emberfelfogásban, de a természetfelfogásban is gyengének, egyoldalúnak bizonyult. A természetfelfogást leszűkítette, metafizikává és metafizikussá tette. Az elvont, absztrakt humanizmus, mivel képtelen a valóságos emberi lényeg megragadására, ugyancsak leszűkített és metafizikus természetfelfogással operál.

A marxi problémamegoldás óriási szellemi tett volt, mely a teológiai, erkölcsi-pszichológiai, antropológiai felfogások számtalan divatos formájának leküzdését követelte meg. Az emberi lényegre vonatkozó kérdést új módon kellett tételezni, melynek lényege valóságos társadalmiságának feltárása. Ez természetesen lehetetlen volt a metafizikai és a metafizikus naturalizmus talajáról. Egyik megoldandó feladat tehát a természet új értelmezése. Mindez szorosan kapcsolódott a természet és a társadalomtudományok viszonyának a problematikájához. A marxi megoldás alapján tételezett prognózis a következő: „A természet-tudomány később éppúgy be fogja sorolni maga alá az emberről szóló tuda-

<sup>41</sup> Marx és Engels Művei, 2, Budapest 1971, 5.

mányt, mint az emberről szóló tudomány a természettudományt: *egy tudomány lesz.*"<sup>42</sup>

Lenin ezzel összefüggésben rámutat egy tudománytörténeti tendenciára, melynek tanulmányozása ma is igen aktuális. „A természettudománytól — írja — a társadalomtudomány felé való hatalmas áramlás, mint tudjuk nemcsak Petty idejében, hanem Marx idejében is megvolt. Ez az áramlás ugyanolyan hatalmas maradt, ha ugyan nem lett erősebb, a XX. században is.”<sup>43</sup>

A természet és a társadalom valóságos egységének feltárását Marx számára a feuerbachi materializmus egyoldalúságait is leküzdő, ténylegesen „igazi” *materializmus*, valamint a pozitívan feltárt *dialektika* teszük lehetővé. Ez a két filozófiai alapeszme, mely elvi és módszertani forrása a marxista filozófiának.

*A természet és a társadalom valóságos egységének feltárása, valamint a következőes materializmus és a materialista dialektika kimunkálása egymástól elválaszthatatlan az új filozófia kialakítási folyamatában.*

Marx a materializmus talaján küzdi le az elvont filantrópiát, az absztrakt elméleti humanizmust, az antropológiai filozófiát és jut el az ember társadalmiságának valóságos feltáráshoz. Az ember az embert, önmagát és a másik embert termeli — írja Marx — és „a tárgy, amely egyéniségének közvetlen tevékenykedése, miképpen egyúttal a saját létezése a másik ember, ennek létezése számára és annak létezése az ő számára”. „Tehát a *társadalmi* jelleg az egész mozgás általános jellege; *mint ahogy* maga a társadalom az *embert* mint *embert* termeli, úgy a társadalmat az ember *termeli.*”<sup>44</sup> Az ember társadalmi lényege azonban érthetetlen és misztikus marad a természet és a társadalom egységének megértése nélkül. „Ily módon — írja Marx — a *társadalom* az embernek a természettel való kiteljesedett lényeg-egysége, a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa.”<sup>45</sup> Ezt az eredményt az ifjú Lenin lelkes szavakkal méltatja. „Már önmagában ez a gondolat — materializmus a szociológiában — zseniális gondolat volt.”<sup>46</sup> Engels 1886-ban így ír erről: „Itt is tehát, ugyanúgy, mint a természet területén, az volt a feladat, hogy ezeket a csinált, mesterséges összefüggéseket a valóságos összefüggések megtalálásával kiküszöböljük; s ez a feladat végeredményben azoknak az általános mozgástörvényeknek a felfedezésébe torkollik, amelyek az emberi társadalom történetében uralkodó törvényekként érvényesülnek.”<sup>47</sup>

Az új és a régi viszonyát érzékeltetve Lenin a következő lényeges megjegyzést teszi: „*s z ű k* Feuerbach és Csernisevskij kifejezése: 'antropológiai elv' a filozófiában. Mind az antropológiai elv, mind a naturalizmus csak pontatlan, gyenge körülírása a *materializmusnak.*”<sup>48</sup>

Ez az új, ahogy Engels mondja, „minden előzőnél materialistább”<sup>49</sup> materializmus a természet és a társadalom egységének valóságos feltáráására épül.

Marx és Engels ennek alapján fogalmazza meg az új filozófia legátfogóbb feladatát a *történetiségen alapuló általános világfelfogás kidolgozását, melyben a ter-*

<sup>42</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 75.

<sup>43</sup> Lenin Összes Művei, 25, Budapest 1970, 43.

<sup>44</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 69 — 70.

<sup>45</sup> Uo. 70.

<sup>46</sup> Lenin Összes Művei, 1, Budapest 1964, 125.

<sup>47</sup> Marx és Engels Művei, 21, 283.

<sup>48</sup> Lenin Összes Művei, 29, Budapest 1972, 56.

<sup>49</sup> Marx és Engels: Válogatott művek, I, Kossuth, Budapest 1963, 375.

mészettörténet és a társadalomtörténet elválaszthatatlan egységet alkot.<sup>50</sup> Ezzel egybecsengően Engels az új filozófia egyik alapvető feladatát „pozitív tudományok útján és eredményeiknek a dialektikus gondolkodással történő összefoglalását”-ban jelöli meg.<sup>51</sup>

Az új materializmus tehát szükségképpen dialektikus, ami egyben a dialektika új értelmezését jelenti. Engels e filozófiai alapeszme jelentőségéről így ír: „A politikai gazdaságtan marxi bírálatának alapjául szolgáló módszer (ti. a dialektika — *H. J.*) kidolgozását olyan eredménynek tartjuk, amely jelentőségében alig áll mögötte a materialista alapszemléletnek.”<sup>52</sup>

Amit külön is hangsúlyoznunk kell, bár az eddigiekből már egyértelműen következik, az az, hogy a materialista *dialektika* eszméje a marxizmusban szintén a *természet és a társadalom egységének feltárására épül*, ezen egység nélkül értelmét veszti.

2. A marxizmus elméleti kimunkálása, és ezen belül az új filozófia felvázolása hatalmas méretű szellemi tevékenységet igényel. Engels 1876-ban (egy Becker-hez írt levelében), amikor a „Természet dialektiká”-ján dolgozik, elhárít minden cikkírási kérést és ezt így indokolja: „Én és Marx, el kell hogy végezzünk teljesen meghatározott tudományos munkákat, amelyeket, amint eddig ez látható, senki más nem tud, sőt nem is akar elvégezni.” Ennek az elméleti munkának a fókuszában a materializmus és a dialektika alkalmazása áll. „A materialista dialektika alkalmazása az egész politikai gazdaságtan átdolgozásában, kezdve annak alapjaitól — a materialista dialektika alkalmazása a történelemre, a természettudományra, a filozófiára, a munkásosztály politikájára és taktikájára —, ez érdekli legjobban Marxot és Engelst, ebben adják ők a leglényegesebbet és legújabbat, ezzel tettek egy zseniális lépést előre a forradalmi gondolat történetében”.<sup>53</sup> Lenin itt Marx és Engels tevékenységének egy alapvető jelentőségű mozzanatára utal: a materializmust és a dialektikát mint világnézeti, filozófiai eszmét *magára a filozófiára is alkalmazni* kell.<sup>54</sup> Ez a hagyományos filozófiai területek: metafizika, antropológia, ismeretelmélet, gyakorlati filozófia stb. kritikai meghaladását, az egész filozófiai gondolkodás átértékelését jelenti, és ennek következtében nyer új lényegét és strukturálódik át a filozófia.

Az eddig vázoltak mellett *milyen további következményekkel jár ez a filozófiában?* Vizsgálódásunk célját véve alapul a továbbiakban elsősorban *három* mozzanatra térünk ki.

Az *első* és a legfontosabb következmény, ami már az eddigiekből szinte evidensen adódik — *a metafizika felszámolása.*

¶ <sup>50</sup> Lásd a „Német ideológia”. Meg kell itt jegyeznünk, hogy mind Marx, mind Engels alapvető feladatnak tartja az emberiség történetének természettörténeti megalapozását. E munka elvégzésének elvi jelentősége van. A materialista és a dialektikus (történetiségen alapuló) világfelfogás (világnézet) befejezetlen a természettudományi, természet-dialektikai megalapozás nélkül. E munka időben késhet, de el nem maradhat. Marx maga is rendkívül fontosnak tartja Engels ilyen irányú kutatásait. Egy 1877. január 21-én írt levelében elvtársától, Freund doktortól Traube könyvét kéri, melyre Engelsnek van szüksége, aki egy elvi szempontból is nagyon fontos és szükséges naturálfilozófiai munkán dolgozik.

<sup>51</sup> Marx és Engels Művei, 21, 260.

<sup>52</sup> Marx és Engels: Válogatott művek, I, 376.

<sup>53</sup> Lenin Összes Művei, 24, Budapest 1970, 260.

<sup>54</sup> Lenin számtalanszor hangoztatja, hogy a marxizmus két elméleti alappillére, világnézeti alapeszméje a materializmus és a dialektika. Lásd: „Kik azok a „népbarátok” és hogyan hadakoznak a szociáldemokraták ellen?”; „A marxizmus három forrása és három alkotórésze”; „Karl Marx (Rövid életrajzi tanulmány a marxizmus ismertetésévével)”.

„Hegel szerint — írja Marx — a metafizika, az egész filozófia, összefoglalható a módszerben.”<sup>55</sup> A hegeli metafizika, az abszolút módszer a fogalmi általános értelmezésén alapul. Feuerbach a hegeli metafizikának ezt az utóbbi mozzanatát feltárja és megkezdi kritikái leküzdését a materializmus talajáról.

A teljes pozitív kritikái meghaladásra azonban képtelen Feuerbach, és pedig két egymással szorosan összefüggő elméleti gyengeség következtében. Az egyik közismerten a dialektika meg nem értése. Lenin ezt a történeti szituációt így jellemzi: „Mennyire *elmaradt* Feuerbach *már ebben az időben* (1848—1851) *Marxtól*...”<sup>56</sup> „Marx 1844—1847-ben Hegeltől eltávolodva eljutott Feuerbachhoz, és Feuerbachtól *tovább* a történelmi (és dialektikus) materializmushoz.”<sup>57</sup> „Marxnál rengeteg az *új*, és Marxot csak az érdekli, ami Hegel *től* és Feuerbachtól előrehaladás *tovább*, az idealista dialektikától a materialistához.”<sup>58</sup> *A másik*, mely az első folyamánya, az, amiért Hegel joggal marasztalta el már a francia materializmust. Hegel az ún. rossz (szubjektív) idealizmust és a materializmust az „*általános*” tagadása miatt marasztalja el, és kritizálja. „Ezzel Hegel — jegyzi meg Lenin — célba talál minden materializmust, *kivéve* a dialektikusát.”<sup>59</sup> „Hegel komolyan 'hitte', gondolta, hogy a materializmus mint filozófia nem lehetséges, mert a filozófia a gondolkodásról, az *általánosról* szóló tudomány, az általános pedig a gondolat.”<sup>60</sup>

Marx felismerte az *általános* tudományos és filozófiai jelentőségét, eljutott a *valóságos objektív általánosig*, és ennek alapján fedte fel a gondolati, fogalmi általános titkát. Ezzel pedig azt is bebizonyította, hogy *tudományos filozófia csak a materializmus lehet*.

Mindezzel már kibontakozik előttünk a „metafizika” leküzdésének elméleti folyamata és pozitív eredménye. A marxizmus — és mondhatjuk a marxizmus — leninizmus is, hiszen éppen Lenin interpretációi mutatják meg e folyamat lényegét — valóban elveti a „metafizikát”, a „dogmatikus filozófiát”. A régi metafizikára ugyanis legalább két dolog jellemző: *a)* nem jut el a tények konkrét tanulmányozásához, a priori állít fel általános elméleteket;<sup>61</sup> *b)* valamely pozitív tartalmat, partikuláris meghatározottságot abszolutizál, abszolútként tételez. „**Hegel az abszolút ellen!** Lám, itt a dialektikus materializmus csirája.”<sup>62</sup>

*A második* következmény a *marxista — leninista filozófia új helye és szerepe* a tudományok rendszerében. Ez az „új hely” és „szerep” annak a fordulatnak az eredménye, melyet Marx és Engels a filozófia és a szaktudományok viszonyának értelmezésében végrehajtott, mely tulajdonképpen valóságos kölcsönhatásuk feltárását jelenti. Lenin erről igen fontos interpretációt ad „Karl Marx” című írásában. „A dialektika” című részben ezt írja — „Hegel filozófiájának ezt a forradalmi oldalát vette át és fejlesztette tovább Marx. A dialektikus materializmusnak „nincs többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára”. Az egész eddigi filozófiából megmarad „a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika”. A dialektika pedig, Marx

<sup>55</sup> Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 120.

<sup>56</sup> Lenin Összes Művei, 29, 51.

<sup>57</sup> Uo. 284.

<sup>58</sup> Uo. 283.

<sup>59</sup> Uo. 228.

<sup>60</sup> Uo. 229.

<sup>61</sup> Lenin Összes Művei, 1, 130.

<sup>62</sup> Lenin Összes Művei, 29, 252.

felfogásában és Hegel szerint is, azt foglalja magában, amit ma ismeretelméletnek, gnoszeológiának neveznek...<sup>63</sup> E lenini szövegben nem nehéz felismerni az engelsi passzusokat. Lenin már „A narodnyikság gazdasági tartalma” című munkájában is arról ír, hogy a marxizmusban úgynevezett „tisztán filozófiai indokolás” nem létezik. Marx és Engels szerint a filozófiának semmi joga sincs a külön, önálló létre. Az ilyen filozófia spekulatív metafizika lenne. A filozófiának az ilyen típusait és formáit vetette el és küzdötte le a marxizmus.

A hegeli filozófia *maradandó* értékei egyrészt pozitív átdolgozásban felhasználást nyertek a marxizmusban, annak filozófiájában; másrészt feloszlottak az egzakta tudományok különböző ágai között. Az új filozófia mint *tudományos világnézet* a pozitív tudományokból indul ki, rájuk épül, léte általuk megalapozott. „Így hát filozófiai indokoláson *vagy* a filozófia tételeinek és más tudományok szilárdan megállapított törvényeinek összehasonlítását értjük”...; „*vagy pedig* az ennek az elméletnek alkalmazása során szerzett tapasztalatot.”<sup>64</sup>

Marx a materialista dialektikát alkalmazta a politikai gazdaságtanra, és az így szerzett tapasztalatok igazolták a marxizmus filozófiai hipotézisét. Engels a természettudományok szilárdan megállapított tényeivel — pl. az energia megmaradásának elve, a darwini evolúciós törvény — hasonlította össze a materialista dialektika elveit. Mindezzel a filozófia igazolást, az adott szaktudományos eredmények pedig filozófiai indokolást nyertek. Az új materializmus és a szaktudományok összefüggésének egyik alapvető fejlődési törvényét Engels így fogalmazza meg: „A materializmusnak már a természettudomány területén tett mindegyik korszakalkotó felfedezéssel is meg kell változtatnia formáját; és amióta a történelem is alá van vetve a materialista tárgyalásnak, itt is új pályája nyílik a fejlődésnek.”<sup>65</sup>

*Végül a harmadik következmény a régi értelemben vett ontológia (mely gyakran azonos a metafizikával) és ismeretelmélet, valamint az úgynevezett gyakorlati filozófiák felszámolása.*

Arról már szóltunk, hogy az új filozófia létrehozása egyben a metafizika elméleti felszámolását jelenti. Ez az új filozófia materialista jellegének egyenes következménye. A *materializmus* és a *metafizika* ellentétének történetéről Marx a „Szent család”...-ban így ír: „*Pontosan és prózai értelemben szólva*’ a XVIII. század francia felvilágosodása és nevezetesen a *francia materializmus* nemcsak a fennálló politikai intézmények, valamint a fennálló vallás és teológia elleni harc volt, hanem éppúgy *nyílt, kimondott harc a XVII. század metafizikája és minden metafizika*, kivált *Descartes, Malebranche, Spinoza és Leibniz* metafizikája ellen. A *filozófiát* szembeállították a *metafizikával*, mint ahogy *Feuerbach Hegel* elleni első határozott fellépésekor a *megrészegült spekulációval szembeállította a józan filozófiát.*”<sup>66</sup>

Az „ontológia” kifejezés feltehetően R. Goclenius német filozófustól származik (1613), és a XVII. században terjedt el. Christian Wolff rendszerében a metafizika *a*) ontológiára, *b*) kozmológiára (tanítás a világról, testtan) és *c*) racionális pszichológiára oszlik. Mindez pedig az úgynevezett *elméleti filozófia* tartozéka, melyben az első helyen a logika áll. Az elméleti filozófia mellett létezik még úgynevezett *gyakorlati filozófia* (természetjog, erkölcsstan, politika, közgaz-

<sup>63</sup> Lenin Összes Művei, 26, Budapest 1971, 47–48.

<sup>64</sup> Lenin Összes Művei, 1, 406.

<sup>65</sup> Marx és Engels Művei, 21, 267.

<sup>66</sup> Marx és Engels Művei, 2, 123–124., 125.

daságtan). Az ontológia, ha nem is azonos a metafizikával, itt is metafizikai diszciplína, és alapvető tartalmában egyezik vele.

Az ilyen értelmezésben az ontológia mindenekelőtt speciális filozófiai diszciplína, úgynevezett első filozófia vagy „filozófiai alaptudomány”.<sup>67</sup> „Van egy tudomány — írja Arisztotelész —, mely a létezőt mint létezőt vizsgálja és vele mindazt, ami a létezőt önmagában és önmagáért megilleti.”<sup>68</sup> A teljesebb szövegelemzés pedig vitathatatlaná teszi, hogy Arisztotelész egy, a szaktudományoktól eltérő, és a filozófiában is sajátos — első — helyet elfoglaló, a legáltalánosabb és a létezők végső meghatározottságait tanulmányozó diszciplínáról beszél, annak alapvonásait fejt ki.<sup>69</sup> Ebben a diszciplínában nem a „lét” kategóriája az első és a végső alap, hanem az ok, a szubsztancia. A filozófusnak „a szubsztanciák elveit és okait kell megismernie”. Világossá válik mindez továbbá abból is, hogy Arisztotelész Kategória-tanában egyáltalán nem találkozunk a lét, létezés kategóriájával. „Metafiziká”-jában pedig az első kategória a „kezdet, elv” és csupán a hatodik helyen találjuk a „létezőről” szóló fejtegetéseit, ahol a „lét”, „van”, „lét”, „létező” különböző értelmezési lehetőségeivel foglalkozik.<sup>70</sup>

A későbbi metafizikai rendszerek (így pl. a tomista teológia) sajátos tárgykört felölelő filozófiai diszciplína, s mint ontológia a lét végső alapjait kutatja. Ilyen metafizikai-ontológiai tárgykörök például az isten, a lélek, a világ mint egész, a szubsztancia stb. A metafizikai ontológiák jellemzői továbbá az abszolút elérésére történő törekvés, a tapasztalattól, a szaktudományoktól való elszakadás, az a priori, transzcendens jelleg, a deduktív—spekulatív módszer.

A metafizikai-ontológiai rendszereket azonban nemcsak a materializmus veti el. Kritikai elemzés tárgyává válnak az újkori szubjektív idealizmus képviselőinél is. Kant a Leibniz—Wolff-féle metafizikával történő szembefordulásának történetéről írva Hume-ra hivatkozik, mint aki felébresztette őt a „dogmatikus szendergésből” és „szikrát ütött” a sötétségben, saját tettét pedig már kopernikuszi fordulatként említi. A kanti filozófia bennünket itt érdeklő fő kérdése: „lehetséges-e egyáltalán metafizika?” Kant szerint Hume arra az álláspontra jutott, hogy „metafizika egyáltalán nincs és nem is lehetséges”.<sup>71</sup> Saját álláspontját röviden így summázza: „Metafizika mint az ész természetes készsége van, de egymagában (mint a harmadik főkérdés analitikai megoldása bizonyította) dialektikai és csalékony is.”<sup>72</sup>

Kant tehát kritikailag leküzdí a metafizikát, a metafizikai ontológiát mint a transzcendens létezők, eszmék — isten, szabadság, lélek, a végtelen világ mint egész — spekulatív területét. Nála azonban a leküzdés elve és módszere szubjektív idealista ismeretelméleti koncepció talajáról történik. Felfogásában az ontológiai alapzattól megfosztott ismeretelmélet tárgytalanná, formálissá, és ennek következtében ugyancsak spekulatív, a priori, transzcendens jellegűvé válik. Vizsgálódásának középpontjába a megismerés lehetősége, és pedig megismerési képességeink lehetőségei kerülnek. Mivel pedig a metafizika a tapasztalat körén túl levő ismeret akar lenni, csakis a priori és a tiszta észből való lehet.

<sup>67</sup> N. Hartmann: „Lételeméleti vizsgálódások”, Gondolat 1972, 128.

<sup>68</sup> Arisztotelész: „Metafizika” (kézirat), Budapest 1957, 62.

<sup>69</sup> Lásd uo. 6—7., 63—64., 66—67., 90., 102—103.

<sup>70</sup> Uo. 63., 90., 102—103.

<sup>71</sup> I. Kant: Prolegomenák; „Filozófiatörténet. Szakosító Szemelvénygyűjtemény”, Kossuth 1968, 227.

<sup>72</sup> Uo. 243.

Így a kiinduló és alapvető megválaszolendő kérdés: „Miképp lehetséges tiszta észből való ismeret?”<sup>73</sup>

Kant kritikai filozófiája valójában nem tudja túlhaladni és leküzdeni a metafizikai eszméket. Gyakorlati filozófiája, etikája ezekre épül. Gyakorlati filozófiájának három alapvető posztulátuma: az okság és a szükségszerűséggel szembeállított szabadság, a halhatatlan lélek és isten létének metafizikai eszméi.

A materializmus, különösképpen pedig az „igazi”, a marxi materializmus metafizika-kritikája, metafizikai ontológia-kritikája, gyökeresen különbözik a szubjektív idealista („kritikai”) filozófiák kritikájától. A szubjektív idealizmus úgynevezett kritikai ismeretelméleti (a XIX. és a XX. században pl. a pozitívizmus és a neopozitívizmus), valamint úgynevezett gyakorlati, etikai, humanista (a XX. században pl. az egzisztencializmus, a pragmatizmus, az antropológia) formái metafizikának minősítenek minden materializmust, különösképpen pedig a dialektikus materializmust. A materializmus elismeri a tudattól (ismerettől), az embertől (a szubjektumtól) független külvilág, objektív valóság, anyag létezését. A szubjektivista filozófiák számára mindez — metafizika. Szerintük ugyanis minden amit az „ismereteken”, az „emberen”, az „objektum és szubjektum kapcsolatán” túl, attól függetlenül tételezünk, nem más, a priori, spekulatív kiagyalásnál, egyszerűval: metafizika. A Bécsi Kör egyik alapvető doktrínája az úgynevezett verifikációs elv a többi között ugyancsak a metafizika kiküszöbölésének eszköze. Itt azonban a „metafizika” fogalma tartalmilag differenciálatlan általánosságban szerepel. Így azután „a világ anyagi természetű” vagy az „isten örökké való létező” kijelentések egyaránt értelmetleneknek, áltudományosnak minősülnek. „A világmindenség, a Valóság, a Természet, a Történelem lényegét illetően nem adunk új válaszokat, hanem elvetjük magukat a kérdéseket, mivel ezek csak látszólagos problémák.”<sup>74</sup> A XX. századi „gyakorlati filozófiák”, az úgynevezett életfilozófiák, elsősorban az egzisztencializmus különböző válfajai szembefordulnak a neopozitívizmus szcientizmusával, a filozófia központi kérdésévé az ember, az emberi lét válik. Az embert élete, gyakorlata szempontjából kell megérteni. A gyakorlat azonban szubjektívizálódik, kimerül a tudat, az egyéni tudat aktivitásában. Mindez egyben az irracionális irányába visz, a külvilág, a világ-egész nem nyilvánul meg az értelem számára, csupán érzéseinkben, elsősorban az unalom, az öröm, a szorongás stb. érzéseiben jelenik meg. Az ismeretelméleti felfogásoktól eltérően saját filozófiájukat ontológiaként kezelik. Itt azonban egy tipikusan szubjektív idealista ontológiával állunk szemben, amely irracionalista miszticizmus következtében ugyancsak „metafizikaivá” fajul. Heideggernél a lét, létezés, itt-lét; a nem-lét, a semmi kategóriái kerülnek előtérbe. Filozófiájának kulcskérdése az ember létmegértése, melynek mindenképpen alapeleme a tudat, bár lehet tudatos (ontologikus) és nem tudatos (ontikus). Az emberi létezés filozófiájában teljesen szubjektívizálódik. Az emberi létezés — mely kitüntetett úgynevezett itt-lét — lényegévé tehát a *létmegértés* válik. A „lét”-ről szóló, a lét és a semmi viszonyát elemző fejtegetései pedig egyenesen a misztikába csapnak át. Sartre ember- és szabadságfelfogása szubjektív idealista objektivitás bírálatán, a pszichoanalízisen stb. keresztül végül is ugyancsak egy irracionalista miszti-

<sup>73</sup> Uo. 229.

<sup>74</sup> Carnap: „The Unity of Science”, London 1934, 22. Meg kell itt jegyezni, amit már számos szerző elemzően kimutatott, hogy a pozitívizmus és neopozitívizmus „antimetafizikus” filozófiája maga is „metafizikai”. Lásd például Márkus György — Tordai Zádor: „Irányzatok a mai polgári filozófiában”, Gondolat 1964, 328 — 330.

kus „metafiziká”-ba torkollik — a végső terv, az igazi szabadság abban áll, hogy az ember istenné válik. Ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy ennek a „metafizikának” lényegi jegye az *utópista* jelleg. Mindez nem akadályozza meg Sartre-t abban, hogy az antropológiai idealizmus — aktivizmus, antinaturalizmus — talajáról metafizikai ontológiának minősítse Marx monizmusát. „Marx ontológiai monizmusát — írja — annak állításával határozza meg, hogy a lét visszavezethetetlen a gondolkodásra, ellenkezőleg a gondolatokat reintegrálta (beleolvasztotta) a realitásba... Ezen monista állítás azonban dogmatikus igazságként jelentkezik.”<sup>75</sup>

A fentiek már elegendő anyagot szolgáltatnak annak a belátásához, hogy az ontológia, ismeretelmélet, gyakorlati filozófia ilyen vagy olyan magyarázata, egymáshoz való viszonyuk ilyen vagy olyan értelmezése lényegében a filozófia tárgyának, valamint alapvető elvi tartalmának a különböző értelmezésével függ össze. Képes-e a filozófia tudományos képet adni a világmindenségről, lényegéről, a világ egységéről? A filozófia tárgykörébe tartozik-e az ismereteknek vagy az egyénen kívüli tárgyak, jelenségek tartománya, pl. a természet, a történelem lényege? Tartalmi vonatkozásban ezekre a kérdésekre (sőt a kérdések megfogalmazására) vonatkozóan lényegesen eltérő álláspontokat fejez ki egy szubjektív vagy egy objektív idealista filozófiai koncepció. Egy szubjektivista, formális ismeretelméleti irányzat implikálja az ontológia elvetését, vagy szerepét a minimumra csökkenti. Az ilyen szubjektív idealista ontológiai felfogás azután szükségszerűen vezet az antropológia, a gyakorlat tudati aktivitássá szűkítésére, a természeti lét kirekesztésére. Egy objektív idealista, még inkább egy dualista metafizikai ontológia képtelennek bizonyul a lét és a tudat viszonyának adekvát feltárására, az ember valóságos gyakorlati tevékenységének megértésére.

A klasszikus és a mai (nagy- és kis-) polgári filozófia vázlatosan bemutatott különböző irányú törekvéseiben mindmáig az az igény tükröződik, hogy biztos alapokra helyezték a filozófiát, bemutassák specifikus jellegét, létjogosultságát. Mindezen próbálkozások egy alapvető problémának, az úgynevezett filozófiai alaptudomány megalkotásának a kísérletében összpontosulnak. Nikolai Hartmann rövid, de elmés áttekintést ad a polgári filozófia kísérleti skálájáról — logika, ismeretelmélet, pszichológia, fenomenológia, szociológia, életfilozófia, pragmatizmus, antropológia. E kísérletekre vonatkozó kritikai észrevételei röviddek, de szellemesek és találóak.<sup>76</sup> Konklúziója pedig a következő: „Ezért körünkben a filozófiai alaptudomány keresése ugyanahhoz a diszciplínához vezetett, amely már egykor Arisztotelésznél a prima philosophia szerepét játszotta: a 'létezőről mint olyanról' szóló tanhoz.” Hartmann „új ontológiá”-jának felépítésénél igyekszik elkerülni a metafizikai jelleget. A metafizika — írja — mint „a transzcendens tárgyak sajátos területe... eljátszotta szerepét, legalábbis mint filozófiai diszciplína”.<sup>77</sup> Abból indul ki, hogy egyetlen filozófia sem önmagával kezdődik, „mindegyik feltételezi a speciális pozitív tudományok munkáját”. További tézise — a filozófiai diszciplínák kölcsönös viszonya. „A metafizikai, ismeretelméleti, etikai, történetfilozófiai megfontolások szervesen összehangolódnak...” „Az új ontológia a felsorolt kísérletektől eltérően elvileg elejti egy módszertanilag abszolút eljárás utópikus követelését”. Nem lép fel azzal az igénnyel, hogy a többi filozófiai diszciplína előtt járjon „és kijelölje számukra az

<sup>75</sup> J. P. Sartre: „Critique de la Raison dialectique”, Párizs 1960, 123.

<sup>76</sup> N. Hartmann, i. m. 127–134., 140–142.

<sup>77</sup> Uo. 135., 56.

utakat". „Ezeket ... inkább előfeltételezi ... és a kifejtés menetét tekintve leginkább bizonyul philosophia ultimának.”<sup>78</sup> Mindez azonban nem akadályozza meg abban — hangsúlyozza Hartmann —, „hogy meg ne vizsgálja a lét legelső alapjait, és ebben az értelemben philosophia prima legyen”.<sup>79</sup> A materializmust azonban ő is metafizikával vádolja. „A legtöbb metafizikai világgép elkövette ezt a hibát: egy alapelv (vagy világalap) után kutatott, amelyről a priori bizonyos volt, hogy ‚egynek’ kell lennie.” „Az első irányzat materializmus néven ismeretes, ámbar több párhuzamos formája is létezik....”<sup>80</sup>

Látjuk tehát, hogy egyetlen XX. századi polgári filozófiai irányzat, iskola sem feledkezik meg a „metafizika” vádjáról, amidőn a materializmusról, kitüntetetten pedig a dialektikus materializmusról van szó. A „kritikák”, ha más-más irányból indulnak is, egyazon ponthoz tendálnak, minden materializmus állítólagos botránykövéhez, az anyag elsődlegességének, a világ anyagi egységének a tételéhez.

Való igaz, hogy az anyag elsődlegességének, a világ anyagi egységének az elve minden materializmus alapja. Marx nemcsak arról beszél, hogy „a gazdasági-társadalmi alakulat fejlődését természeti folyamatként” kell értelmezni.<sup>81</sup> Leszögezi azt is, hogy az anyagot tekinti elsődlegesnek.<sup>82</sup> Sőt mi több, annak a szilárd meggyőződésének ad kifejezést, hogy az anyag örök, teremthetetlen és megsemmisíthetetlen, így az „ember” sem képes másra, mint az anyag formáinak megváltoztatására.<sup>83</sup> Lenin Engels nézeteihez csatlakozva nyomatékosan leszögezi, hogy egy valamelyest is következetesen tudományos filozófia a világ egységét „abból az objektív valóságból” vezeti le, „mely rajtunk kívül létezik, s melyet ... réges-régóta anyagnak neveznek”.<sup>84</sup> És emocionális töltéssel utasítja el azok nézeteit, akik „hihetetlen badarsággal, új körítéssel próbálják becsempészni a *szubjektív idealizmust*”. Például az „ökonómia nevében” tagadják az okságot.<sup>85</sup> Az intuitív belátás szintje is elég itt ahhoz, hogy észrevegyük a különbséget a valóságos „metafizika” és a materializmus idézett tételei között. Az hogy „a világ valóságos egysége anyagosságában van” nem valamiféle metafizikai világsematika a priori kiinduló tétele. Ezt „nem néhány szemfényvesztő frázis, hanem a filozófia és a természettudomány — és hozzátehetjük: a társadalomtudomány — *H. J.* — hosszú és hosszadalmas fejlődése bizonyítja”.<sup>86</sup>

Mit is jelent azonban mindez? A marxizmus új „filozófiai alaptudományt” munkált ki? Új ontológiát hozott létre? A dialektikus materializmus a marxizmus „*philosophia prima*”-ja? A régi „gyakorlati filozófiák” helyét pedig a történelmi materializmus foglalta el? A válasz ezekre a kérdésekre az új filozófia további specifikumainak bemutatását igényli.

3. Az első és a második pontban adott történelmi áttekintés arra már rámutatott, hogy a „metafizika” felszámolása korántsem jelenti egy általános, egyetemes világnézet kimunkálási lehetőségéről és szükségességéről történő lemondást. Ellenkezőleg, a marxista — leninista filozófia megteremti e feladat megvalósításának következetesen tudományos feltételeit.

<sup>78</sup> Uo. 139.

<sup>79</sup> Uo. 139 — 140.

<sup>80</sup> Uo. 148 — 149.

<sup>81</sup> Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 9.

<sup>82</sup> Uo. 20.

<sup>83</sup> Uo. 48.

<sup>84</sup> Lenin Összes Művei, 18, 158.

<sup>85</sup> Uo. 155.

<sup>86</sup> Marx és Engels Művei, 20, Budapest 1974, 46.

A „metafizika” *egyoldalúsága* — mint láttuk — abban áll, hogy valami partikulárisat — a fogalmat, az embert, a természet egy metszetét stb. — abszolutizál, az egyetemesség, a teljesség rangjára emel. Ennek következtében szakad el a valóságtól, a reális tapasztalattól, a szaktudományos kutatástól, így válik a priori spekulatív jellegűvé, misztikussá. Minden materializmus a tapasztalat talajáról, a konkrét szaktudományos kutatásokhoz kapcsolódva fordul szembe az idealista metafizika miszticizmusával, a priori jellegével. A régi materializmus azonban szintén *egyoldalú* marad. Így például sem a francia materializmus, sem Feuerbach nem képes sem a természetet, sem a társadalmat a maga valóságos teljességében megragadni. A francia materializmus fő áramlata nem csupán egyoldalúan naturalista. Naturalizmusa is beszűkül, mechanisztikussá válik. A materializmus és a szaktudományok egységének pozitívuma itt negativitásba csap át. A történeti szemléletmód (a dialektika) hiánya következtében abszolutizálódik a szaktudományos fejlődés egy adott szintje, és az erre épülő materializmus így szükségszerűen beszűkül, korlátozottá válik. A materializmus minden egyoldalúsága egyben következtelenséget von maga után, lehetőséget, engedményt jelent az idealizmus számára. Ezért léphet fel alappal például Hegel a francia materializmussal szemben. Feuerbach viszont joggal marasztalta el Hegelt ugyancsak alapvető egyoldalúságáért, a fogalmi partikularitás abszolutizálásáért.

Amikor Engels azt mondja, hogy minden eddiginél materialistább materializmusra van szükség,<sup>87</sup> akkor tulajdonképpen két egymással szorosan összefüggő feladatot jelöl meg: *a*) a materializmus teljessé tétele és *b*) az idealizmus végérvényes elvi túlhaladását; az egyik feltétele a másiknak. A feladat lényege pedig — az *egységes, sokoldalúságában teljes, valóban átfogó, ténylegesen totális világnézet* elvi alapjainak megteremtése. A „mindenoldalú teljesség” megvalósítása (és megvalósulása) nem a priori „metafizikai” aktus, hanem történetileg megvalósuló tudományos feladat, mely a maga teljességében a megismerés végtelenbe nyúló feladata. Megítélésünk szerint a marxi és engelsi életmű legfőbb elvi jelentőségű tettei, és ezért ma is meghatározó módszertani tanulságai a régi világnézetek partikuláris egyoldalúságainak leküzdésében, a valóságos *egység, teljesség megvalósítási módjainak felfedezésében* keresendők.

A legközismertebb, tárgyi vonatkozásban a természet és társadalom, elvitalmali vonatkozásban pedig a materializmus és a dialektika egységének a feltárása. Lenin kiemelte a dialektika, logika, ismeretelmélet egységének marxi megvalósítását. A tárgyi és tartalmi egység megteremtésének fő feltétele a materializmus és a dialektika következetes alkalmazása a filozófia minden területén. Lenin „Materializmus és empiriokriticismus” című munkája ebből a szempontból a materializmus alkalmazása az ismeretelmélet területén. A „Filozófiai füzetek”-ben pedig azt fejtegeti, hogy a régi materializmust „metafizikai”-vá a többi között az tette, hogy képtelen volt a dialektika alkalmazására az ismeretelmélet területén.<sup>88</sup> Az elmúlt évek vitáiban felvetődött az ontológiai, valamint ismeretelméleti vonatkozások egységének megteremtése a marxista—leninista filozófiában.<sup>89</sup> Mások rámutatnak az aktivizmus, a historizmus és az antropológiai elvek marxi egyesítésére.<sup>90</sup> Elgondolásunk szerint — amint ezt dolgozatunk

<sup>87</sup> Marx és Engels: Válogatott művek, I, 375.

<sup>88</sup> Lenin Összes Művei, 29, 299.

<sup>89</sup> Ez mindenekelőtt a szovjet filozófia leningrádi iskolájának érdeme. V. P. Rozsin 1958-ban, V. P. Tugarinov 1962-ben vetik fel, illetve tárgyalják ezt a problémát.

<sup>90</sup> Lásd Hermann I.: A totalitás kategóriája; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/1.

elején jeleztük — a marxista—leninista filozófiában elválaszthatatlan egységet alkot három tartalmi elméleti mozzanat, a *lételméleti, ismeretelméleti és gyakorlati* aspektus, és ez a teljességet kifejező egység a materializmus és a dialektika talaján valósul meg. Ennek alapján már előzetesen leszögezhetjük, hogy a *dialektikus materializmus nem tekinthető a marxista—leninista filozófia valamiféle általános ontológiájának*. Mint ahogyan a történelmi materializmus sem a marxizmus gyakorlati filozófiája.

Mielőtt azonban mindezeket részleteznénk, szükségesnek látszik és — a logika, tudományelmélet, valamint a filozófiai rendszertani kutatások adta lehetőségeken belül — ma már lehetséges is néhány, a marxista—leninista filozófia tárgyát és tartalmát érintő probléma tisztázása. Vizsgálódási célunk szempontjából a marxista—leninista filozófia úgynevezett tartalmi struktúrájának a kérdése kerül előtérbe, és ezen belül annak a bemutatása — mit is jelent az úgynevezett ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati „aspektus”, „vonatkozás”, „oldal”.

A marxista—leninista filozófia néhány *rendszertani* problémáját vizsgálva nem szabad megfeledkeznünk a következőkről: *a)* A marxista—leninista filozófia, mint minden tudomány, élő, fejlődő, melynek változik tárgyköre, történetileg bontakozik ki tartalma, tárgyi és tartalmi struktúrája. S mindez napjainkban végbemenő folyamat. *b)* A tudomány, így a marxista—leninista filozófia sem merül ki csupán zárt diszciplínává, vagy ilyen diszciplínák komplex rendszerévé szerveződött ismeretekben. Mint mozgó, alakuló ismerethalmaz tartalmaz több lazán kapcsolódó, sőt olykor egymástól meglehetősen távol eső kutatási ágat, különböző elméleteket, hipotéziseket stb. Ezek gyakran egyben a kutatás különböző szintjét mutatják. *c)* Egy tudomány vagy tudománykomplexum, így a marxista—leninista filozófia is, többféle módon felosztható, rendszerezhető. Ez tárgyának sokrétűségéből, tartalmának sokoldalú gazdagságából adódik.

A marxista—leninista filozófia ma már egy egyre gyorsabban fejlődő, kibontakozó tudomány. Számos diszciplináris része alakult ki, és a különböző kutatási ágak, elméletek, hipotézisek stb. más és más szintű, kidolgozottsági fokú eredményeit foglalja magában. Egy-egy diszciplína önmagában is rendszert alkot, a tudomány egésze pedig a különböző (al-)rendszerek rendszereként fogható fel. Egy-egy tudományos rendszer kifejtése tárgyilag, tartalmilag és formailag is szigorúan megszabott bonyolult feladat, mely ugyancsak különböző szinten, fokon végezhető el. „Legmagasabb szintűnek” ma az úgynevezett axiomatikus-deduktív kifejtést tekintjük. A marxista—leninista filozófiában ilyen kísérletek csak elvétve akadnak, egy-egy részelmélet vonatkozásában.<sup>91</sup> E probléma általában mint a marxista—leninista filozófia tárgya és struktúrája, valamint a dialektikus materializmus (illetve történelmi materializmus) felosztásának a kérdése vetődik fel. Az újabb törekvések ezen a területen az 50-es évek közepétől, második felétől datálódnak.<sup>92</sup> Az alábbiakban már figyelembe tudjuk venni

<sup>91</sup> Lásd például Horváth József: Kísérlet a mozgás irány szerinti formáiról szóló általános filozófiai elmélet deduktív kifejtésére; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/3—4.

<sup>92</sup> Itt úttörő jelentőségű volt Rozsin „A marxista—leninista filozófia tárgya és struktúrája” c. írása (Leningrád 1958). Később nemzetközi viták bontakoztak ki és a legkülönbözőbb elképzelések láttak napvilágot. Ezek legjelentősebb sávja a jugoszláv „Praxis” c. folyóiratban, valamint az olasz és a francia marxisták között (pl. Althusser) kibontakozó polémia (részben Gramsci értékelésében). Nálunk mindez 1968-tól vált központi kérdéssé. Eközben a helytelen nézetek tekintélyes kritikai irodalma halmozódott fel.

e közel két évtizedes munka tapasztalatait, eredményeit. Emellett azonban szükségesnek tartjuk itt is a klasszikus hagyaték ez irányú — meglehetősen hézagosan feldolgozott — anyagának felhasználását.

A marxista—leninista filozófia tartalmi struktúrájának összegző vizsgálatát a következő formulából kiindulva végezzük el: *Tárgy* → *Tartalom* + *Forma* = *Rendszer*. Ennek megfelelően a leegyszerűbb műveletre, a felosztásra (mely többlépcsős — elsődleges, másodlagos stb.) vonatkozóan az adódik, hogy megkülönböztetünk úgynevezett tárgyi és tartalmi felosztást. Egy-egy ilyen felosztás meghatározott elemekhez vezet, melyek egymáshoz való viszonyai, összefüggései (összefüggés törvényei) adják a struktúrát. A rendszer ebben az esetben egyenlő elemek + struktúrák.

A tartalmi struktúrát tanulmányozva is elkerülhetetlen — már a fenti sémából következően is — a tárgyi vonatkozások érintése. A tárgy és a tartalom viszonyának értelmezésében még ma is sok a félreértés, a megoldatlan probléma. Nem csupán egyoldalú, igen leszűkített tárgyértelmezésekkel találkozunk,<sup>93</sup> előfordulnak kifejezetten „metafizikai” tárgymagyarázatok is. „A filozófia tárgya — írja pl. P. Kovács Ferencné — általánosságban: az, ami van, ami volt és ami lesz: a világ keletkező, változó és elmúló jelenségei. De mert minden tudomány tárgyát ezek képezik, azt a megszorítást kell tennünk, hogy a filozófia esetében a jelenségek és kapcsolataik legáltalánosabb oldalairól van szó. A filozófia tárgya fogalmának ezt az első jelentését a filozófia *potenciális tárgya* fogalmával fejezzük ki. Ugyanezt a filozófia ‚magánvaló’ tárgyának is nevezhetjük. Ebben az értelemben a filozófia tárgya normatív jellegű.”<sup>94</sup> „A filozófia ‚potenciális’ tárgya fogalmával jelöljük meg a filozófiai vizsgálódás objektumát. Most levonhatjuk azt a következtetést, hogy — amennyiben a filozófia tárgyán ezt az objektumot értjük — a filozófia tárgyát nem szükséges filozófiai irányzatonként külön-külön meghatározni. Ebben az értelemben ugyanis bármely történelmi korszak, bármely filozófiai irányzatának lényegében egy és ugyanaz a tárgya.”<sup>95</sup> Nyilvánvalóak az okfejtés hibái. A szerző a tárgy *objektív* jellegének a kérdését felcseréli egy örök, változatlan, potenciális — sőt normatív jellegű! — magánvaló objektum létezésének a kérdésével. Nem veszi figyelembe a tudományos megismerés fejlődéséből adódó *történetiséget*, mely nem csupán a tárgy felfogásra — ahogy a szerző mondja „a tárgyról való vélekedésre”, a tárgy meghatározására —, hanem a kutatott objektíve létező objektumokra, tárgykörökre is vonatkozik. A hiba további forrása, hogy mivel a szerző a tárgy és a tartalom megkülönböztetésével csak cikke következő (V.) részében foglalkozik, s itt e későbbi szempontokat nem alkalmazza világosan.<sup>96</sup> S ami a legfőbb, nem veszi figyelembe a kutatási objektumok körének változását a társadalmi gyakorlat, és az erre épülő össztársadalmi megismerési folyamat történeti mozgásának, mozgási irányainak függvényében.<sup>97</sup> Az, hogy a filozófiának van objektíve létező, a szaktudományokétól megkülönböztethető tárgyköre, egyáltalán

<sup>93</sup> Ezeket már egy más alkalommal érintettük. Lásd Horváth J.: A marxista—leninista filozófia jelenlegi fejlődési szakasza. A dialektikus materializmus általános jellemzése; „A dialektikus materializmus válogatott kérdései”, Kossuth 1969, 40—44.

<sup>94</sup> P. Kovács Ferencné: A filozófia tárgya, tartalma, rendszere és struktúrája; „Tájékoztató”, 1970/3, 8.

<sup>95</sup> Uo. 13.

<sup>96</sup> Az „aktuális tárgy”, „a nekünk való” tárgy, valamint a „tárgy meghatározása” (uo. 8—9.) már a *tartalom* problémakörébe tartozó disztinckciók.

<sup>97</sup> V. ö. T. Ojzerman: „Filozófiatörténet-metafilozófia”, Kossuth 1970, 226—230.

nem jelenti azt, hogy ez a tárgykör örök, változatlan és így egyszer s mindenkorra meghatározható valami.

A *tárgy* és a *tartalom* egységének és különbözőségének tanulmányozása bonyolult relációkat mutat. A tárgy megközelítésének a gyakorlat, valamint az ismeretek meglévő tartalmi anyaga általi közvetettsége következtében a filozófiai kutatás objektumaivá olyan idealizált formák, elvont objektumok, kategóriák válnak — mint erre T. Ojzerman rámutat —, „amelyek gyakran támasztanak kételyt tartalmuk objektív valóságát illetően”. „A filozófiai kutatás tárgya ennek következtében a kategóriák rendszereként jelenik meg.”<sup>98</sup> Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a filozófia mint tudomány kategóriáival, elveivel, elméleteivel, vagyis tartalmi anyagával operálva végső soron nem az objektív valóságot kutatja. A materializmus számára külön jelentősége van az objektív tárgykör jelenléte közvetlen vagy közvetett kimutatásának. Ez is „a metafizika” objektív és szubjektív idealista formái leküzdésének egyik következménye. Engels amikor a filozófia alapkérdéséről beszél, nemcsak történeti keletkezésének folyamatára, megválaszolási módjából adódó elméleti irányzatokra (materializmus és idealizmus) tér ki, mindezeken túlmenően rámutat az alapkérdés tárgyára, objektív tárgyi alapjára, ti. az anyag–tudat viszonyra.<sup>99</sup>

Amikor tehát a filozófia tartalmáról beszélünk a tárgy által, közvetlen vagy közvetett módon, ilyen vagy olyan formában meghatározott ismeretekről van szó. A tartalom iránti tudományos elvárás éppen a tárgy adekvát kifejezése, megjelenítése. A *tartalom* mint elméleti és módszertani elvek, tételek, kategóriák, valamint kifejtésük és bizonyításuk összessége egzisztál. A tartalom meghatározott formában nyer kifejtést és létezik. A *forma kettős*: tartalmas vagy tartalmi forma és formális forma. A *formális forma* a filozófia esetében a logikai forma. Minden filozófiai tartalom a kategóriák, ítéletek, következtetések logikai formájában létezik. A logikai formák és szabályok következetes és tudatos érvényesítése elengedhetetlen követelmény a marxista — leninista filozófia kifejtésénél. Ennek ellenére a fő meghatározó tényező az ismeretelméleti értékek — igaz, egzakt — szempontjából vett *tartalmi forma*. A marxista filozófusok alapvető törekvése mindig is ezt az irányt követte, amikor a marxista — leninista filozófia kifejtésénél a dialektikus logikára apelláltak és apellálnak. A dialektikus logika valóban nem tekinthető formális formának. Ezen a területen azonban még igen sok a megoldatlan probléma, és meglehetősen eltérő nézetek uralkodnak. Igen kezdetleges, és megítélésünk szerint, megengedhetetlenül leegyszerűsítő törekvést jelentettek az úgynevezett kategória-rendszerek. Az 50-es évek végén, és különösen a 60-as évek közepén a marxista filozófia egész tartalmát a dialektika, illetve dialektikus logika kategóriáinak rendszereként próbálták kifejteni.<sup>100</sup> Az ilyen kísérletek egyoldalúsága már pusztán a logika talajáról is szembetűnő, hiszen egyszerűen negligálja a tételek és következtetések rendszerét (mely nélkül a kategóriák valóságos tartalma sem tárható fel). A régi filozófia rossz hagyományait követik, és a klasszikusok, elsősorban Lenin intencióinak félreértésén alapulnak. Természetesen itt sem valamiféle abszolúte meddő és értelmetlen törekvéstről van szó. Azon túlmenően, hogy sok új tartalmi vonatkozást hozott felszínre e szerzők tevékenysége, egy általános, indítékaiban pozitívnak tekint-

<sup>98</sup> Uo. 223.

<sup>99</sup> E probléma részletesebb elemzését lásd Gondi József: A filozófia alapkérdéséről; „A filozófia időszerű kérdései”, 1972/10.

<sup>100</sup> Lásd pl. A. P. Septulin: „A dialektika kategóriáinak rendszere”, Moszkva 1967.

hető törekvést is tükröz. Egyrészt felvetik azt a helyes gondolatot, hogy a marxista—leninista filozófiát többféle rendszerben is ki lehet fejteni. Másrészt ennek jegyében meg kívánják haladni a materializmus—dialektika (vagy eredendően a dialektikus módszer és a materialista elmélet) felosztást. Harmadszor, ennek kapcsán új felosztási szempontokat vetnek fel. Rá szeretnének mutatni azonban arra, hogy ezeknél átfogóbb és éppen ezért következményeiben (eredményeiben) is pozitívabb törekvésekkel találkozunk már az 50-es évek végén. Sok vonatkozásban úttörőnek tekinthető ebből a szempontból V. P. Rozsin leningrádi filozófus 1958-ban megjelent „A marxista—leninista filozófia tárgya és struktúrája” című monográfiája. Rozsin, felfogásunk szerint teljesen helyes módon, a marxista—leninista filozófiát nem kategória-rendszerként, hanem tudományos rendszerként értelmezi, mely elvek (alap és levezetett), törvények és kategóriák szubordinációja. Abból indul ki, hogy a marxista—leninista filozófia felosztását több oldalról is meg lehet közelíteni. Ezek egyike a materializmusra és a dialektikára történő felosztás. A materializmust és a dialektikát a marxista—leninista filozófia „oldalai”-nak nevezi.<sup>101</sup> Megvalósítható azonban más felosztás is. A másik ilyen lehetőség Rozsin szerint az, amikor a tárgy különböző oldalait vesszük alapul, így öt „részt” kapunk: 1. a legáltalánosabb filozófiát; 2. a természetfilozófiát; 3. a társadalomfilozófiát (a történelmi materializmust); 4. a gondolkodás filozófiai elméletét (a dialektikus logikát); 5. a megismerésről szóló filozófiai tudományt (az ismeretelméletet).<sup>102</sup> A harmadik lehetőség, amikor is két részre oszthatjuk a filozófiát: *a*) ontológiára (vagyis a természetről, társadalomról, a külvilágról szóló tanításra) és *b*) gnoszeológiára (vagyis logikára és a megismerés tanára).<sup>103</sup> Az elkövetkezendő években és napjainkban is viták folytak és folynak ezekben az irányokban. E viták három súlyponti kérdése a következő: 1. Megengedhetlen sematizmus-e a marxizmus—leninizmus általános filozófiájának felosztása materializmusra és dialektikára, és ha igen, hogyan haladható meg? 2. Lehetséges-e marxista—leninista természetfilozófia, és ennek alapján felfogható-e a történelmi materializmus és a dialektikus materialista természetfilozófia mint különös filozófiai diszciplínák? 3. Van-e a marxista—leninista filozófiának ontológiája (és gnoszeológiája)? Mi itt kitüntetetten az első és a harmadik problémával kívánunk foglalkozni a marxizmus—leninizmus általános filozófiája szempontjából. További állásfoglalásunk megindokolása szükségessé teszi az úgynevezett *tárgyi* és *tartalmi felosztás* egységének és különbözőségének rövid vizsgálatát.

A marxista—leninista filozófia tartalmának rendszeres kifejtése, illetve a kifejtés első, elemi művelete a *felosztás*, mely a tükrözött tárgy által meghatározott. Milyen alapon különböztethető meg akkor „tárgyi” és „tartalmi” felosztás?

A marxizmus előtti filozófiában dominált, sőt szinte kizárólagos volt a filozófiai diszciplínák, elméletek tárgy szerinti felosztása — metafizika, természet-

<sup>101</sup> V. P. Rozsin: „A marxista—leninista filozófia tárgya és struktúrája”, Leningrád 1958, 19.

<sup>102</sup> Uo. 9—13. Sajnálattal módon P. Kovács Ferencné idézett cikkében felületesen és pontatlanul mutatja be Rozsin álláspontját. Egy sémája alapján hiányolja nála a dialektikus materializmust (id. cikk 23.), holott ezt az előző, az általunk idézett felosztásban a szerző megadja. Cikke 15. oldalán található elmarasztalás sem indokolt. Sőt azt kell megállapítanunk, hogy P. Kovács Ferencné fogalomhasználata válik pontatlanná részben a „forma” és a „struktúra” azonosítása, részben pedig az „elmélet”, „rendszer”, „szisztéma”, „módszer” és „tartalom” kategóriák használata esetében (lásd 19—24.).

<sup>103</sup> Uo. 29.

filozófia, logika, ismeretelmélet, etika, esztétika stb. A filozófia tartalma ezekben a felosztásokban alapvetően a tartalmazott tárgykör szerint formálódik, különül el. Tipikus példái ennek az olyan nagy filozófiai rendszerek, mint az arisztotelészi vagy a hegeli. A tárgy szerinti felosztás jellemzi a materialista filozófiák jelentős részét is. A materializmus és az idealizmus esetében a tárgy szerinti felosztásban, bizonyos tárgykörök meglétében (pl. metafizika) vagy hiányában is kifejeződnek a különbözőségek. Az alapvető eltérés azonban, mely a tárgykörök felosztását, elhelyezési sorrendjét is meghatározza, az *irányzatbeli* eltérésben, vagyis a tárgykörök értelmezésének, magyarázatának a mikéntjében van. Ez pedig azt jelenti, hogy az eltérés, a különbözőség *tartalmi*. A materializmus és az idealizmus ellentéte elsősorban a különböző tárgykörök (természet, ember, tudat stb.) magyarázatának elveiben, módjában van. Ennek megfelelően a tartalom szerinti felosztás mellett érvényesül a tárgy felosztása az elvi-elméleti tartalmi felfogás szerint.<sup>104</sup> Míg mondjuk Holbach a természetet tekinti a filozófia első és fő tárgykörének, addig Hegel a logikát (az abszolút szellem önmozgását).

A marxizmus filozófiája a filozófiatörténetben először tudatosította a filozófiai elvi-elméleti irányzatok alapvető különbözőségét, és ennek alapján tipizálta a filozófusokat és a filozófiai iskolákat. A hangsúly tehát a *tartalomra* kerül — materializmus vagy idealizmus, dialektika vagy metafizika. Marx, Engels és Lenin filozófiájukat jellemezve mindig materializmusról és dialektikáról, materialista *dialektikáról* és dialektikus *materializmusról* beszéltek. Természetesen a materializmus mint tudományos világnézet és a dialektika mint filozófiai tudomány nem nélkülözik a tárgyi alapot. Engels (de Marx is és Lenin is) világosan utal erre, amikor a materializmus esetében az anyag—tudat viszonyról, a dialektika esetében pedig a természet, a társadalom és a megismerés legáltalánosabb mozgástörvényeiről beszél. Itt mégis a tárgyilag megalapozott *tartalom felosztásáról* és *nem a tárgy tartalom szerinti felosztásáról*, *nem* tárgyi felosztásról van szó. A materializmus és a dialektika elsősorban nem bizonyos elkülöníthető tárgyköröket tükröz vissza, hanem a marxista — leninista filozófia egészére, *minden tárgykörére* vonatkozó elvi és alapvető elméleti, módszertani megállapításokat foglal magába, válaszolva a történetileg kialakult alapvető filozófiai kérdésekre.

*A materializmus és a dialektika tehát a marxista — leninista filozófia egészének két alapvető és egyetemes tartalmi oldala.* Ez adja legfőbb differencia specifikáját. Ezért a marxista — leninista filozófiának minden más filozófiával történő összevetésénél az első és legfontosabb feladat az adott filozófia, valamint a marxista — leninista filozófia elvi alapjainak, a materializmusnak és a dialektikának az összehasonlítása.<sup>105</sup> Bármely magát materialistának nevező kutató munkájával szemben ugyancsak az a legelső és legalapvetőbb követelmény, hogy tevékenysége a materializmus és a dialektika elvi és elméleti platformján folyjon.

Mindezzel összefüggésben még a következőket kell hangsúlyozni.

— A *marxista — leninista filozófia* történetileg is *első, tudományosan korrekt*, valamint differencia specifikáját is legjobban bemutató *kifejtése a materializmus és a dialektika elveinek, törvényeinek és kategóriáinak bemutatására épülő tartalmi felosztása.*

<sup>104</sup> Nem tévesztendő össze tehát „a tartalom felosztása tárgykörök szerint” és „a tárgy felosztása az elméletben, az elméleti tartalom szerint”.

<sup>106</sup> Lásd erről: Lenin Összes Művei, 18, 335.

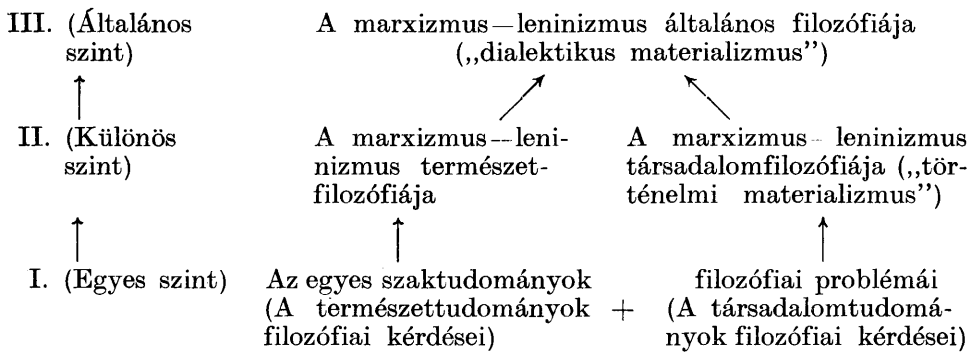
— Ezen a dichotonikus tartalmi felosztáson alapuló kifejtés nem meríti ki a marxista — leninista filozófia egészét (sem tartalmilag, sem tárgyilag). Elsősorban tartalmi lényegének, elvi alapjainak rövid összefoglalását adja. Természetesen ezen a felosztáson belül is lehet részletesebb kifejtést adni, ebben az esetben azonban, ha alárendelt módon is, de érvényesíteni kell a tárgyi és egyéb tartalmi vonatkozásokból adódó következtetéseket. (A tankönyvek többsége, ha nem is mindig következetes formában, de ezt teszi.)

— A materializmus és a dialektika egységének megvalósítása ebben a felosztásban csak úgy lehetséges, hogy a *materializmust* dialektikusan, a *dialektikát* pedig materialista módon fejtjük ki. Más „egyesítés” itt a dolog természetéből adódóan nem lehetséges, hiszen a felosztás e két tartalmi elem megkülönböztetésére épül.

— A marxista — leninista filozófiának materializmusként és dialektikaként történő bemutatása bármely más felosztás esetén nélkülözhetetlen. A materializmusra és dialektikára történő felosztáson alapuló kifejtés azonban *nem az egyetlen lehetséges tartalmi rendszerezése* a marxista — leninista filozófiának. Ez a filozófia, továbbá, *tárgyi felosztásban is tárgyalható*. Ennek egyik jelenlegi példája a történelmi materializmus, melynek belső tagolása is lényegében tárgy szerinti, és ezért itt a materializmus és a dialektika egységes alkalmazása valósul meg a kifejtésnél.

A marxista — leninista filozófia *tárgyi felosztásának* két — az általános és a különös alapján — diszciplinárisan is elkülönülő eleme: a „dialektikus materializmus” és a „történelmi materializmus”. A dialektikus materializmusnak mint specifikus „tárgyi” filozófiai diszciplinának a lehetősége és szükségszerűsége Marx és Engels által végrehajtott filozófiai fordulat két lényeges eredményéből, a materializmus és a dialektika következetessé tételéből, egységük megvalósításából, valamint a természet és a társadalom valóságos kölcsönhatásának, egységének a feltárásából egyenesen következik. A következetesen végigvitt materializmus és dialektika elvei egyaránt vonatkoznak a természetre és a társadalomra, a tudatra és a megismerésre. Belátható (és ezt a materializmus történeti fejlődése is mutatja), hogy pl. az anyag elsődlegességének az elvét nem lehet csak a természetre, vagy csak a társadalmi szférára korlátozni. A világ anyagságáról szóló tétel bármilyen tárgyi korlátozása a materializmustól az idealizmus irányába történő eltérést jelentene. Hasonló a helyzet a dialektika esetében is. Nincs más dialektika, mint a természet, a társadalom és a megismerés dialektikája. A megismerés dialektikáját a természet és a társadalom dialektikája határozza meg. A dialektikának pl. a társadalmi szférára történő korlátozása a természet metafizikus felfogását eredményezi, és így szakadék keletkezik a természet és a társadalom között, melynek óhatatlan következménye a társadalom dialektikájának idealista irányba történő eltolódása. A „dialektikus materializmus” tehát szükségképpen tárgyi meghatározottságot is kifejez. A materializmus és a dialektika elveinek hatóköre *tárgyilag nem korlátozható*. Ezek a princípiumok, törvények és kategóriák a „világ-egészre” vonatkoznak. Ebben az értelemben a „dialektikus materializmus” meghatározott, tárgyilag körülhatárolható filozófiai diszciplinát jelent, mely *rendszerintilag sajátos helyet* foglal el a filozófiai tudományok között.

A tárgyi felosztás további főbb elemei, a mai kutatási szinteknek megfelelően szerintünk a következőkben vázolhatók:



Ezzel összefüggésben csupán egy vitatott problémát érintünk — a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus viszonyának kérdését. Igen sokan azon a véleményen vannak, hogy számos (régebbi és mai) hiba forrása a „dialektikus materializmus” és a „történelmi materializmus” szétszakításából következő és következik. A feladat a kettő egyesítése, mivel a marxizmus—leninizmus filozófiája a dialektikus és történelmi materializmus. Nem nehéz észrevenni, hogy e felfogás egyik ismeretelméleti gyökere még ahhoz a rövidzárlatos felfogáshoz nyúlik vissza, mely szerint a történelmi materializmus mellett a dialektikus materializmus a marxizmus természetfilozófiája. E szerint a „dialektikus materializmus” és a „történelmi materializmus” egyesítése tulajdonképpen a külön természet- és társadalomfilozófia megszüntetését, és egy valóban általános filozófia (világnézet) létrehozását jelentené. Az említett felfogás általánosan elterjedt indokolása azonban a következő. Nem lehet például az anyag—tudat viszonyát, a tudat fogalmát az általános filozófia (a dialektikus materializmus) szintjén helyesen értelmezni a történelmi materializmus, nevezetesen a gyakorlat történelmi materialista kategóriája nélkül. Itt egy helyes gondolat helytelen rendszertani kifejezésével állunk szemben. A fenti séma, de az előtte elmondottak is világosan érzékeltetik, hogy a *dialektikus materializmus mint a marxizmus—leninizmus általános filozófiája* csakis a természet és a társadalom egységének feltárása alapján lehet teljes, tudományos, és mindenféle „metafizikai” elemtől mentes. A filozófiai kutatások fő iránya az egyestől az általános felé halad. Természetes, hogy társadalomfilozófiai kutatások nélkül (melyek közvetlenül a társadalomtudományok filozófiai elemzéseit általánosítják), és ugyancsak természetfilozófiai kutatások nélkül nem lehetne eljutni általános, a világegészre (a természet és a társadalom egységére, közös vonásaira) vonatkozó filozófiai tételekig. E nélkül az általános filozófia (a dialektikus materializmus) a priori első filozófia, vagyis spekulatív metafizika lenne. Valójában tehát éppen arról van szó, hogy az általános filozófiai kutatásokat meg kell hogy előzzék a különös (természetfilozófiai, társadalomfilozófiai) kutatások. A marxizmus—leninizmus általános filozófiája tehát nem a „dialektikus és történelmi materializmus”, hanem a „dialektikus materializmus”, mely mint a filozófiai kutatások legáltalánosabb szintje a természetfilozófiai és a társadalomfilozófiai vizsgálódások eredményeinek összegzése, általánosítása. Ez pedig nem zárja ki, sőt, megítélésünk szerint feltételezi a történelmi materializmusnak és egy dialektikus materialista természetfilozófiának mint különös szintű filozófiai diszciplína

náknak a viszonylagosan önálló létét. Azt, hogy „a dialektikus és történelmi materializmus” formula helyett „a dialektikus materializmus” formula a helyes, új oldalról támasztja alá a dialektikus materializmus kifejtésének, felosztásának többféle lehetősége, módja. A „dialektikus materializmus” mindmáig legelterjedtebb kifejtése a materializmusra és dialektikára történő tartalmi felosztáson alapuló rendszerezés. Lehetséges azonban a dialektikus materializmus tárgyi felosztáson alapuló kifejtése is, és bizonyos törekvések ebbe az irányba mutatnak. Ebben az esetben a „dialektikus materializmust” mint a természet és a társadalom egységére épülő általános világgépet mutatjuk be, a materializmus és a dialektika elveinek egységes alkalmazása alapján. A felosztás elemei ebben az esetben nem a materializmus és a dialektika, hanem a természet és a társadalom, vagyis nem tartalmi, hanem tárgyi felosztásban mutatjuk be a marxizmus—leninizmus általános filozófiáját.<sup>106</sup>

Mindezek után már rátérhetünk további elemzésünk fő kérdésére: lehetséges-e a dialektikus materializmusnak más, a materializmusra és a dialektikára történő felosztásától eltérő *tartalmi* kifejtése? A kérdésre szerintünk a válasz pozitív. Megvalósítható a dialektikus materializmusnak (de a marxista—leninista filozófia egyéb tárgyi jellegű diszciplínáinak is) az úgynevezett trichotomikus tartalmi felosztása, lételméleti, ismeretelméleti és gyakorlati tartalmi oldalainak feltárása.

<sup>106</sup> Nem térhetünk itt ki a tárgyi felosztás problémáira és lehetőségeire, például a következő felosztásra: élettelen világ + élő világ + társadalom → világegész; vagy az ugyancsak „elhelyezési” vitákat kiváltó egyéb tárgyi egységekre, mint pl. az esztétika vagy az etika.

# A TUDAT VIZSGÁLATÁNAK MARXISTA FILOZÓFIAI ALAPJAIRÓL

VERECZKEI LAJOS

Az élet minden konkrét formájának (növényi, állati, emberi) és minden életjelenség fenntartásának alapvető feltétele az élő szervezet szükségleteinek folyamatos kielégítése, az élő anyag „lényegi erőinek tevékenykedéséhez és igazolásához nélkülözhetetlen” tárgyak (Marx, 1962, 108) biztosítása. Nem igényel különösebb bizonyítást, hogy ez csak a környező külső világgal való állandó kapcsolattartás révén érhető el. Állandó kapcsolat fenntartása viszont csak aktivitás, ill. — az élőlények fejlődésével és ezzel a filogenezis legalacsonyabb szintjeit jellemző egyszerű aktivitás (sejthártya és protoplazma ingerlékenység) egyre bonyolultabbá válásával — bonyolult aktivitás, vagyis tevékenység révén valósulhat és valósítható meg. E tények átgondolása után nem meglepő, hogy éppen itt, a tevékenység mozzanatánál, erre alapozva következhetett be az a döntő fordulat, amellyel a filozófiának, és ezen belül az ember specifikumának és a megismerés lényegének feltárására irányuló emberi erőfeszítéseknek új korszaka kezdődött el. A fenti gondolatmenetből ugyanis szükségszerűen adódott Marxnak az a következtetése, hogy „*az élettevékenység fajtájában rejlik egy speciális egész jellege*”. (Uo. 49–50, kiemelés — V. L.)

A szükséglet-kielégítő tevékenység egyrészt tehát *conditio sine qua non*ja az élet fenntartásának függetlenül attól, hogy az a szervezettségnek milyen fokát érte el, másrészt ennek jellege meghatározza a konkrét életforma jellegét is. Ebből következik, hogy a tevékenység szférájában kell keresni mindazokat az átmeneteket, amelyekben — Lukács szavaival — „a túlnyomórészt szerves lét már a társadalmiság felé hajlott” (1972, 2), mind pedig azt a döntő mozzanatot, speciális tevékenységi módot, amely az új létszférát meghatározza, az embert az állattól megkülönbözteti.

Ha mármost ezek után az embert az élettevékenység szempontjából hasonlítjuk össze minden más speciessel, akkor azt kell megállapítanunk, hogy az embert egyedül és kizárólagosan a tevékenység egy speciális formája: a termelés, a munka jellemzi. Ebből logikusan következik, hogy ha az emberi létszintet specifikusan jellemző jelenségek, megnyilvánulások (így a tudat) eredetét és fejlődésének mozgatóját keressük, akkor a vizsgálatnál ennek a létszintnek alapvető egzisztenciális meghatározójából, az emberi tevékenységből, a munkából kell kiindulnunk.

Lukács (1972) részletes elemzésében arra a kérdésre, hogy az emberi létformát jellemző jelenségek komplexusában miért éppen a munkának tulajdonítunk döntő jelentőséget (1972, 2–3), azt a választ hangsúlyozza, hogy a munka az egyetlen olyan kategória, amely ontológiai lényege szerint átmeneti jellegű, mert „lényege szerint kölcsönhatás az ember (társadalom) és a természet között”. (Uo.)

A munkával kapcsolatban — annak kölcsönhatási és átmeneti jellegének hangsúlyozásakor — ezenkívül még egy mozzanatra szeretnénk felhívni a figyelmet, amely véleményünk szerint fontos, annak ellenére, hogy a marxista filozófiai irodalomban alig utalnak rá, ill. hogy megítélésünk szerint ez a szempont szinte nincs is jelen a filozófusok gondolkodásában. Ez a véleményünk szerint hiányzó szempont az, hogy a munkának az ember genezisében játszott szerepét csak a biológiailag magasan fejlett cselekvő lénynek a munka genezisében játszott szerepével dialektikus kölcsönhatásban értelmezhetjük helyesen, csak ez a dialektikus kölcsönhatás mozgathatta, vihette előre a szerves létet a társadalmiság felé. Másképpen: arra gondolunk, hogy a munka nyilvánvalóan nem deus ex machina, mint a munka jelent meg, hanem az először egyszerűbb, majd egyre bonyolultabbá váló állati tevékenység alakult át, közelített fokozatosan a tulajdonképpeni munkához. Ezzel kapcsolatban Lukács utal arra is, hogy kísérleti úton lehetetlen visszanyúlni azokra az átmenetekre, amelyekben az állati lét az emberi felé, az emberibe hajlik, ill. hogy pontosan „nem tudhatjuk meg, hogy a szerves lét miként alakult át társadalmivá”. (Uo. 2) Úgy gondoljuk, hogy e problémával kapcsolatban legalábbis hipotetikusán felvethető és a ma rendelkezésünkre álló adatok és ismeretek alapján eleve nem utasítható el az a meggondolás sem, hogy a szerves létnek a társadalmiság felé való áthajlásában valamely primér biológiai (genetikus) változás is szerepet játszhatott, hogy az alakuló ember és tevékenysége kölcsönhatásának létrejöttében ez lehetett az elsődleges mozzanat. Véleményünk szerint ilyen primér biológiai változás lehetőségének kontextusába illeszthető egyébként mind Marxnak az a többször visszatérő utalása, amelyben az embernek a természet többi részéhez való, *testi szervezete által megszabott* viszonyáról szól,<sup>1</sup> mind pedig Engelsnek az a megjegyzése, hogy „bizonyos értelemben azt kell mondanunk: a munka teremtette meg magát az embert”. (1963, 449, kiemelés — V. L.) Sőt, a „Német ideológia” egy lapszéli jegyzetében — amit a mai kiadások lábjegyzetben hoznak, és amelyre általában szintén nem fordítanak különösebb figyelmet — a következők olvashatók: „Az embereknek azért van történetük, mert életüket *termelniük* kell, és pedig meghatározott módon: *ez fizikai szervezetük által adott*; csakúgy mint tudatuk.” (1960, 31, kiemelés — V. L.) Mindezek ellenére tény azonban, hogy ma még valóban nem ismerjük — és azt sem tudjuk, hogy később feltáruuló adatok alapján valamikor legalább logikailag nem közelíthetjük-e meg pontosabban — azokat az eseményeket, amelyek akkor játszódtak le állatósunkben, amikor a szerves lét a társadalmiság felé hajlott. Ezért csak utalva arra, hogy e vonatkozásban ismereteink feltehetőleg még bővülni fognak, a továbbiakban az embert és az emberi tevékenységet ezen kritikus események megtörténte utáni formájában fogjuk feltételezni.

A munkának, a termelőtevékenységnek állat és ember, természet és társadalom közötti átmeneti jellege kifejezésre jut abban is, hogy bizonyos szempontból „az állat is termel”. (Marx, 1962, 50) De az állat csak a *készen* talált természeti tárgyaknak meghatározott, viszonylag szűk körét vonja aktivitása körébe, azokat, amelyek biológiai szükségleteit közvetlenül kielégítik és amelyekkel

<sup>1</sup> Pl.: „Az első megállapítandó tényállás tehát ezeknek az egyéneknek *testi szervezete és általa adott viszonyuk* a rajtuk kívüli természethez” (Marx—Engels, 1960, 23, kiemelés — V. L.); vagy: az emberek „akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; *olyan lépés ez, amelyet testi szervezetük szab meg*”. (Uo. 23, utolsó kiemelés — V. L.)

örökletesen is többé-kevésbé rögződő kapcsolatban áll. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az állattal veleszületett, faji viselkedésformák kimerítik tevékenységi körét. Minden állati egyed egyéni élete folyamán, a környezetével létrejövő kapcsolatai során a szerzett alkalmazkodási aktusok nagy tömegét építi ki, *tanul* is. A magasabbrendű élőlényeket pedig éppen a szerzett alkalmazkodási aktusok, a tanulás fejlettebb formái jellemzik. A tanulás ezért az élővilág fejlődésében és létezésében döntő szerepet játszó funkció, amelynek részletesebb elemzésével egy másik tanulmányban szeretnénk foglalkozni.

Az embernél viszont — szemben az állattal — az a tény válik egyre inkább dominálónvá, hogy termelő tevékenysége (és ezzel együtt tanulása) nemcsak a közvetlen fizikai szükségleteinek kielégítésére irányul. „Az ember még a fizikai szükséglettől szabadon is termel és az attól való szabadságban termel csak igazán.” (Marx, 1962, 50) Tevékenysége nemcsak az örökölt, biológiai szükségleteit közvetlenül kielégítő tárgyakra irányul, hanem a tárgyak egyre szélesedő körére. Az ember fokozatosan megtanul „minden species mértéke szerint” termelni és tevékenykedni, „mindenütt az inherens mértéket a tárgyra alkalmazni”. (Uo.) Ennek következtében az ember a filogenezisben kialakult természeti korlátait egyre inkább visszaszorítja és korlátolt természeti lényből egyre inkább *univerzális természeti lénygé* válik.

Az, hogy az ember a természet egyre több tárgyát vonja tevékenysége körébe, természetesen nem azt jelenti, hogy ezeket közvetlenül el is fogyasztja, közvetlenül felhasználja biológiai szükségleteinek kielégítésére. A tevékenysége körébe vont tárgyak egyre bővülő köre nem is alkalmas erre. Alkalmasak ellenben arra, hogy először akár a természetben készen talált formájukban és véletlenül, később pedig az alakuló ember által megmunkálva, alakítva és rendszeresen mint *eszközt* maga és tevékenysége újabb, aktuálisan előtte levő tárgya közé iktassa. Amikor a természeti tárgyak eszközként való használata, ill. eszközök készítése *rendszeressé* kezd válni, akkor kezdődik el a szerves létnek a társadalmiság szférájában való fejlődése. Állatösünk ekkor kezdi elhagyni a létezés állati-biológiai szintjét, a biológiai determináltságot és kialakítani, „kidolgozni” azt az új, magasabbrendű létformát, amit társadalmi létnek nevezünk.

Mivel ez az átalakítás a természeti tárgyakkal és tárgyakon való tevékenykedés, azok megmunkálása révén megy végbe, ezzel a mozgással *sui generis* együtt jár, hogy ahogy az alakuló ember magát az állatok fölé emberré, társadalmi lénygé munkálja, tevékenykedni fel, azzal együtt átalakítja környezetét is, és az érintetlen természettől eltérő új környezetet, új valóságot, emberi-társadalmi valóságot teremt, a társadalmat hozza létre. Ez azonban természetesen nem azt jelenti, hogy az emberi lénynek két része van, vagy hogy az ember *két szférában él*: lényének egyik része a természetben, a másik pedig a társadalomban. Mint ember mindig, egyszerre és egyidejűleg a természetben és a társadalomban van. Az emberi létnek ez a dialektikája az ember egyetemes, univerzális természeti lény mivoltából következik. *Az univerzális természeti lény — társadalmi lény.* „A társadalom az embernek a természettel való kiteljesedett lényeg-egysége, a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa.” (Marx, 1962, 70) Egy természeti lény önmaga által végigvitt, univerzálisan *természetivé* (azaz emberré) és ugyanakkor a természet *emberivé* tevése, alakítása — ez tehát a társadalmiság. Ezt különös figyelemmel hangsúlyozzuk azért, mert az univerzális természeti-tevékeny lény és az általa létrehozott környezet közötti bonyolult, dialektikus kölcsönhatások és a két oldalnak főleg a fejlődés előrehaladásával kibontakozó viszonylagos ön-

állósága következtében fennáll az a veszély, hogy „*a társadalmat*” mint elvonatkoztatást hiposztazáljuk, „rögzítjük az egyénnel szemben” (uo.), hogy a természetit és a társadalmat, a természetet és a társadalmat elszakítjuk egymástól, majd „*a társadalmat*” hierarchikusan a természet fölé emeljük. Ezért sohasem szabad szem elől téveszteni, hogy „*a társadalmi jelleg az egész mozgás általános jellege; mint ahogy maga a társadalom az embert mint embert termeli, úgy a társadalmat az ember termeli*”. Az emberi tevékenység „mind tartalma, mind *egzisztencia-módja szerint társadalmi*”. Mivel az emberi „*egyén maga a társadalmi lény*”, ezért „*saját létezése maga társadalmi tevékenység*”. (Uo.)

Az ember „egyetemes termelésé”-nek mélyreható következményei vannak mind tevékenységének tárgyaira, mind saját magára vonatkozóan. Amikor az alakuló ember, majd később az ember valamely tárgyat tevékenységi körébe von, azon és/vagy azzal munkálkodik, akkor természeti-emberi erőket, képességeket, „*osztónöket*” enged hatni, ill. működtet. Ennek következtében belső lényegi erői, adottságai, képességei jelennek meg és ami a döntő: nyomot hagynak a tárgyon. Ezek a képességek tehát külsővé-tárgyivá válnak, *tárgyiasulnak*. Ezzel együtt és ettől a folyamattól elválaszthatatlanul — amelyben tehát az ember belső lényegi erőit „*kidolgozza a tárgyra*”, objektiválja — ugyanakkor a külső tárgy jellemzői, tulajdonságai az emberbe kerülnek, az ember a rajta kívül álló tárgyak tulajdonságait „*eltanulja*”, elsajátítja, „*agyába vési*”, inkorporálja, *szubjektiválja*. Ez a folyamat, ez az elsajátítás, inkorporálás azt jelenti, hogy a természet egyre nagyobb része, potenciálisan az egész természet az ember „*szervetlen testévé válik*”. (Marx, 1962, 49) Ez a folyamat szüntelenül zajlik, és ahogy előre halad, úgy egyre több és sokoldalúbb emberi képesség tárgyiasul, objektiválódik és ezzel együtt egyre több tárgy, külső jelenség egyre több oldalra, jellemzője inkorporálódik, szubjektiválódik az emberben. Minden specifikus emberi funkció — a megismerés, a tudat is — ezzel a folyamattal indul, ebben keletkezik és létezik, tehát ettől abszolút módon sohasem függetlenedhet, sohasem szakadhat el. Marx és Engels azon megállapításának, hogy minden emberi léthez mindenekelőtt evés és ivás szükséges (1960, 29), ebből következően rendkívül mély értelme és alapvető ismeretelméleti jelentősége is van. A dialektikus materialista ismeretelméletnek, a tudat adekvát tudományos megközelítésének ugyanis ebből a triviális, banális tényből kell kiindulnia. E gondolat ismeretelméleti exponálását különben Marxnál is megtaláljuk. „Az emberek korántsem azon kezdik, hogy „...elméleti viszonyban álljanak a *külvilág dolgaihoz*’. Mint minden állat, azon kezdik, *hogy esznek, hogy isznak* stb., tehát nem azon, hogy *állnak*’ egy viszonyban, hanem azon, *hogy aktívan viselkednek*, hogy a külvilág bizonyos dolgait a tett által hatalmukba kerítik és így elégitik ki szükségletüket. (A termelésen kezdik tehát.) *E folyamat ismétlése révén belevésődik agyukba e dolgok azon tulajdonsága, hogy *szükségleteiket kielégítik**; az emberek, *akárcsak az állatok, *elméletileg**’ is megtanulják valamennyi többitől megkülönböztetni azokat a *külső dolgokat, amelyek szükségleteik kielégítésére szolgálnak*. A továbbfejlődés bizonyos fokán, miután közben szükségleteik és a kielégítésüket biztosító tevékenységek is szaporodtak és továbbfejlődtek, ennek az egész osztálynak az esetében nyelvilag is elkeresztelik ezeket a külvilág többi részétől tapasztalatilag megkülönböztetett dolgokat... Az emberek csak azért adnak ezeknek a dolgoknak különös (generic) nevet, mert már tudják, hogy ezek a dolgok szükségleteik kielégítésére szolgálnak, mert többé-kevésbé gyakran ismételt tevékenység által ezeket megkaparintani és ezért birtokukban meg is tartani igyekeznek.” (Marx, 1969, 236—237, utolsó kiemelés — V. L.)

A marxista felfogásnak tehát az a lényege, hogy az emberi tevékenység, gyakorlat egyrészt belső erők külsővé válásának = eltárgyasulásának = objektíválódásának = az objektum létrehozásának, másrészt tárgyak és tulajdonságok belsővé válásának = elsajátításának = szubjektíválódásának = a szubjektum létrehozásának folyamata. Az is következik ebből, hogy az emberi gyakorlat „nem gyakorlati tevékenység az elméleti tevékenységgel szemben, hanem az emberi létnek mint a valóság kialakításának a meghatározója” (Kosik, 1967, 178), hogy a gyakorlat állandó történés, folyamat, amely „átjárja az egész embert és meghatározza azt egész totalitásában”. (Uo. 179) Elmélet és gyakorlat — gondolati és érzéki, szubjektív és objektív — viszonyát illetően ugyanerre a következtetésre jut figyelemreméltó elemzésében Erdei (1971) is: „elmélet és gyakorlat, mindegyik a másikat tulajdon belső természeteként magában bírja”. (66)

Az alakuló ember a valósággal való érzéki-gyakorlati kapcsolata folyamatának egy bizonyos szintjén — akkor, amikor a nem-közvetlenül biológiai szükségleteit kielégítő tárgyak és jelenségek, ill. törvényszerűségek egy bizonyos, viszonylag nagy mennyisége inkorporálódott, szubjektíválódott már benne — kezd „a termékeivel szemben szabadon fellépni” (Marx, 1962, 50), kezdi magát élettevékenységétől megkülönböztetni. Ez másképpen azt jelenti, hogy fokozatosan realizálja azt a képességét, hogy testi-gyakorlati tevékenységét és annak eredményeit, termékeit „előzetesen létrehozni”, előre látni, tervezni tudja. Ezzel együtt és ennek magyarázataként kezdi azt a téves hiedelmet is kialakítani, hogy egy, a konkrét anyagi-testi léte és aktivitása fölötti, attól független funkcióval rendelkezik. Ezt a funkciót, képességet nevezi el léleknek, tudatnak és alatta tehát a kézzelfogható testi valóságtól független, attól elvileg különböző szubsztancialitást ért. Ennek a több ezer éves tévedésnek a felszámolásához is a vázolt marxi gondolatmenet teremtette meg az objektív alapokat. Abból a tényből ugyanis, hogy az ember nem két független szférában, lényének egyik részével valamiféle természetfeletti „társadalmiságban”, a másikkal pedig az ettől független természetben él, szükségszerűen következik, hogy az emberben sincs két független szféra vagy szubsztancia: egy anyagi-tárgyi-biológiai és egy szellemi-szubjektív-megismerő lény szubsztanciája. A valóságos életfolyamat elemzéséből következik, hogy e két függetlennek hitt szféra egyetlen egységes lény tevékenysége által keletkezik és létezik. A gyakorlat fejleszti ki a tárgyi lényből a szubjektivitást és viszont, mert tárgyi éppen azáltal lesz és csak azáltal lehet az ember, hogy szubjektívvé is válik.

Ezen tények tisztázása után most, kissé a konkrét mechanizmusokra is gondolva és utalva, azt szeretnénk megvizsgálni, hogy a gyakorlat és ezáltal a valóság folyton mélyülő elsajátítása hogyan teszi lehetővé, hogy az ember magát a természettől elkülönítse, azzal szabadon — helyesebben: a szabadság folyton növekvő mértékében — álljon szemben és a valóság rögzítése, visszatükrözése mellett egyre inkább kibontakoztassa valóságteremtő képességét is — egy szóval, hogy tudatos élettevékenységet folytasson?

Véleményünk szerint attól kezdve, hogy állatósunk a már említett, részleteiben pontosan még nem tisztázott változások és körülmények között tevékenykedni kezd, az emberré válási folyamatnak az organizmusban rejlő strukturális-funkcionális mozgatóját, aktív gócat központi idegrendszerre adottságaiban és lehetőségeiben kell keresnünk. Az idegrendszer szerezére általános értelemben Engels is utalt: „Sehogy sem kerülhető el — írja —, hogy mindaz, ami az embert mozgatja, ne a fejen menjen át — még az evés és ivás is, ami a fej közve-

títésével érzett éhséggel és szomjúsággal kezdődik és ugyancsak a fej közvetítésével érzett jóllakottsággal végződik. A külvilágnak az emberre gyakorolt behatásai az ember fejében fejeződnek ki, ebben mint érzések, gondolatok, ösztönök ... tükröződnek.” (1970, 270) Nyilvánvaló, hogy ez az utalás, ha rendkívül általános értelemben is, az idegrendszerre, idegrendszeri funkciókra történik. Ennek nemcsak az az oka, hogy Engels filozófus és nem idegrendszerrel foglalkozó szaktudós, hanem az is, hogy a modern értelemben vett idegrendszerkutatás mégcsak az idézett sorok írásának idején volt születőben. Ennek ellenére a „Természet dialektikájá”-ban, a gerincesek jellemzésével kapcsolatban Engels konkrétan is utal az idegrendszerre: „lényegi jellegzetességük: az egész test az idegrendszer köré csoportosul. Ezzel adva van a fejlődés lehetősége az öntudat stb. felé. Valamennyi többi állatnál az idegrendszer mellékes valami, itt az egész szervezet alapzata.” (1963, 570, utolsó kiemelés — V. L.)

A valóság elsajátított, megtanult elemeit tehát az idegrendszer materiálisan, speciális módon rögzíti. Az idegrendszer természetesen nemcsak egymástól független, izolált tárgyakat és eseményeket, hanem térben és időben egymáshoz közelálló tárgyakat, egybeeső eseményeket, ill. köztük levő összefüggéseket is rögzít. Az ember gyakorlati tevékenysége során pedig egyre több tárgyat, ezek egyre több aspektusát és a tárgyak, jelenségek közti egyre több kapcsolatot, összefüggést, illetve összefüggéskombinációt sajátít el, tanul meg, azaz speciális módon reprodukál az idegrendszerében. A valóságnak így módon egyre differenciáltabbá váló elsajátítását természetesen csak rendkívül fejlett idegrendszer és aktivitási mód, konkrétan: a filogenezisben az emberhez való átmenetnél megjelenő fejlettségi szintet elérő idegrendszer és tevékenység teszi lehetővé. Az ilyen magasan fejlett idegrendszer strukturális-funkcionális adottságai, amelyek révén a valóságnak ez az elsajátítása, belső reprodukálása, szubjektíválása történik, olyanok — csak nagyon globálisan utalva vizsgálódásunk ezen aspektusára —, hogy állandóan aktív, rendkívül nagy számú ( $10^{10}$ ) elemének mindegyike potenciálisan minden más elemmel kimeríthetetlen változatosságú kombinációban, alternatívában kerülhet újabb és újabb kapcsolatba. Az idegrendszeri folyamatokat, kapcsolatképződéseket tehát rendkívüli mozgékonyság, dinamika, ebben az értelemben vett labilitás jellemzi.

A labilitás terminusra való utalással Lukácshoz (1972) is szeretnénk kapcsolódni, aki ezt a fogalmat a biológiailag legfejlettebb állatokkal kapcsolatban általános értelemben felvetette. A labilitás véleményünk szerint konkrétan legnagyobb jelentőségűvé éppen az idegrendszer funkcionális jellemzőinek esetében válik. Ez az, ami lehetővé teszi egyrészt, hogy főleg a magasan fejlett, állandóan aktív idegrendszer követni tudjon élénken változó külső viszonyokat. Másrészt — és ilyen jellegű események attól kezdve történhetnek meg, ill. kerülhetnek előtérbe, miután az idegrendszer elemei, pontosabban ún. funkcionális rendszerei a külső valóságnak már sok tárgyát és összefüggését elsajátították, reprodukálták — egy ilyen állandóan mozgó rendszerben permanensen adva van a lehetőség, hogy az elsajátított valóság azon elemei közti kapcsolatok, olyan új kapcsolatkombinációk jöjjenek létre, amilyenekkel az ember a külső valóságban még sohasem találkozott és nem is találkozhatott, mert azok az emberi tevékenység által nem érintett természetben nincsenek is jelen. Az idegrendszer elemeiben, funkcionális rendszereiben levő valóságnyomok, „emlékek” (Lashley megjelölésével: engrammok, 1960) és az ezek között létrejött kapcsolatok egyébként nemcsak tárgyakat és köztük levő kapcsolatokat rögzítenek, hanem ezeknek megfelelő és hozzájuk kötődő meghatározott aktivitási, tevékenységi for-

mákat, mozgásmintákat is. Egy adott funkcionális rendszer izgalmának, aktivitásának éppen az a biológiai értelme, hogy a neki megfelelő tevékenységi formát is beindítja és „lepergeti”, kivitelezeti. Ebből következik, hogy miután egyszer az előbb említett, elsődlegesen az idegrendszeren belül kialakuló új kapcsolat létrejött, kívülről ez is valamilyen tevékenységi formában fog megjelenni. (Pl. az emberös egy bizonyos, meghatározott alakú tárgyat vesz fel és azzal indul vadászni.) Persze egyáltalán nem biztos, hogy minden új kapcsolat és tevékenységi mód maradandóan rögzül is. Ettől kezdve azonban meghatározott külső tárgyak között egyre rendszeresebben fog olyan kapcsolat realizálódni, amely eddig — és az ember közbejötté nélkül ezután sem — a valóságban sohasem létezett. Ezzel a létnek, a valóság mozgásának új formája kezdődött el. Mi ennek az elvi lényege? Az, hogy előzetesen egy biológiai lény belsejében rögzített, belülről — az alakuló szubjektumba, ill. később a szubjektumba — emelt valóságos tárgyak, jelenségek között, a belső aktivitás új, kívül a természetben eddig nem létezett kapcsolatokat, új kauzalitási összefüggést hoz létre, ill. ezeknek az új kauzalitási kapcsolatoknak megfelelő, szervezeten lefutó valóságos folyamatokat indít meg a külső világban is. A belső és a külső ezen összefüggését, a kettőben és a kettő között zajló ezen folyamatot nevezi Lukács *teleológiai tételezésnek*. (1972) A teleológiai tételezés tehát rendkívül lényeges mozzanata annak a jelenségnek, amit munkának, tudatos emberi aktivitásnak nevezünk.

Az, hogy a munka, akár annak legkezdetlegesebb formája is, *előre* kitűzött célra irányuló aktivitás, természetesen nem vitatható. Kérdéses azonban, hogy minden fenntartás nélkül elfogadható-e Lukács azon megállapítása, hogy „minden teleológiai folyamat célkitűzést és így egy célkitűző *tudatot* is tartalmaz” és hogy „a teleológia lényegéhez tartozik, hogy valóságosan *csak tételezve* működhet”. (1972, 6 és 3, kiemelések — V. L.)

Lukács természetesen az emberi tudatról beszél. Idézett megállapításából ezért az következik, hogy a természetben, ill. egészen pontosan az embernél alacsonyabb rendű élőlények világában nincsenek teleologikus folyamatok. Ilyen felfogás véleményünk szerint akkor alakulhat ki, ha nem vizsgáljuk a teleologikus folyamatok létrejöttének objektív alapjait, valamint történetét általában, és emiatt nem vesszük figyelembe az élővilág és tulajdonságai filogenezisében objektíven és szükségszerűen jelenlevő kontinuitást, amely nélkül természetesen nem lenne értelme ember és állat közti diszkontinuitásról sem beszélni. Nem alakulhat ki viszont ilyen felfogás akkor, ha a célszerűség problémáját az élővilág és környezete közti kauzális kapcsolatok fejlődési folyamatába ágyazva elemezzük. Ebből a szempontból a filozófia nagy kára, hogy korunk egyik legmélyebb marxista gondolkodója a célszerűség elemzésébe nem vonta be azokat az adatokat és összefüggéseket, amelyeket a szabályozásméleti és kibernetikai kutatások feltártak és amelyeknek más szerzők (Bunge, 1967), köztük marxisták (Makarov, 1962; Anohin, 1963) már filozófiai elemzését is megkezdték.

Bunge a modern tudomány ontológiájában előforduló determinációs kategóriákat elemezve azoknak többek között oksági és teleológiai típusát sorolja fel, és utóbbit a teológiától elkülönítendő leszögezi: „magától értetődik, hogy a célra irányuló struktúrákat, funkciókat és viselkedéseket nem kell föltétlenül valakinek céltudatosan megterveznie”. (1967, 42) Makarov szerint pedig az objektív valóságban megfigyelhető reális célszerűség bonyolult oksági összefüggések meghatározott oldala. (1962)

Ezt a felfogást legáltalánosabb formában lényegében már Engels megalapozta, amikor Arisztotelész és Hegel dialektikus gondolatait folytatva hangsúlyoz-

ta, hogy az egyik a másikban már csírájában (in nuce) jelen van és hogy ezek „olyan képzetek, amelyek csak az egyes esetre való alkalmazásukban érvényesek mint ilyenek, hogy azonban, mihelyt az egyes esetet a világ egészével való általános összefüggésében nézzük, összefolynak, feloldódnak az egyetemes kölcsönhatás szemléletében, ahol *okok és okozatok folytonosan helyet cserélnek, s ami most vagy itt okozat, ott vagy máskor okká lesz és megfordítva*”. (1963, 23, kiemelés — V. L.)

Az okság ilyen dialektikus értelmezésének alapján és azzal összhangban mondhatja Engels azt is, hogy „magától értetődik egyébként, hogy eszünkbe sem jut elvitatni az állatoktól a tervszerű, előre-megfontolt cselekvésmód képességét. Ellenkezőleg. *Tervszerű cselekvésmód csírájában létezik már mindenütt, ahol protoplazma, élő fehérje létezik és reagál*, azaz meghatározott, bárha mégoly egyszerű mozgásokat hajt végre kívülről jövő meghatározott ingerek következményeként. Ilyen reakció végbemegy ott is, ahol még semmiféle sejt nem áll fenn, nemhogy idegsejt... Az állatoknál a tudatos, *tervszerű akció képessége az idegrendszerek fejlődésének arányában fejlődik ki és az emlősöknél már magas fokot ér el.*” (1963, 456, kiemelések — V. L.) E koncepció konzekvenciáját vonja le Bunge azzal a megállapításával, hogy „a modern tudomány nem iktatta ki a teleológiát, hanem csak megfosztotta természetfeletti jellegétől”, attól, hogy „a célra törekvő aktivitást végsőnek, megmagyarázhatatlannak vagy természetfeletti erők által irányítottak” tekintsük. (1967, 376) Bunge, általunk is osztott véleménye szerint ezért a tudomány jelenlegi feladata az, hogy „*az evolúciós törvények, a visszacsatolási folyamatok stb. terminusaiban próbálja megmagyarázni a célhoz alkalmazkodó szerveket, funkciókat és viselkedéseket*”. (Uo., első kiemelés — V. L.)

A teleológia tervező tudatot — és főleg természetfeletti „tervezőt” — feltételező célszerűség felfogásával szemben az élővilág reális célszerűségének analízisét a visszacsatolási folyamatok alapján és terminusaiban Rosenblueth, Wiener és Bigelow kezdték meg. (1943) E szerzők a legáltalánosabban értelmezett magatartási, viselkedési formákban (az objektum bármely, külsőleg megfigyelhető változása) involvált energia viszonyok alapján ezeknek passzív és aktív formáját különítették el. Aktívnek nevezik azt a magatartást, amelynek energiája az objektumból származik úgy, hogy nem előzi meg direkt energia input. Az aktív viselkedésnek két formája van: véletlenszerű vagy célszerűtlen és célratörekvő vagy célszerű. Az aktív célszerű magatartásnak ismét két változata lehetséges: visszacsatolás nélküli (non-feed-back) és visszacsatolásos (feed-back). Ezen utóbbit nevezik *teleologikusnak* és kritériumaként leszögezik, hogy az *negatív visszacsatolást* feltételez. Az aktív célszerű visszacsatolásos viselkedés ismét két formában nyilvánulhat meg: nem-extrapolatív vagy nem-prediktív és extrapolatív vagy prediktív formában. A prediktív viselkedés legalább két koordináta diszkriminálására képes. (Pl. a macska extrapolálja az üldözött egér útját.) Rosenblueth és munkatársai megállapítják azt is, hogy az alacsonyabbrendű gerincesek idegrendszerének organizációs módja olyan, hogy az 3. vagy 4. fokú predikciót már nem tesz lehetővé, szemben az emberi idegrendszerrel, amely egész magasrendű predikciókra képes.

A szabályozáselmélet oldaláról megközelítve a célszerűséget, az tehát a tévedések és hibák által ellenőrzött reakciókészségnek bizonyul, ami a dialektikusan értelmezett kauzalitás terminusaiban viszont okok és okozatok folytonos helycseréjeként, egymásba való átmeneteként fogalmazható meg. A célszerűség ezért csak az egyirányú, relatíve irreverzibilis, a reciprok okozatisággal szembe-

állított aszimmetrikus okozatisággal (Bunge, 1967) nem egyeztethető össze. A szabályozáselmélet tehát igazolja Hartmann-nak, a kibernetika alapelveinek ismertté válása előtti azon megállapítását, hogy a „célok” biológiailag csupán „regulatív” jelentésűek, továbbá és ebből következően, hogy „van lényegileg célszerű az emberi célkitűzésen kívül is”. (1970, 75., 85)

Hartmann és az őt megelőző Engels gondolatának helytálló volta még inkább nyilvánvalóvá válik, ha figyelembe vesszük, hogy a kibernetika ugyanazon princípium általános jelentőségűnek való felismerése és önálló tanulmányozása következtében jött létre, mint amely Darwin természettudományosan és filozófiailag egyaránt nagy jelentőségű átfogó elméletében, az evolúció, ill. a természetes kiválasztódás tanában implicite már közel egy évszázaddal korábban megjelent.

A kutatás ezen általános elméleti alapoknál természetesen nem állhat meg, hanem arra kell törekednie, hogy az evolúciós és visszacsatolási törvények konkrét élő, neurofiziológiai szubsztrátumon való realizálódásának tanulmányozása révén a célszerű viselkedés objektív mechanizmusainak részleteit is feltárja. Az ilyen konkrét — és elsősorban a szaktudományok feladatkörébe tartozó — tanulmányozás adekvát kiindulási paradigmájául a feltételes reflex-tan áll rendelkezésünkre.

Pavlov maga és a marxista filozófiai irodalom — Makarov idézett tanulmánya is — állandóan hangsúlyozza, hogy a feltételes reflex olyan mechanizmus, amely az állatok viselkedésének célszerű jellegét valósítja meg és biztosítja. Egy másik tanulmányban, amelyben a megismerő tevékenység anyagi-neurális alapjaival és mechanizmusaival szeretnénk részletesebben foglalkozni, igazolni fogjuk, hogy ez valóban így van. E helyen legfeljebb csak annyit bocsátunk előre, hogy mivel a pavlovi feltételes reflex az állati magatartást a természetes körülmények közül kiszakított, korlátozott kísérleti szituációban vizsgálja, a viselkedés célszerű jellege szembeűnőbben, a természetes viszonyokhoz közelebb álló módon a feltételes reflexnek az ún. instrumentális formájában nyilvánul meg és tanulmányozható. Az instrumentális feltételes reflex, amely az élő-lény aktív viselkedése, az ún. próbák és hibák sorozata folyamán választódik ki, az, amelyben mindig és kizárólag az organizmus fennmaradása szempontjából kedvező (pl. táplálékszerző vagy veszély elkerülő) magatartási aktus rögzül. Ma már viszonylag részletesebb neurofiziológiai ismeretekkel rendelkezünk arra vonatkozóan, hogy a kedvező eredmény, egy adott aktus következménye hogyan hat vissza a kivitelező idegi mechanizmusokra, és hogyan rögzíti ezt az ettől kezdve minden előzetes próbálkozás nélkül, direkt módon célra irányulóan megjelenő aktust.

Jelen tanulmányban azonban a probléma filozófiai aspektusai felé fordulva azt emeljük ki, hogy bármely magatartási formáról — amely kizárólag *hic et nunc* megjelenésében vizsgálva csak egy előzetes célt kitűző tudat feltételezésével magyarázható —, ha kialakulásának *történelmi folyamatában* analizáljuk, akkor kiderül, hogy az hosszú fejlődési folyamatban kiválasztódó oksági sorok *következménye*. Ezen szelekció és rögzülés *után* azonban ezek a *következmények* látszólag mint *előzetes cél*, mint egy adott, meghatározott magatartási forma *előzetes oka* realizálódhatnak. Azok az élő egyedek és fajok, amelyek nem találnak rá a fennmaradásukat biztosító, tehát túlélésük szempontjából célszerű viselkedési módra, természetesen elpusztulnak. Bunge is hangsúlyozza, hogy „a teleológiai törvények *statisztikusak*”. (1967, 343., 375)

Az eddigiek alapján megállapíthatjuk tehát azt, hogy a reális célszerűség,

fejlődésének korábbi fokán, nem előzetes célok realizálását jelenti, hanem azt, hogy a fejlődés kauzalitási folyamatában létrejövő majd visszacsatoló és szelektáló *okozatok* a lét következő momentumában *okként* kezdenek funkcionálni. Ezen megfontolások alapján értékelve Marx ismert példáját a méh és az építőmester tevékenységének összehasonlításáról (1967, 169), ezzel kapcsolatban is mindenekelött azt a már hangsúlyozott tényt kell figyelembe vennünk, hogy sem a méh, sem az ember nem azzal kezd, hogy sejtet vagy házat épít, hanem azzal a döntő mozzanattal, hogy *aktívan viselkedik*. A ház először éppúgy nem eleve megjelenő célképzetként létezik, mint ahogy a sejt sem. Mindkét esetben az élő organizmus *sui generis* aktivitása révén beinduló cselekvés alternatív lehetőségei közül realizálódó kauzalitási láncolatok adaptatív *eredményei* szelektálódnak, rögzülnek, majd válnak ezután fokozatosan a sejt, ill. a ház megvalósítása felé haladó tevékenységi sor *okává*. Ez viszont azt jelenti, hogy a fejlődés egy meghatározott szintjétől a méh idegrendszerében, „fejében” is „jelen van” a sejt már a sejtépítő tevékenység megkezdése előtt.

Ami a méh — és általában az állatok — fejében „jelen van”, az természetesen jelentősen különbözik attól, ami az emberi fejben „jelen van”. A különbség alapvetően onnan ered, hogy az állati cselekvési mód korlátozottabb és az állati idegrendszer fejletlenebb volta következtében az állatoknál csak *korlátozott* számú célirányos tevékenységi forma alakul ki, ezenkívül viszonylag korán lezárulnak a további ilyenek kialakulásához vezető lehetőségek. Az állati *célok* ezért majdnem kizárólagosan az előzetes alkalmazkodási folyamatok *eredményeinek* realizálására irányulnak. A célok (okok) az állatoknál feltűnően előző eredmények (okozatok).

A célszerű tevékenység kialakulásának lehetőségei, ennek következtében megjelenési módja és hatóköre rendkívüli módon kitágulnak akkor, amikor a filogenezis közvetlenül az ember kialakulását lehetővé tevő komplexitású idegrendszer (és mellső végtag) megjelenéséhez érkezik. A célszerű cselekvési formák szelekciója elvileg ekkor is az előbb vázolt módon zajlik, de a differenciáltabb idegrendszer és tevékenység kölcsönhatása következtében az alakuló ember a valóság egyre több tárgyával kerül kapcsolatba, egyre több oksági láncolatot indít be. Így, bár természetesen és főleg eleinte az emberi tevékenység is „túl-ságosan gyakran sikertelen” (Bunge, 1967, 343), tehát célszerűtlen, az ember fokozatosan egyre több sikeres oksági sor eredményét és ezzel a valóság egyre nagyobb számú jellemzőjét, objektív összefüggését rögzíti, sajátítja el, mint az állatok. A valóság elsajátításának egy meghatározott szintjén, akkor amikor az alakuló ember a valóságnak már nagyon sok mozzanatát, jellemzőjét elsajátította, új mozzanat lép fel az idegrendszeri folyamatok mozgásában. Ez abban áll, hogy az alakuló emberben rögzült valóságelemek, ill. ezek idegrendszeri hordozói között ettől kezdve nemcsak a rendkívül mozgékony idegrendszeri folyamatok „spontán” mozgása következtében keletkező véletlen kapcsolatok jönnek létre. Ez a bonyolult és állandóan fejlődő idegrendszeri folyamatok következménye, amelyek között egyre inkább kibontakozik egy *aktív* szelektáló-differenciáló funkció. Neurofiziológiai szempontból ezzel kezdődik a tulajdonképeni szubjektum kialakulása. Ezen differenciáló funkció révén, közvetítésével az alakuló ember válogatni kezd az elsajátított valóságelemek között, és egyre inkább ezen az *aktív belső szelekción* előzetesen átment kapcsolatok, kapcsolat-kombinációk megvalósítására törekszik tényleges cselekvésében. Az első ilyen kombináció a kezdete annak a folyamatnak, amit Marx úgy jellemez, hogy „az ember magát az élettevékenységét akarása ... tárgyává teszi” (1962, 50). Ez a

kezdetre a speciális emberi magasabb idegtevékenység, vagyis a tudat és a tudatos célra irányuló tevékenység megjelenésének. Ami lényeges, az az, hogy természetesen az ember esetében sincs szó *eleve adott*, kész és befejezett célokról, hanem csak arról, hogy a már elsajátított valóság-elemek között az emberi idegrendszer *viszonylagosan* szabadon hoz létre olyan új kapcsolatokat, és indít be ezek által irányított cselekvési sorokat, kauzalitási láncolatokat, amelyek a valóságban eddig még nem zajlottak le, de amelyek eredményét a beindító mégis többé-kevésbé pontosan előre látja.

A célkitűzés tehát csak viszonylagosan szabad és független funkció az embernél is, mert a célnak mint meghatározott cselekvési sor okának realizálhatósága mindig attól függ, hogy az ember előzőleg mennyire sajátította már el a célhoz releváns objektív természeti kauzalitásokat, hogy jövő cselekvésének *okáról* szolgáló célja mennyi már lezajlott kauzalitási sor *okozatán, eredményén* alapul. Minél inkább elsajátította az ember az objektív valóságot, minél több objektív cselekvési folyamat eredménye rögzült már benne, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy cselekvésének objektív eredménye és az előzetes célkitűzés fedésben lesznek. A reálisan elérhető cél tehát mindig előzetes gyakorlati folyamatok eredményeként, okozatként elsajátított és szubjektíválódott valóság-elemeként és objektív törvényszerűségeken nyugszik. Az emberi célszerű tevékenység hatókörének a valóság elsajátításának mértékétől való ezen függését szögezi le Marx is, amikor azt mondja, hogy „az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt láthatjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak vagy legalábbis keletkezésben vannak”. (1963, 367) Ugyanerre a tényre utal Lukács is, amikor megállapítja, hogy ahhoz, hogy az emberi célkitűzés valódi célkitűzéssé váljon, az eszközök felkutatásának, a természet megismerésének meghatározott fokot kell elérnie, és hogy minél adekvátábban ismeri az ember „a mindenkor ható okozati láncolatokat, annál adekvátábban alakíthatja át ezeket tételezetté”. (1972, 166)

A célszerűségről elmondottakat összefoglalva: állat és ember között tehát nem abban látjuk a fő különbséget, hogy az ember fejében van cél, az állatban viszont nincs. Véleményünk szerint a cél kialakulása az állat fejében kezdődik, de tevékenységének és idegrendszerének korlátozott volta miatt benne csak *kevés és korlátozott cél* alakul ki. Az állat előtt ezenkívül lezárult az a lehetőség, hogy a benne genetikusan is rögzült céloktól legalábbis lényegesen eltérő további céljai jöhessenek létre. Ezzel szemben az ember fejében, az emberi tevékenység univerzális jellege miatt, egy valószínűleg végtelen folyamatban a valóság oly nagy és egyre növekvő számú jellemzője rögzül, hogy ezeknek, ill. az idegrendszeri folyamatok aktivitása következtében először spontán létrejövő különböző kombinációjú kapcsolataiknak mozgása fokozatosan a kombinációk közötti *aktív válogatás, differenciálás viszonylag független funkciójává*, képességévé fejlődik. Ez egyben azzal az illúzióval is jár, hogy ez a differenciálás egy az idegrendszertől független szféra szabad mozgása, önmagából merített *előzetes* célok realizálására való képessége. A célszerű tevékenység történeti elemzése azonban azt bizonyítja, hogy a tudat mint *ok*, azaz teleológiai tételezésre való képesség, nem abszolút független funkció és csak annyiban realizálódhat és létezhet, amilyen mértékben a valóság elsajátításának folyamatában a tudat mint *okozat* már kibontakozott.

Az első teleológiai tételezést a tételezések folyamatos, egyre összetettebbé és

bonyolultabbá váló sorai követik. (Lukács ún. másodlagos teleológiai tételezésekről is beszél; 1972) Ahogy teleológiai tételezések permanensen létrejönnek, mozognak és összetett rendszereik alakulnak ki, úgy különül el fokozatosan az ember a természettől és saját termékeitől, emelkedik fölébük, kezdi környezetét kívülről, magától megkülönböztetve szemlélni. Ez másképpen azt jelenti, hogy egyre határozottabban kialakul az a képessége, funkciója, amit tudatnak nevezünk.

A valóságformáló és -teremtő tevékenység — tehát a tudat — szükségszerűen csak teleológiai tételezések révén létezhet és valósulhat meg, mert csak ezek által lehetséges az ontológiailag megszüntethetetlen természeti törvényeket állandóan olyan új és új kombinációkba illeszteni, amelyekbe e tételezés nélkül ezek sohasem kerülhetnének, ill. kerülnének és ezen új, tételezett kauzalitási láncok működtetésével, végigvitelével a létezés új formáit létrehozni. Lukács részletes és mély elemzése szerint mindezt az teszi lehetővé, hogy a teleológiai tételezés őrzi mind a tételező, mind a tételezés tárgyainak és a tételezés egész folyamatának a természethez való genetikai kötöttségét, aminek következtében a megvalósuló tételezés a nem-emberiesült természettől ugyan különböző, de mégis és szükségszerűen ontológiai realitás lesz. Lukács megállapítása szerint „*a tételezésnek tehát megszüntethetetlenül ontológiai jellege van!*” (1972, 6, kiemelés — V. L.) Ugyanaz a konklúzió ez, amelyet Marx így fogalmazott meg: „ha a szilárd földkerekségen álló, minden természeti erőt be- és kilelegző valóságos, testi ember a maga valóságos, tárgyi lényegi erőit külsővé-idegenné válása által idegen tárgyakként *tételezi*, akkor nem a *tételezés* szubjektum; ez *tárgyi* lényegi erők szubjektivitása, amelyek cselekvésének ezért szintén *tárgyinak* kell lennie. A tárgyi lényeg tárgyan hat, és nem hatna tárgyian, ha a tárgyi mivolt nem jelenék lényegi meghatározásában. *Csak* azért teremt és tételez *tárgyakat*, mert tárgyak által van tételezve, mert eleitől fogva *természet*.” (1962, 107--108)

A tudat tehát nem független szellemi szféra, amit a testi ember kívülről kapott, kívülről ráruháztak, hozzákötöttek, de természetesen nem is önálló anyagi képződmény, ami a filogenezis folyamán úgy alakult volna ki, mint biológiai szervei. A tudat létrejötté és létezése az a folyamat, amelyben az ember önmagában visszaszorítja a természeti korlátokat — teljesen természetesen sohasem szüntetheti meg — és ezáltal a természet és a szerves élet fölé emelkedik. A tudat a tevékeny, munkát végző ember története, viszonya a környezetéhez, olyan folyamat, történés, amelyben az ember *elsajátítja és teremti* környezetét és önmagát is. A tudat tevékenységi folyamat, amelyben a valóság az emberben szubjektíválódik és az ember a valóságban objektíválódik. A tudat tehát az objektív szubjektíválódásának és a szubjektív objektíválódásának folyamata. De ez a kettő, az objektív és a szubjektív nem két független és elvileg különböző valóságszféra, hanem *egy* végigvitt valóság — „végigvitt naturalizmus vagy végigvitt humanizmus” (Marx, 1962, 108) — két oldala. Marx szerint pedig „a végigvitt naturalizmus vagy humanizmus különbözik mind az idealizmustól, mind a materializmustól, és ugyanakkor kettőjüknek őket egyesítő igazsága”. (Uo.)

Ugyanaz a gondolat ez, amelyet Marx az első Feuerbach tézisben is felvet, amikor arról ír, hogy „minden eddigi materializmusnak ... az a fő fogyatékos-sága, hogy a tárgyat, a valóságot, az érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan*”. (1960, 7, utolsó kiemelés — V. L.) Igaz, hogy az idealizmus ezzel szemben éppen a tevékeny oldalt fejtette ki, az idealizmus viszont „nem

ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet” (uo.), tehát nem tárgyi tevékenységet fejtett ki, *nem objektíven*. A Marx előtti materializmusban és az idealizmusban ezért objektív és szubjektív mindig ellentétes szféraként jelentek meg. Ezt az ellentétet csak a tárgyi tevékenységnek felismert emberi-érzéki tevékenység — és az ezt felismerő filozófia — szünteti és szüntetheti meg, mert objektív és szubjektív csak ebben a tevékenységi folyamatban jönnek egyáltalán létre, mint ennek két oldala. A tárgyi tevékenység és termékei tehát az objektív és a szubjektív, az objektum és a szubjektum egysége, és ezért pl. „az ipar létrejött *tárgyi* létezése az *emberi lényegi erők nyitott* könyve, az érzékileg előttünk levő emberi *lélektan*” (1962, 74), ha tetszik a tudat mint ontológiai létező.

A tudat tehát nem önálló — és főleg nem az anyagtól elvileg különböző — szubsztancia, hanem az embernek tevékenykedése közben kialakuló képessége teleológiai tételezésekre és azok kivitelezésére, valamint fejlődésének meghatározott szintjétől e képességének az animális-vegetatív működéseitől megismerő tevékenység formájában való viszonylagos elkülönülése, *viszonylag független* funkcionálása. Ez annak következtében lehetséges, hogy a valósággal való érzéki-gyakorlati érintkezése során az ember annak jellemzőit, tulajdonságait magába fogadja, ugyanakkor pedig azon a maga képességeit, tulajdonságait jeleníti meg, tárgyasítja. Tevékenységében — a teleológiai tételezésekben — tehát objektum és szubjektum, objektivitás és szubjektivitás egyesül. A tudat ezért az az emberi élettevékenység, amely aktív viszonyt valósít meg a környezettel és így a környezetet teremti is, amely tehát a tevékenységből születik és „közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe”. (Marx — Engels, 1960, 24, kiemelés — *V. L.*) Azt mondhatnánk — egy az anyagi valóság alacsonyabb mozgásszintjén ismert jelenséggel analógiában —, hogy a tudat kettős természetű létező. A tudat természetesen bonyolultabb, minőségileg magasabban fejtett kettős természetű létező, mint a fény, mert általa a természet és folyamatai önmaguk megvilágításához és megismeréséhez érkeznek el.

Az emberi valóságteremtő — vagyis megismerő — tevékenység azon alapvető *okának és következményének*, hogy az a kölcsönhatás mindkét oldalán — a külső természetben és az emberben — maradandó és tovább ható változásokkal jár, még további fontos következményeire is utalnunk kell. Ez az, hogy egyrészt az ember átalakította környezetet, az ember teremtette tárgyak és jelenségek megmaradnak és így minden következő nemzedék egyre inkább emberiesült környezetbe születik bele. Másrészt a már elsajátítottakat és rögzítetteket az ember nyelvi formába is transzformálja, majd tulajdonképpen ebben a formában kezeli, használja, értékesíti további tevékenysége során. Tevékenységem *anyaga* maga a *nyelv* is — mondja Marx. (1962, 70) A nyelv egyben lehetővé teszi azt is, hogy az elsajátítottak minden ember — kortársak és jövő nemzedékek emberei — számára egyszer s mindenkorra hozzáférhetőek legyenek. Ennek következtében a megismerés eddigi eredményeit az ember képes egyéni életének viszonylag rövid időszaka alatt megszerezni — az emberiség filogenezisét saját egyéni ontogenezisében ebben az értelemben is röviden megismételni. Minden ember, a teljesség történelmileg és egyénileg változó fokával, igényével és lehetőségével ténylegesen ezt is teszi. Az ember és a környezet viszonyát az új nemzedék ezért sohasem előről, pusztán a biológiai lét fenntartásának biztosításánál kezdi, hanem mindig az előző nemzedékek által elért és készen hagyott állapotoknál. E két oldal — objektum és szubjektum — létrejöttének és kölcsönhatásának oka és következménye tehát az, hogy az állatok *történetét* az ember a saját maga által csinált *történelemmel* folytatja, vagyis hogy az állati tanulás, mint biológiai

alkalmazkodást megvalósító aktivitás, az embernél valóságalkító és ennek következtében a biológiai alkalmazkodástól viszonylag független univerzális megismerő tevékenységgé fejlődik. Hasonló felfogás részletes kifejtését találjuk meg Leontyevnél is. (1964)

Az emberi tevékenység dialektikus materialista elemzésének fent vázolt marxi gondolatmenete adott először adekvát filozófiai alapot és lehetőséget arra, hogy minden emberi megnyilvánulásnak, így a tudati-megismerő funkcióknak is, lényegét megértsük és minden misztikumtól mentes, egységes materialista koncepció keretében való értelmezését kidolgozhassuk. További tanulmányokban először a tudat marxista értelmezése Marxtól napjainkig terjedő szakaszának legfontosabb és legjellemzőbb mozzanatait szeretnénk elemezni és azt bemutatni, hogy ezen időszakban egyrészt a tudat lényegi meghatározottságát jelentő kettős természetének egyoldalúan csak egyik aspektusát, regisztráló, tükröző jellegét hangsúlyozták, másrészt azt, hogy a nagy léptekkel haladó szakkutatást csak rendkívül nagy késéssel követték nyomon. E két tény viszont, sajnos, jelentősen hátráltatta a tudat dialektikus materialista értelmezésének elmélyítését. Ezután azt szeretnénk részletesebben bemutatni, hogy a magasabb idegtevékenység lényegében századunkban kibontakozó modern szaktudományos kutatása hogyan konkretizálja, igazolja és mélyíti el a marxi koncepciót, bizonyítva egyben azt is, hogy csak a marxista filozófia és a szaktudományok együtt, szoros kölcsönhatásban teremthetik meg az „emberi lényegi erő”, a tudat „valóságos tartalmas és *reális*” tudományát. (Marx, 1962, 74)

#### IRODALOM

- Anohin, P. K.: Fiziológia és kibernetika; „A kibernetika filozófiai problémái” c. kötetben. Gondolat, Budapest 1963.
- Bunge, M.: Az okság, Gondolat, Budapest 1967.
- Engels, F.: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége; MEM 21, Kossuth, Budapest 1970.
- Engels, F.: Anti-Dühring; MEM 20, Kossuth, Budapest 1963.
- Engels, F.: A természet dialektikája; MEM 20, Kossuth, Budapest 1963.
- Erdei László: Az ítélet dialektikus logikai elmélete, Akadémiai, Budapest 1971.
- Hartmann, N.: Teleológiai gondolkodás, Akadémiai, Budapest 1970.
- Kosik, K.: A konkrét dialektikája, Gondolat, Budapest 1967.
- Lashley, K. S.: In search of the engram; In: The neuropsychology of Lashley. Beach, F. A., Hebb, D. O., Morgan, C. T. and Nissen, H. E. (Eds.) McGraw-Hill, New York 1960.
- Leontyev, A. N.: A pszichikum fejlődésének problémái, Kossuth, Budapest 1964.
- Lukács Gy.: A munka; Magy. Fil. Sz., 1972, 1: 1—58, és 2: 157—177.
- Makarov, M.: Nyekotorüje voproszú dialekticheszkogo matyerializma, Leningrád 1962.
- Marx K. és Engels F.: A német ideológia; MEM 3, Kossuth, Budapest 1960.
- Marx K.: Gazdasági-filozófiai kéziratok, Kossuth, Budapest 1962.
- Marx K. és Engels F.: Válogatott művek, I, Kossuth, Budapest 1963.
- Marx K.: A tőke, I., MEM 23, Kossuth, Budapest 1967.
- Marx K.: Szeljegyzetek Adolph Wagner „Lehrbuch der politischen Ökonomie”-jához; MEM 19, Kossuth, Budapest 1969.
- Rosenblueth, A.—Wiener, N.—Bigelow, J.: Behavior, purpose and teleology; Phil. Sci., 1943, 10: 18—24.

# A TUDOMÁNYOS KUTATÁSTÓL AZ IPARI GYÁRTÁSIG TARTÓ FOLYAMAT SZERVES EGYSÉG

Kutatás-logikai kísérlet az izzólámpa története nyomán. 1830 — 1940

BALÁZS TIBOR

Egy kísérletről kívánok beszámolni. Ez a kísérlet a logika szerepét kívánja közelebből megvilágítani egy természettudományos kutatási folyamat kapcsán. Mi az oka annak, hogy azonos tudományos, technikai és gazdasági feltételek esetén is ugyanaz az új tudományos eredmény különböző módon és időben tudja megtermékenyíteni a termelőfolyamatot? Nincs-e szerepe ebben a késésben a *logikai összefüggések* nem kellő figyelembevételének?<sup>1</sup>

Kísérletem a logikai kísérlet sajátos formája volt. Abból a feltételezésből indultam ki, hogy a megismerés mint folyamat a nem-tudástól a tudáshoz vezető út. A társadalmi gyakorlat a maga szükségleteivel és problémáival a fejlődés minden egyes pontján megtermékenyíti a gondolkodást. Megindul — pontosabban —, *tovaindul*, továbbfejlődik ennek hatására a megismerési folyamat, amely a maga áttételein keresztül vezet a nagyüzemi termelés felé. Célul tűztem ki ennek a megismerési folyamatnak a végigkísérését a viszonylagos kezdetektől a folyamat betetőzéséig.<sup>2</sup> A megismerési folyamat egymásba kapcsolódó mozzanataiból alakul ki az adott konkrét társadalmi termelőfolyamat egésze, vizsgált esetünkben az izzólámpagyártás kialakulását, ill. továbbfejlődését kitermelő kutatások és az arra épülő gyártás. Az egyes részmegismerési folyamatok alkotják ennek a társadalmi termelőfolyamatnak kutatási szakaszait.

De mielőtt a konkrét anyag ismertetésére rátérnék, *két* előzetes megjegyzést kell tennem. Az egyes kutatások fogalmi meghatározásánál szándékosan eltértem a mai általános gyakorlattól. Ezt két megfontolás alapján cselekedtem.

<sup>1</sup> Hivatkozás történhet — többek között — *G. Sartonnra*, aki kihangsúlyozza a tudománytörténetben az ismeretelmélet szerepét. „A tudománytörténésznek alapos ismeretelméleti képzettsége kell hogy legyen. Ha nincs is szándékában ismeretelméleti kérdéseket önállóan feldolgozni, tisztában kell hogy legyen azok jelentőségével. Képes kell hogy legyen tudományos tényeket mind logikai, mind kronológiai folyamatában vizsgálni és elemezni és összehasonlítani a tudományos módszereket. . . A tudomány sok vonatkozásban úgy fejlődik, mintha megvolna a maga autonóm élete. . . Mégis minden tudományos kérdés ellenállhatatlanul föltételez olyan új kérdéseket, melyek semmi mással sincsenek hozzákötve, mint a logika kötelékével.” *G. Sarton*: „The History of Science and the New Humanism”, New York 1956, 148., 177. (Az én fordításom és kiemelésem — *B. T.*) További kiindulópontul 'szolgáltak számomra *Hegel* tanításai a megismerési folyamatokról. „A természetes tudat tárgya kétségkívül a konkrét, de az értelem szétválaszt, megkülönböztet, ragaszkodik a véges gondolati meghatározásokhoz; s a nehézség az egység megragadása és megtartása.” *G. W. F. Hegel*: „Előadások a filozófia történetéről”, Budapest 1958, III, 463. (Az én kiemelésem — *B. T.*)

<sup>2</sup> „A kezdeti a legelvontabb, épp mert a kezdeten van s még nem mozgott tovább; a végső alak, amely ebből a továbbmozgásból mint folytonos meghatározásból ered, a legkonkrétabb.” *I. m. I.*, 50. (Az én kiemelésem — *B. T.*)

1. A mai fogalmi nómenklatúrák (az alap-, az alkalmazott- és a fejlesztési kutatás) teljesen formálisak, elszakadtak a mögöttük húzódó tartalomtól. Szinte azt mondhatnók, hogy ahány alkalmazás, annyi egymásnak ellentmondó értelmezés. Ennek az eklektikus gyakorlatnak tápot adott, hogy a meghatározásokban fogalmi síkon eltérés csak a harmadik kutatási tevékenységnél: a fejlesztési, ill. az üzemi (félüzemi) kísérleteknél, ill. a célkutatásnál nem található.<sup>3</sup> Ezért ezek a meghatározások nem alkalmasak a *tartalmas* formák jelölésére, márpedig csak világos és egyértelmű terminológiákkal lehet megfelelően ábrázolni a gondolkodás sajátos útját egy-egy körülhatárolt területen a viszonylagos kezdetektől a társadalmi realizálásig.

2. Három történeti korszakban kísértem végig azonos módszerrel az elektromosság jelenségének megértéséért és célszerű felhasználásáért folyó kutatásokat egy adott területen.<sup>4</sup> *Munkám egyik eredménye éppen az, hogy az egymásra épülő kutatási tevékenységek szekvenciája nem esetleges, hanem a gondolkodás általános törvényszerűségei által meghatározott.* Feltevésem szerint az egyes kutatási tevékenységek funkciója sajátos és a maga helyén általában elengedhetetlen. Ez a felismerés bizonyos értelemben ellentmond a jelenleg érvényesülő gyakorlatnak, ezért helyesnek látszik, hogy ez az új tartalom új formában is jelenjék meg. Ezért a továbbiakban az alapkutatás helyett a szovjet terminológia alapján a *felderítő kutatást*<sup>5</sup> (FK), az alkalmazott kutatás helyett a *társadalmi felhasználásnak utatnyító kutatást* (TFK), végül a fejlesztési, illetve a célkutatás helyett a *technológiai kutatás* (TK) fogalmi kritériumait fogom alkalmazni.

E három kutatási tevékenység *megkülönböztető sajátosságait* a következőkben látom:

1. *A felderítő kutatás (FK)* „tárgya a természeti jelenségeknek, azok tulajdonságainak és törvényszerűségeinek mind mélyrehatóbb feltárása, e jelenségek mind sokoldalúbb megismerése. A kutatás *specifikuma*, hogy szisztematikusan még *nem* vizsgálja a jelenség társadalmi felhasználásának lehetőségét”.

2. *A társadalmi felhasználásnak utatnyító kutatás (TFK)* „tárgya a megismert új jelenségek társadalmi hasznosítása. Ez a kutatás az új jelenségeknek olyan tulajdonságait, feltételeit vizsgálja, melyek révén lehetővé válik a társadalmi hasznosítás megvalósítása. A kutatás *specifikuma*, hogy – szemben a felderítő kutatással – itt *már* a társadalmi hasznosítás központi célkitűzésként jelentkezik és másfelől – szemben a technológiai kutatással – itt *még* a kutatás tárgyát az adott nagyüzemi termelés konkrét gyakorlati szempontjai *nem* befolyásolják”.

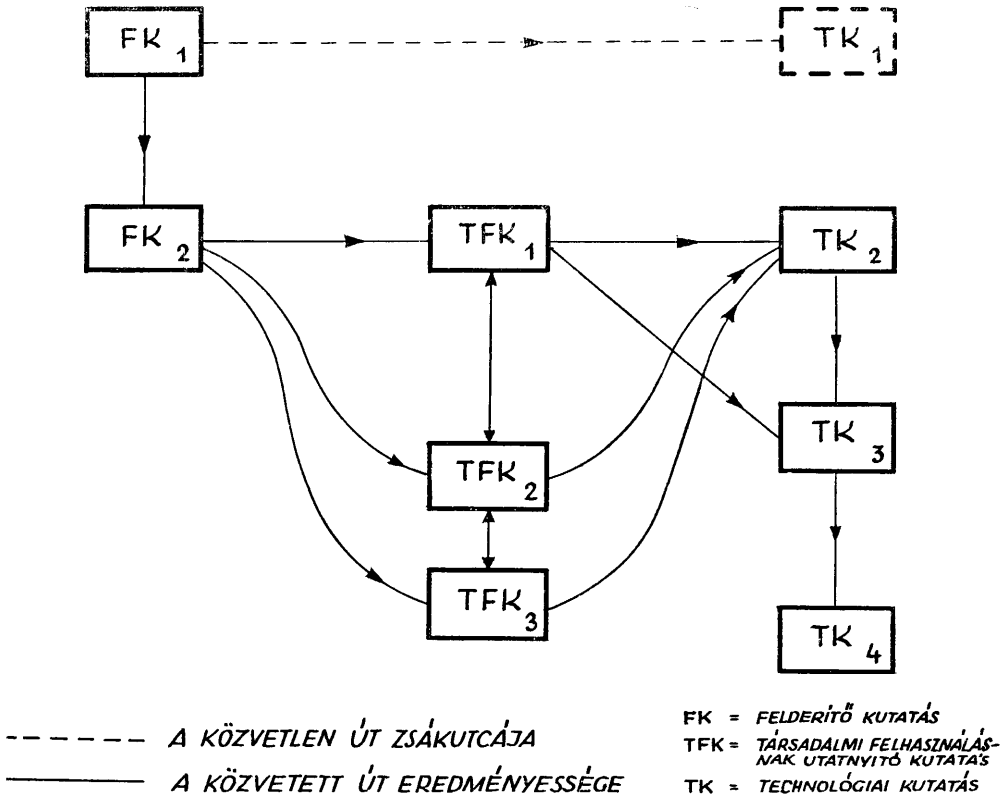
3. *A technológiai kutatás (TK)* „tárgya a társadalmi felhasználásnak utatnyító új kutatási eredmények nagyüzemi termelésre való szisztematikus

<sup>3</sup> Kónya Albert—Erdei Ferenc: „Az országos távlati tudományos terv és a kutatások koordinálása”, Tudományos és Felsőoktatási Tanács, Budapest 1960, 28—29.; Geleji Sándor: Természettudomány — műszaki tudomány; „Magyar Tudomány”, 1961/7—8, 451. V. ö. Geleji Sándor: „Feljegyzés a kutatási formák értelmezésével kapcsolatban”, MTA Műszaki Tudományok Osztályának körlevele, 1961. V. ö. „A meghatározások kritikájához”. Balázs Tibor: A tudományos kutatástól az ipari gyártásig az izzólámpa története nyomán (1830—1940); „Tudományszervezési Füzetek”, Akadémiai Kiadó 1965, 14., 18—20.

<sup>4</sup> Balázs Tibor: „A tudományos kutatástól. . .” i. m.

<sup>5</sup> „. . . A természet olyan törvényszerűségeinek feltárására irányuló *felderítő-kutatómunkák*, amelyek a haladás új útjait nyitják meg.” Keldis, M. V.: A szovjet tudomány és a kommunizmus építése; „Pravda”, 1961. jún. 13.

## A SZÉNSZÁLAS VAKUUMLÁMPA



1. ábra

előkészítése. A kutatás *specifikuma*, hogy az (új) nagyüzemi termelés gyakorlati, gazdaságossági szempontjai a kutatás tárgyára és tartalmára meghatározó szerepet játszanak”.<sup>6</sup>

Logikai kísérletem néhány eredményét az alábbiakban ismertetem. Ez három szakasz egymásba fonódó folyamatából áll: az *Edison-féle szén-szálas vákuumlámpa*, a *gáztöltésű wolframlámpa* és a *kriptonlámpa* keletkezéstörténetéből. Mindegyiket külön modellben is ábrázolom, mindenütt feltüntetve, hogy az adott konkrét kutatás feltevésem szerint a kutatási tevékenységek melyik típusába tartozik. A folyamat egységét jelzi a folytatólágos számozás (pl. TK<sub>5</sub>).

A modell nem célozza a folyamatoknak a maguk viszonylagos teljességében való ábrázolását, mert nem fizikátörténeti, hanem tudománytörténeti modelltől van szó. Utóbbi természetesen csak a főbb összefüggések vizsgálá-

<sup>6</sup> E fogalmak tartalmának és sajátosságainak részletes kifejtésére lásd Balázs Tibor, i. m. 14–19., 120–127. és 132–145. Fel kell hívni a figyelmet, hogy bár ez az új tartalom ott még régi köntösben jelentkezik, de *konkrét logikai tartalma már teljesen más volt.*

tára szorítkozhat. Célunk e modell bemutatásával az, hogy fő vonalaiban tükrözzük a tudományos-technikai folyamatokban is a megismerés tevékenységtípusainak egymásból keletkezését, strukturális összefüggéseit.

## I

Az első kísérlet tárgya az Edison-féle szénszálás vákuumlámpa keletkezés-története volt. Húsz kutató előzőleg már 1809-től kezdve kutatta az elektromosságnak világításra való alkalmazását.<sup>7</sup> Ők az elektromosságot a maga közvetlenségében akarták megragadni és alkalmazni (TK<sub>1</sub>). Azonban a rendelkezésükre álló generátorok — mint áramforrások — még a galvánelem (FK<sub>1</sub>) hasznavehetetlen helyetteseinek bizonyultak.<sup>8</sup> Így kudarcuk nem volt véletlen. *Az új kutatási eredmény — ez esetben az elektromosság — eredményes realizálásának az útja mindig sokkal bonyolultabb.*

M. Faraday (FK<sub>2</sub>) után például kiterjedt kutatások folytak azoknak az általános elméleti feltételezéseknek a talaján, amelyek — többek között — még szükségesnek bizonyultak ahhoz, hogy a régi galvánelemet az elektromágneses indukción alapuló új géppel hatékony módon fel lehessen váltani (TFK<sub>1</sub>).<sup>9</sup> Továbbá szükséges volt a megismert új összefüggések részleteinek a kidolgozása, például az indukált áram irányának a meghatározása (TFK<sub>2</sub>),<sup>10</sup> az indukált áram törvényeinek matematikai megalapozása (TFK<sub>3</sub>).<sup>11</sup> Alapvetően ezekre a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatási eredményekre támaszkodva kapott szárnyra a kutatás az ötvenes évek elején, és így ütötte át a célszalagot szinte egyidőben W. Siemens, H. Wilde, C. Varley, Ch. Wheatstone dinamójával (TK<sub>2</sub>). Megemlíthetjük még a higanyos vákuumszivattyú felfedezését (TK<sub>3</sub>).<sup>12</sup> Így a hetvenes—nyolcvanas évekre megteremtődött a kereskedelmileg is használható izzólámpák létrehozásának legfontosabb tudományos-technikai előfeltétele.

Ha a *spontán egyidejűség* rejtélyére keressük a választ, akkor figyelemmel kell kísérnünk a teljes folyamatot a kezdetektől annak betetőzéséig. Így foghatjuk át a tudomány adott épülete egészét és azzal együtt mind a kudarcok, mind a sikerek szakaszait. Mert *a siker döntő magyarázatához, megértéséhez éppen a kudarcok megértésén át vezet az út.*<sup>13</sup>

Például mi magyarázza a magyar *Jedlik Ányos* kudarcát? Jedlik Ányos 1856-ban ugyancsak felismerte az elektromos áram „önerősítéssel” történő

<sup>7</sup> A. A. Bright: „The Electric-Lamp Industry”, New York 1949, 23—24.

<sup>8</sup> a) *Elektromos telepekre*, lásd H. Davy (1812), J. F. Daniel (1836), W. R. Grove (1839), R. W. Bunsen (1841); R. J. Forbes — E. J. Dijksterhuis: „A History of Science and Technology”, London 1963, 455. b) *Mágneselektromos gépekre*, lásd S. dal Negro, M. H. Pixii, J. Saxton és E. M. Clark gépeit. P. Dunsheath: „A History of Electrical Engineering”, London 1962, 99—103. *Mindazonáltal ezek a generátorok még áramforrásként a galvánelem hasznavehetetlen helyetteseinek bizonyultak.* R. J. Forbes: Man the Maker; „A History of Technology and Engineering”, London — New York 1958, 287.

<sup>9</sup> A hő mechanikai egyenértéke J. P. Joule 1845; az energia megmaradásának törvénye H. Helmholtz 1847.

<sup>10</sup> H. Lenz 1834.

<sup>11</sup> Fr. Neumann 1845—1847.

<sup>12</sup> H. Sprengel 1865.

<sup>13</sup> „Biztosnak vehetjük, hogy van egy bizonyos determináltság a felfedezések egymás-utánjában, aminek legjobb bizonyítéka az egyidejű felfedezések gyakori előfordulása.” G. Sarton, i. m. 20. (Az én fordításom és kiemelésem — B. T.)

termelésének gondolatát.<sup>14</sup> Ezen elv alapján készítette el 1856–1859 között áramfejlesztő gépét: „Unipolar Inductor”-át.<sup>15</sup> Jedlik Ányos ezzel a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatási eredményével nemcsak W. Siemenset, hanem W. Ritchie-t, C. és S. Varley-t is megelőzte.<sup>16</sup> Jedlik eredményéről a nemzetközi tudományos világ nem tud és ezt általában azzal magyarázzák, hogy Jedlik kutatási eredményét nem publikálta. Ez természetesen komoly hátrányt jelentett, de itt még más körülmény is szerepet játszott. Erre fény derül abból, hogy W. Siemenset nemcsak Jedlik, hanem többek között a dán Soren Hjorth is megelőzte, aki — szemben Jedlikkel — 1854-ben elért alkalmazott kutatási eredményét publikálta: egy gépet, amely a dinamóéhoz hasonló elvek szerint készült, és a dinamó felfedezőjének mégsem őt vagy a többi, előzőekben említett kutatót, hanem W. Siemenset tartják.<sup>17</sup> *Jedlik Ányos nem a publikálás elmaradása miatt, hanem döntően gépe technológiai kidolgozatlanlansága miatt maradt el W. Siemens és a többiek mögött.* Nem egyedülálló eset az ilyesmi. Megemlíthetjük az amerikai J. Henry példáját, aki sorozatos nagy értékű tudományos felfedezésig jutott el.<sup>18</sup> Eredményeit publikálta. Ennek ellenére eredményei — hazája akkori gazdasági és technikai elmaradottsága következtében — felhasználatlanok maradtak.<sup>19</sup> Itt is, mint Jedlik Ányosnál, hiányzott a tudományos eredmény ipari bevezetéséhez elengedhetetlenül szükséges technológiai kutatás. Jedlik Ányos tragédiája hazánk tragédiája volt. *Felhasználásnak utatnyitó kutatómunkája hatástalan maradt, mert gazdasági és technológiai elmaradottságunk következtében hiányzott még a technológiai kutatás igen fontos, további láncszeme.*

Milyen további kudarcok érdemesek említésre ezen a területen? Érdekes pl. az USA-ban Edison után a technológiai megközelítés módszerének stagnálása. Nevezetesen a technológiai kiindulópont az adott időpontban csak *további* tudományos eredmények talaján lehetett volna eredményes, de pontosan ez volt az, ami akkor hiányzott az USA-ban. Ugyanolyan kudarc a tudományos gondolat megrekedése Európában. A hősugárzás akkor elért eredményei még nem jutottak el az iparig. Végül is mi magyarázza, hogy az *európai izzólámpaipar 1880–1912 között minden koncentrált erőfeszítése ellenére sem tudott egy áttörést és tartós fölényt kivívni, és a tízes évek második felétől kezdve az amerikai ipar vette át a vezető szerepet.*<sup>20</sup>

Érdemes ezeket az összefüggéseket közelebbről megvizsgálni (lásd a gáz-

<sup>14</sup> „Mi történnék — írta Jedlik Ányos —, ha netán jelentékeny villanyfolyam mielőtt más célra használtatnék, a delejek körül helyezett tekercsen végig vezetettének? Ha ez a delejek eredőjét öregbítené, akkor a villanyfolyam is erősítettének, mi által a delejek ismét erősebbekké tétetnének, ezek pedig ismét erősebb villanyfolyamot adnának és így tovább bizonyos határig.” Horváth Árpád: Jedlik Ányos élete és alkotásai; „Fizikai Szemle”, 1957. október, 140.

<sup>15</sup> Uo.

<sup>16</sup> A. A. Bright, i. m. 28., W. Siemens: „Mein Leben”, Lipcse 1942, 305–306.

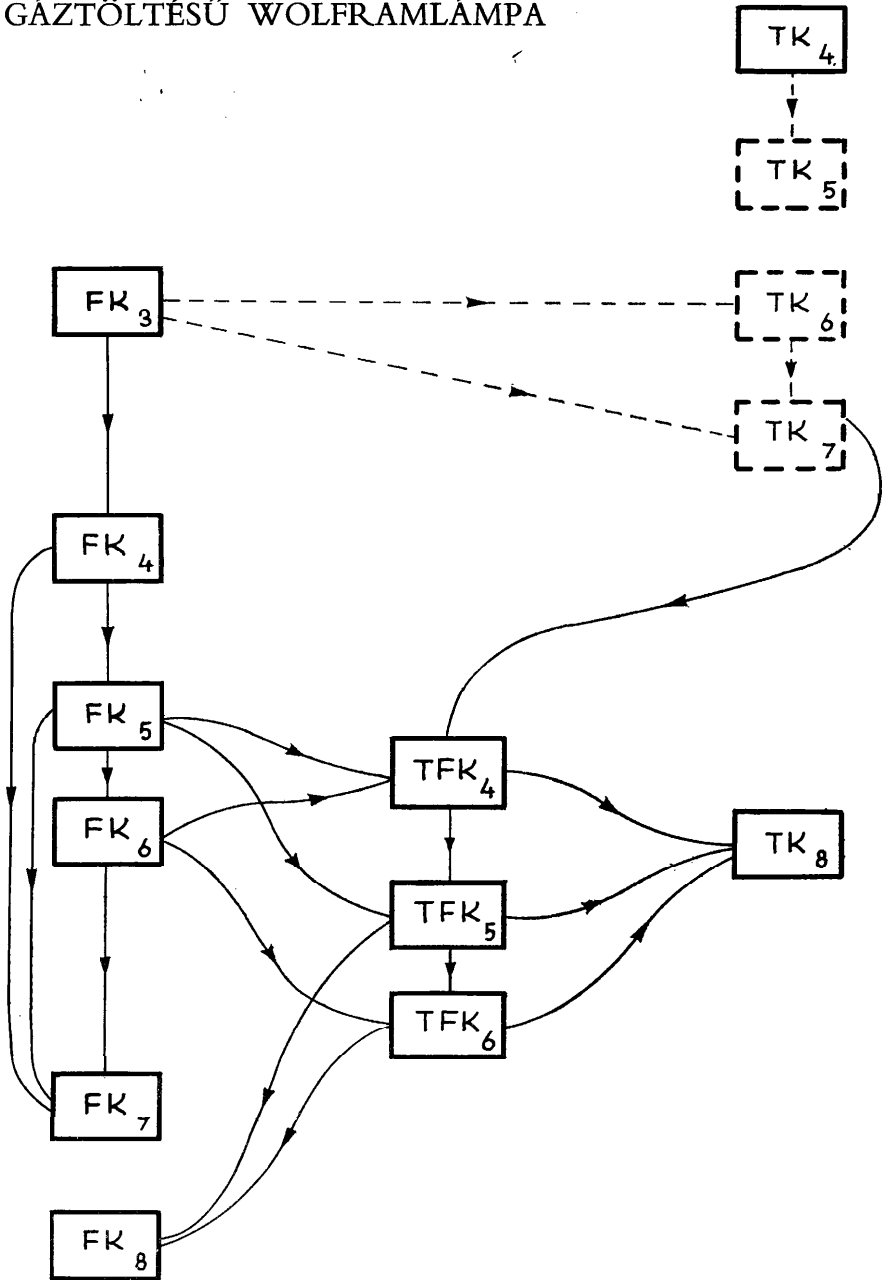
<sup>17</sup> Eötvös Loránd: „Jedlik Ányos emlékezete”, Emlékbeszéd az MTA közgyűlésén, 1897. május 9-én; „Akadémiai Értesítő”, 6. k. 6, Budapest 1897, 13.

<sup>18</sup> Felfedezte az elektromos indukciót. Ezt gyakorlatban is alkalmazta és elektromosságot hozott létre mágnesség révén. Azonkívül felfedezte a mindkét irányú áramátalakítás elvét. 1829-ben megszerkesztette az első elektromotort. Szerkesztett ezenkívül még egy távirókészüléket is kb. 1500 m-es vezetékkel. R. J. Forbes, i. m. 285.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> A wolfram izzószálát ugyan Európában — Magyarországon — találták fel, azonban a tömeggyártásra alkalmas technológia kidolgozása és ennek alkalmazása már az Egyesült Államokban történt.

# A GÁZTÖLTÉSŰ WOLFRAMLÁMPA



----- A KÖZVETLEN ÚT ZSÁKUTCÁJA  
 ————— A KÖZVETETT ÚT EREDMÉNYESSÉGE

FK = FELDERÍTŐ KUTATÁS  
 TFK = TÁRSADALMI FELHASZNÁLÁS-  
 NAK UTATNYITÓ KUTATÁS  
 TK = TECHNOLÓCIAI KUTATÁS

2. ábra

töltésű wolframlámpa modelljét). Ami az *amerikai ipart* illeti, arra ebben a periódusban a szénszál adott tulajdonságainak további javítása volt jellemző. Ez a szűk *technológiai kiindulópont* eleve korlátok közé szorította az elérhető eredményeket. Nem vették észre, hogy bár Edison ugyancsak technológiai kiindulóponttal indult, de alapvető különbséget jelentett, hogy Edison az előtte már megalkotott felderítő és a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatási eredmények talaján kezdett hozzá munkásságához. Munkája átütő erejét éppen az előző tudományos eredmények sikeres, nagyüzemi alkalmazásra való előkészítése jelentette (TK<sub>4</sub>). Tehát a módszer — a technológiai kiindulópont — sikerét, a siker szükséges előfeltételét éppen az új tudományos eredmények jelentették. Edison után is először azokra az új tudományos eredményekre volt szükség, amelyeknek talaján a technológiai kiindulópont ismét kiemelkedőt alkothatott. Ezek hiányában az amerikai kutatóknak egyelőre meg kellett elégedniük a lépésben való haladással (TK<sub>5</sub>).

Ami az *európai ipart* illeti, itt a fejlődés két vonalon indult el. A század utolsó harmadában került sor a hőmérsékleti sugárzás általános törvényeinek kidolgozására (FK<sub>3</sub>).<sup>21</sup> Ezen a nyomon elindulva az európai izzólámpaipar megkezdte az Edison-féle lámpaszerkesztéshez tapadó köldökzsinór elvágását. Felismerték, hogy a szénszál nem lehet kizárólagos formája az izzótestnek. Megindultak a kutatások más magasabb olvadáspontú anyagok után. A választás a fémekre esett, és a századforduló táján egymás után került sor az ozmium, a tantál stb. lámpák készítésére (TK<sub>6</sub>).<sup>22</sup> Az egyik legjobb lámpa viszont nem fém izzótesttel működött: ez *W. Nernst* lámpája volt.

*W. Nernst* a göttingai egyetem elektrokémiai tanszékének volt a professzora, akit utóbb a fizikai kémia területén végzett kutató munkájáért Nobel-díjjal tüntettek ki. *W. Nernst* az alapvető sugárzási törvényeket *közvetlenül* alkalmazta lámpájában (TK<sub>6</sub>). A Nernst-izzó fémoxidok (pl. Mg, Ca) és föld-fémek keverékéből álló kis hengeres test volt. A Nernst-izzó 2350°C hőmérsékleten működött. Olyan szelektív sugárzó test volt, melynek hatásfoka kb. 50%-kal szárnyalta túl a közönséges szénszálal izzólómpa hatásfokát. Ez a nagy hatásfok-különbség adja a magyarázatát a Nernst-izzó elterjedésének Európában és az USA-ban egyaránt 1912-ig.<sup>23</sup> Mindazonáltal a Nernst-izzó túl költséges volt kereskedelmi használatra, ezért fölénye is csak időleges lehetett.<sup>24</sup>

Amennyire egészséges és korszakot nyitó volt a felismerés, hogy az izzótest anyaga szén helyett fém lehet, annyira kezdetleges volt még ezen a fokon a technológiai kivitelezés.

A lámpaszerkesztés továbblépett ezen az úton, és felismerte — éppen az előző kísérletek tapasztalatai alapján — a *wolfram* egyedi jelentőségét.<sup>25</sup> A sugárzó testnek wolframféméből való készítése új fejezetet nyitott az izzólámpa fejlődésében. A tudomány már több mint száz éve ismerte a wolfram-

<sup>21</sup> Fekete sugárzás G. Kirchhoff 1860; J. Stefan—L. Boltzmann törvény 1879—1884; W. Wien megoszlási törvény 1893 és M. Planck sugárzási törvény 1900.

<sup>22</sup> Auer v. Welsbach platinával majd tóriummal kísérletezett, végül ozmiumlámpát készített 1898; továbbá tantálból is készítettek lámpát 1905. A. A. Bright, i. m. 174—176., és 127.

<sup>23</sup> A. A. Bright, i. m. 171—173.

<sup>24</sup> De a tudományos kutatásoknál a Nernst-izzót azóta is használják az infravörös tartományban.

<sup>25</sup> A wolframnak alacsonyabb az olvadáspontja, magasabb a gőznyomása és lassúbb a párolgása.

fémet, de először csak a századforduló táján került rá sor, hogy ezen a területen alkalmazzák. Juszt Sándor és Hanaman Ferenc technológiai módszerekkel alkották meg az első wolframszálas izzólámpát (TK<sub>7</sub>). Ez a technológiai fejlesztés eredményezte azt, hogy az 1910-es évekig a Juszt- és Hanaman-, illetve a lényegében hasonló Kuzel-féle lámpák voltak a legjobbak a világpiacon.

*Mégis mi a magyarázata annak, hogy az európai izzólámpaipar — bár új anyagok alkalmazása tekintetében kb. 1900—1912 között fölénybe került az amerikai izzólámpaiparral, de — 1912 után mégis döntően lemaradt vele szemben? Ennek a gazdaságtörténeti jelenségnek a magyarázatát hiába is keressük a felszínen, a közvetlenség szférájában.*

W. Nernst semmivel sem volt kisebb tudós, mint I. Langmuir, és mégis a Nernst-izzó — mint kereskedelmi termék — csak nagyon rövid ideig tartó sikert tudott biztosítani. A magyarázat *nem* található ez esetben a személyi feltételek különbségében, bár az sohasem kapcsolható teljesen ki, továbbá nem kereshető a gazdasági-technikai háttér különbségében sem. Az összefüggések megvilágításához mélyebbre kell ásnunk. *A magyarázat a gondolkodás sajtószzerű útjában található.*

Európában — mint láttuk — két vonalról kísérelték meg az elszakadást az őstől: az Edison-féle szénszálas vákuumlámpától. Egyfelől a hőmérsékleti sugárzás új elméleti eredményeinek felhasználásával: *a felderítő kutatás felőli megközelítéssel közvetlen átlépéssel keresték az ipari megvalósítás lehetőségét* (FK<sub>3</sub> → TK<sub>8</sub>);<sup>26</sup> másrészt empirikus tapasztalatok alapján *a technológiai kutatás módszerével, ugyancsak közvetlen átlépéssel* (FK<sub>3</sub> → TK<sub>7</sub>)<sup>27</sup> keresték az ipari megvalósítás lehetőségét. A két vonal abban megegyezett, hogy *mindkettőnél hiányzott még a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás közbülső igen lényeges láncszeme. Ez a hiányosság adja legfőbb magyarázatát e korszak technológiai jellegű kutatásai aránylag csekély eredményének.* A viszonylag csekély eredmény tette azután lehetővé, hogy az új vonalon elinduló amerikai izzólámpaipar a tízes évek második felétől a világfejlődés élére kerüljön (TK<sub>7</sub> → TFK<sub>4</sub>).

## II

*„Langmuir szilárd meggyőződése volt, hogy az ipar kötelességének kell, hogy érezze az alapvető tudományos kutatások támogatását, teljesen függetlenül attól, mutatkozik-e valamilyen nyereség vagy sem, — azért az adósságáért, amellyel minden ipar a tudománynak tartozik pusztá léte miatt.”<sup>28</sup>*

Az előbbieken tárgyalt kudarcok tanulságait alaposan feldolgozták az amerikai General Electric Co.-nál (GE), ahol igen előnyös volt a helyzet további tudományos eredmények eléréséhez ezen a területen. A GE Kutató

<sup>26</sup> A Nernst-izzó.

<sup>27</sup> Lásd a Juszt-Hanaman-féle első wolframszálas lámpát.

<sup>28</sup> A. Rosenfeld: „The Quintessence of Langmuir: A Biography”, Oxford—London—New York—Párizs 1962, 84. (Az én fordításom és kiemelésem — B. T.)

Laboratóriumát 1894-ben alapították. Ez volt az első olyan kutatólaboratórium a világon, amely szervezetileg egy termelővállalathoz tartozott.<sup>29</sup> Az izzólámpa kutatórészleget kb. a századforduló táján alapították. Ezekkel az ipari kutatóbázisokkal az amerikai GE kb. tíz-húsz esztendővel előzte meg európai versenytársait.

I. Langmuir W. Nernst legjobb tanítványa volt. Az amerikai izzólámpa-iparnak a Nernst-izzó a századforduló táján nagy konkurenciát, veszélyes ellenfelet jelentett — ha a lámpa költséges volta miatt nem is tartósan.<sup>30</sup> Ezért nem tekinthetjük véletlennek, hogy I. Langmuirt — aki ebben a problémakörben alkotóképességét már doktori értekezésében<sup>31</sup> megmutatta — röviddel az USA-ba való visszatérése után, 1909-ben meghívták a GE Kutató Laboratóriumába.

Langmuir életműve számos kiemelkedő eredményével a megfelelő áttételeken keresztül termékenyítőleg hatott sok iparágra. Széles és sokoldalú kutatótevékenységéből csak azokra kívánunk hivatkozni, melyek jelentékeny mértékben befolyásolták az izzólámpaipar további fejlődését az 1909–1912-es időszakban.

Langmuir e tárgybeli kutatásaival két okból is foglalkozunk. Egyrészt I. Langmuir izzólámpa-kutatásai fordulatot jelentenek a tudomány és az ipar addig is fennállt kapcsolatában. Ez a kapcsolat most intimebbé, szervezetté válik. *I. Langmuir tevékenysége az elsőik egyike, amellyel a tudományos kutatás közvetlenül beépül az ipari szervezetbe. Másrészt ennek az ipar szervezetébe beépülő és az ipar céljaival koordinált tudományos kutatómunkának nyomon követésével betekintést nyerhetünk abba a bonyolult folyamatba, amelyen keresztül a tudományos kutatás megközelíti, majd megoldja azokat a feladatokat, amellyel az ipar továbbfejlődését szolgálja.* Kutatótevékenysége a vizsgált hároméves időszakban olyan alapvető felfedezésekig vezetett, mint a Langmuir-féle körfolyamat és a nitrogén töltésű izzólámpa.

Ez felveti azt a kérdést, hogy mennyiben helytálló a nemzetközi szakirodalom beállítása, amely Langmuirnek izzólámpákkal kapcsolatos kutatásait is „pure science”, „fundamental science”-hez tartozó, tehát alapkutatásnak tekinti? Utalhatunk pl. P. L. Kapiczának a tudományszervezők egyik nemzetközi fórumán tett alábbi megállapítására: „Beszélünk a tudomány kétféle osztásáról: fundamentális és alkalmazott tudományról, de ez a felosztás önkényes, és nehéz tudni, hol végződik a fundamentális és hol kezdődik az alkalmazott tudomány. Ez a felosztás inkább adminisztrációs szükségleteken alapszik, mint az anyag természetén. Langmuir pl. ipari területen működött, de fundamentális felfedezéseket tett, mialatt megoldotta az izzólámpa-fejlesztés technikai problémáit.”<sup>32</sup>

<sup>29</sup> B. J. Stern: Freedom of Research in American Science; „Science and Society”, 18, 1954/2, Spring. 98.

<sup>30</sup> Ugyanebben az időben kidolgozták a General Electricnél a húzott wolframdrót tömeggyártásra alkalmas technológiáját.

<sup>31</sup> Langmuir doktori fokozatát W. Nernst alatt nyerte el. Doktori disszertációjának tézisei különböző gázok disszociációs jelenségeivel foglalkoztak alacsony nyomáson hevített izzó platinaszál szomszédságában, vagy a Nernst-izzóban. P. Bridgman: „Some of the Physical Aspects of the Work of Langmuir”, E. Rideal—P. W. Bridgman—A. Rosenfeld: „Langmuir the Man and the Scientist”, Oxford—London—New York—Párizs 1962, 419., 434.

<sup>32</sup> P. L. Kapitza: The Future of Science. Bulletin of the Atomic Scientists; „The Magazine of Science and Public Affairs”, April 1962, 3.

Konkrétan Langmuir *nem* az izzólámpa-fejlesztés technikai problémáit, hanem alapvető tudományos problémákat oldott meg. Az ipari területen való működés *nem* zárja ki felderítő kutatás végzésének lehetőségét. Erre éppen Langmuir tevékenysége az egyik szép példa; végül a különbség, a perdöntő különbség *nem* a fundamentális és az alkalmazott tudomány között húzódik, mert a tudomány egységes egész, hanem sokkal inkább a kutatás és a kutatás eredményeinek alkalmazása között található. P. L. Kapicza fenti megállapításai sajnos sematikusak, elnagyoltak, és nem a konkrét helyzet elemzésére támaszkodnak.<sup>33</sup>

Nézzük I. Langmuir kutatásait közelebbről. Kutatásai során az első kérdés volt, hogyan befolyásolja a vákuum jósága a lámpa minőségét? Ez egy központi jellegű kérdés volt, hiszen a lámpaszakemberek nagy része a még finomabb vákuum előállításán dolgozott, mert bizonyosra vették, hogy így érik el a lámpa hatékonyságának javítását. Miután finomabb vákuumot akkor még nehéz volt előállítani, Langmuir megfordította a kérdést, szándékosan rontotta a vákuumot, hogy így megfigyelhesse a káros hatásokat. A legkülönbözőbb gázokat vezette a ballonba és kidolgozta az izzó wolframszál térségében a hőveszteségek elméletét. Miután feltárta a disszociáció döntő szerepét a szál hőveszteségében, figyelme olyan gázok felé fordult, amelyek feltehetően nem disszociálnak (higanygőz, nitrogén). A kísérletek feltárták, hogy a wolframszálakat működésben lehetett tartani az olvadáspontokhoz közeli hőmérsékleten sokkal hosszabb ideig, mint ahogy azokat vákuumtérben lehetett volna működtetni azonos hőmérséklet mellett. Tehát a nitrogénnel töltött wolframszálaz izzólámpa sokkal magasabb hőfokra volt hevíthető, mint a wolframszálaz vákuumlámpa és sokkal hosszabb időtartamon át. Így Langmuir demonstrálta, hogy éppen nem a vákuum, vagy akár a finomabb vákuum, hanem ellenkezőleg, a *gáztöltés* révén lehet majd a lámpát javítani (TFK<sub>4</sub>).<sup>34</sup>

Langmuir e tudományos munkája révén szakadt el egyszer s mindenkorra az a köldökszínór, amely a századforduló kutatógárdáját még az őssel: az

<sup>33</sup> „A fő hangsúlyozandó szempont — és ha ezt kellően megértjük, a többi már nehézség nélkül következik —, hogy a *pontosság történeti területen ugyanolyan alapvető követelmény, mint tudományos területen és hogy mindkét területen ugyanaz a jelentősége*. Képzett történészek furcsának tarthatják, hogy azzal fáradozok, hogy azt magyarázzam, ami számukra nyilvánvaló, de szükséges így cselekedni, hogy véget vessünk a tudósok velünk szembeni előítéletének és képessé tegyük őket arra, hogy jöjjenek és félúton találkozzanak a tudománytörténészekkel ahelyett, hogy elgáncsolják munkánkat. . . Az igazság keresésében sohasem lehetünk elég meggondoltak és alázatosak. A jó tudós ezt kiválóan megérti saját szakterületén, de hajlik arra, hogy az alázatosságot és a megfontoltságot a szelek szárnyára vesse, amint történelmi témákra tér át. Nos, ez tűrhetetlen és védhetetlen. A tudós nem köteles történeti munkát végezni, de ha ezt teszi, akkor köteles hű maradni az általa elfogadott pontosság és tisztesség normájához, mert különben bőven meg lesz bírálva. Gondatlan történeti munka ugyanúgy megvetésre érdemes, mint a gondatlan kísérleti munka és hibák a jól ismert történeti módszerek elhanyagolása következtében ugyanúgy szégyenteljesek, mint hibák a jól ismert kísérleti módszerek elhanyagolása következtében.” NB. G. Sarton eredetileg nem is történész volt, hanem matematikus! G. Sarton: „The Study of the History of Science”. „The Study of the History of Mathematics and the Study of the History of Science”. (A két munka egy kötetben.) Dover Publications, Inc. New York 1957, 10–11., 18. (Az én fordításom — *B. T.*)

<sup>34</sup> I. Langmuir: „Unforeseeable Results of Research”. I. Langmuir: „The History of the Gas Filled Lamp”. A. Rosenfeld—E. Rideal—P. W. Bridgman, i. m. 343–345., 258–260.

Edison-féle izzólámpával összekapcsolta. A kérdés az, vajon a vákuummal való szakítás Langmuir egyedi nagy tette volt, vagy pedig szerves folyománya, továbbfejlesztése az addigi eredményeknek? A kérdésnek nem annyira Langmuir személye szempontjából van jelentősége, mint inkább a *gondolkodás törvényszerű útja szempontjából*.

Langmuir számos helyen emlékezik meg azokról a tudósokról, akikre kutatásai során támaszkodott, így különösen J. J. Thomsonról. Azt írja, hogy „az irodalomban pl. J. J. Thomson munkájában . . . számos megállapítást találunk, hogy a fémek vákuumban szinte vég nélkül adnak le gázokat és lehetetlen a fémeket izzítás közben a gázoktól megszabadítani” (FK<sub>5</sub>).<sup>35</sup> J. J. Thomson e kísérleteinél — összevetve Langmuiréval — elsősorban feltűnik a probléma *megközelítési módszerében látható különbség*. J. J. Thomson a jelenséget fémhengerben, illetve üvegedényben vizsgálta (FK<sub>5</sub>).<sup>36</sup> Ez megfelel annak a megközelítési célnak, amely első nekifutásként a problémát *önmagában* kívánta megismerni. Langmuir jelentős lépéssel továbbment. Már kereste a megoldást, hogy az új jelenség ismeretében miként lehet annak káros hatását megszüntetni, ezért a jelenséget reprodukálta az izzólámpában. Azonban Langmuir a jelenséget nemcsak egyszerűen reprodukálta, hanem az arról szóló ismereteinket megnövelte. Továbbhaladva J. J. Thomson útmutatásán, hogy gáz szabadul fel az üvegedény és a fémhenger falából (FK<sub>5</sub>),<sup>37</sup> Langmuir módszeres tudományos munkával aránylag rövid idő alatt felismerte, hogy ez a gáz: vízgőz, amely a wolframmal kémiai reakcióra lép és hidrogént hoz létre,<sup>38</sup> miközben a wolframszál párologását és ezen keresztül korai pusztulását idézi elő (TFK<sub>5</sub>).

Langmuir további kutatásaiban központi helyet foglal el a *hidrogén* szerepének tisztázása a lámpa belső terében. Ezzel kapcsolatban meg kell említenünk, hogy a hidrogéngáz speciális viselkedésére már H. A. Wilson is felfigyelt. „Azt találta, hogy egy izzó platinaszálból ritkított levegőbe leadott elektromosság legnagyobb része, a platina (előállításánál) abszorbeált hidrogénnek tulajdonítható” (FK<sub>6</sub>).<sup>39</sup> Ezen túlmenően H. A. Wilson megállapította, hogy „a hidrogén igen csekély nyomainak jelenléte egy izzó platinaszálból eredő elektromos töltésvesztéséget rendkívüli módon megemeli” (FK<sub>6</sub>).<sup>40</sup>

Hasonló módon, mint előzőleg, itt sincs szó a felderítő kutatási eredmény egyszerű átvételéről, hanem arról, hogy miként lehet a Wilson-féle felismerést felhasználni most már nem önmagában, hanem az alkalmazás összefüggésében. Jelentős e kutatás sajátosságában, hogy *ennek az alkalmazásnak, közelebbről az alkalmazás lehetőségei kutatásának semmilyen kapcsolata sincs még az adott nagyüzemi alkalmazással*. Ugyanakkor Langmuir nem határolt el — helyesen és szükségesen — az *alkalmazás általános problematikájának* vizsgálatától. Ezért kutatta a szálhőmérséklet és a hidrogéngáz viselkedésének összefüggését és ezek a kutatások vezettek ahhoz a felismeréshez, amellyel

<sup>35</sup> I. m. 254.

<sup>36</sup> J. J. Thomson: „Elektrizitäts Durchgang in Gasen”, Lipcse 1905, 158—159.

<sup>37</sup> I. m., uo.

<sup>38</sup> I. Langmuir: „Atomic Hydrogen as an Aid to Industrial Research. Fundamental Research and its Human Value”. Id. E. Rideal—P. W. Bridgman—A. Rosenfeld, i. m. 257., 259., 319.

<sup>39</sup> H. A. Wilson, Proc. Roy. Soc. 72., 272—276. (1903). Id. J. J. Thomson, i. m. 166.

<sup>40</sup> J. J. Thomson, i. m. 159.

a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatásai e ponton továbbfejlesztették a wilsoni eredményeket, hogy a hidrogéngáz-tér nemcsak elektromos töltésvesztés okoz, hanem a szálhőmérsékletet is rendkívüli módon csökkentő (TFK<sub>6</sub>).<sup>41</sup>

Ezek a kutatások vezettek az *atomos hidrogén* felfedezéséhez (FK<sub>7</sub>). Vajon miért tételezte fel Langmuir, hogy azon a ponton, ahol a hidrogéngáz annyira radikálisan eltérő módon kezd viselkedni,<sup>42</sup> ott a hidrogénmolekulák atomjaira estek szét? Mire alapította Langmuir ezt a feltételezését?

A disszociációval és különösen annak hő hatására bekövetkező jelenségével előzőleg W. Gibbs, L. Boltzmann és J. J. Thomson foglalkozott (FK<sub>4</sub>). Igaz, hogy J. J. Thomson az ionos disszociáció érdekelt, tehát mikor a disszociáció termékei elektromos töltéssel rendelkeznek, mert őt a jelenség *önmagában*, még minden további megszorítás nélkül érdekelt, míg *Langmuir társadalmi felhasználásának utatnyitó kutatása* a disszociációval már a hővesztés szempontjából foglalkozott, hogy vajon mi nyeli el a hőt olyan nagy mértékben az izzólámpában. Ezért kutatta és találta is meg a disszociáció termékeit neutrális atomok vagy molekulatöredékek formájában. *Langmuir azért fedezte fel az atomos hidrogént (FK<sub>7</sub>), mert L. Boltzmann, J. J. Thomson és különösen W. Gibbs előzőleg, anélkül hogy az atomos hidrogént demonstrálni tudták volna, pontosan leírták, sőt metematikai formulában is kifejezték a hő hatására bekövetkező disszociáció jelenségét (FK<sub>4</sub>).* E kutatások eredményeinek felhasználásával tudta Langmuir kimutatni, hogy a vákuumlámpák korai feketedését az atomos hidrogén keletkezése és a Langmuir-féle körfolyamat útján a lámpában visszamaradt vízgőz okozza (TFK<sub>5</sub>). Ezzel utat nyitott ezen hiba kiküszöbölésére.

További, újabb kutatási területe volt az izzószál hővesztéseinek vizsgálata. Ez vezetett az ún. Langmuir-féle film felismeréséhez. Ezzel a problémakörrel kapcsolatos kutatások már az általunk vizsgált periódus (1909–1912) utolsó szakaszán helyezkednek el. Ezért nem véletlen, hogy *ezek a kutatások már átmenetet képeznek a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatástól a felderítő kutatásra.* Kiindulópontja itt is az volt, mitől függnek a hővesztések az izzólámpában, de kutatási területe és vizsgálati módszere fokozatosan szélesedett. *A Langmuir-féle filmnek (utóbb) elnevezett jelenség már általános törvényszerűség megnyilvánulása magas hőmérsékleten levő testek körüli térségben (FK<sub>8</sub>).* Eszerint a sugárzó test konkrétan „az izzószál közvetlen közelében levő gázréteg nem vesz részt a konvekciós áramlásban, hanem a lámpa fonálát egy aránylag elég nagy átmérőjű, nyugalomban levő gázréteg veszi körül. A hőleadás nem magának a fonálnak a felületén történik, hanem e szinte nyugalomban levő rétegnek a külső felületén, vagyis adott hőfok, valamint gázösszetétel esetén nem a huzal valóságos felületével, hanem ennek a rétegnek külső felületével arányosak.”<sup>43</sup> Ebből a tudományos eredményből ké-

<sup>41</sup> I. Langmuir: „Atomic Hydrogen”, i. m. 254–259., A. Rosenfeld: „The Quintessence of I. Langmuir: A Biography”, i. m. 81., I. Langmuir: „Fundamental Research”, i. k. 319.

<sup>42</sup> Amikor ui. Langmuir hidrogént vezetett be a ballonba, egyedi, a normálistól teljesen eltérő jelenséget tapasztalt. Nevezetesen, amikor az izzó wolframszál hőmérséklete elérte a kb. 3600°C-t, a gáz ugrásszerűen kezdte elnyelni a hőt, amíg ötszörösét nem fogyasztotta el a normálisnak.

<sup>43</sup> Szigeti György: A kutatás szerepe egy iparág fejlődésében; „Fizikai Szemle”, Budapest, II. évf. 3, 72.

zenfekvő volt Langmuirnak az a gyakorlati következtetése, hogy olyan tömött spirált kell készíteni, amely még ezen a rétegen *belül* helyezhető el, mert ez esetben a konvekciós hőveszteségeket csökkenteni lehet.

Langmuir kutatási tevékenysége igen nagy jelentőségű volt. Megteremtette a felderítő kutatási eredmények hasznosítása *lehetőségének* feltételeit. Hiába tudták pl., hogy növelni kell a szálhőmérsékletet, ha azt nem lehetett megvalósítani. A Langmuir-féle film ismeretében ezen a téren a fejlődés most megindulhatott. Másfelől a gáztöltés gondolata Langmuir kitartó tudományos munkájának az eredménye volt, mellyel a vízgőz megújuló káros szerepét tisztázta. A gáztöltés további távlatokat nyitott az izzólámpagyártás fejlődésében (TK<sub>8</sub>).<sup>44</sup>

Azzal, hogy megkíséreltük Langmuir kutatásait beágyazni a természettudomány nagy folyamába és azokat nem külön, önmagukban szemléltük, azzal célunk nem Langmuir tevékenysége jelentőségének csökkentése volt. Ellenkezőleg, célunk az, hogy bebizonyítsuk *a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatásnak a felderítő kutatással egyenértékű tudományos rangját*. Másrészt arra törekedtünk, hogy bemutassuk a felderítő és a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás egymásból való kifejlődését és érzékeltessük a kettő kölcsönös feltételezettségét. Ez a viszony nem egyértelmű, bár *az alap- és uralkodó tendencia az általánosról irányul az alkalmazás (filozófiailag a különös) felé, mégis sok esetben a társadalmi felhasználásnak utatnyító kutatás hat vissza és termékenyíti meg, indítja el új ösvényen a felderítő kutatást*. Ez történt Langmuir esetében is, mikor a gáztöltésű izzólámpa kutatások vezették őt a felületi kémia területén elért felderítő kutatásaihoz, konkrétan elsőnek a róla elnevezett Langmuir-féle film felfedezéséhez.

A hővezetés és az atomos disszociáció tudományos eredményei tehát csak azért tudták megtermékenyíteni a tudományt az atomos hidrogén demonstrálásával és az ipart a gáztöltésű izzólámpával, mert Langmuir célirányosan folytatta J. J. Thomson, H. A. Wilson, W. Gibbs és mások kutatásait. *Mint tudományos eszmekincs a kettő csak együtt, összehatásában egész.*

### III

Logikai kísérletem befejező részében Bródy Imre kutatásaival foglalkozom: a kripton-töltésű izzólámpa felfedezésével. Bródy Imre a két világháború közötti időszak egyik nagy magyar fizikusa volt (1890–1945). Eötvös Loránd tanítványa volt, majd a göttingai egyetemen Max Born mellett dolgozott. Átmenetileg a „Zeitschrift für Physik” szerkesztését is végezte, s így közvetlen kapcsolatba került a fizika fejlődésének legfrissebb eseményeivel. Mikor 1923-ban hazahívták, belépett az Egyesült Izzólámpa és Villamossági Rt Pfeifer Ignác egyetemi tanár vezetése alatt álló kutatólaboratóriumába. A kriptonlámpa felfedezését is hasonló módszerrel kívánom bemutatni, ha — bőséges források hiányában — nem is olyan szélesen, mint Langmuir tevékenységét. Tehát e felfedezést sem fogom önmagában ábrázolni, hanem

<sup>44</sup> A nitrogéntöltésű izzólámpa nagy fejlődést jelentett a vákuumlámpához képest. Langmuir eredményeire támaszkodva az amerikai technológia ezt ki is használta. Megkétészereztek az 1000 órás élettartamot és a hatásfoknövekedés is hasonló ütemű volt: 10-ről 20 Lm/W-ra. A. A. Bright, i. m. 331.

beágyazva a természettudomány nagy folyamába, hogy így az egymásba kapcsolódó kutatási láncok érzékelhetőek legyenek.

A II. fejezetben elmondottak egyértelműen magyarázzák az amerikai izzólámpaipar kiugrását és előretörését a tízes években. De felvetődhet a kérdés, hogy a húszas években miért lassult meg ez a fejlődés, miért nem folytatódott a Wien—Langmuir irányzat, miért tudunk megint csak technológiai fejlesztésről?<sup>45</sup>

A húszas években hasonló helyzet alakult ki, mint Langmuir felléptét megelőző két évtizedben. Ahogy akkor az Edison nevéhez kapcsolódó szintézisen, úgy most már Langmuir gáztöltéssel kapcsolatos eredményein is *túlhaladt a fejlődés*. (Lásd a kriptonlámpa modelljét a 753. oldalon.)

A fejlődés direkt és indirekt nyomvonalon haladt tovább. Egyfelől a gondolkodás a közvetlenség szférájában az *adott* technológiai folyamat fejlesztését szolgálta. Így pl. 1918-ban empirikus megfontolás alapján a nitrogén töltőgázt argonnal cserélték fel, és több kisebb-nagyobb jelentőségű fejlesztést hajtottak végre (TK<sub>9</sub>).<sup>46</sup> Figyelemreméltó, hogy ez a közvetlen út kínálkozik a legkézenfekvőbb megközelítésnek — akár Langmuir felléptekor a vákuum tisztítása —, ugyanakkor ez a „legkézenfekvőbb” megoldás csak erősen *moderált hatásfokú fejlesztést eredményez*.

Másfelől a gondolkodás indirekt módon — látszólag kerülőúton — közelítette meg ezt a problémát is. Tekintsük át ennek az indirekt útnak röviden az előzményeit. Kb. száz éve történt, hogy két kutató egymástól függetlenül felfedezte a termodiffúzió jelenségét (FK<sub>9</sub>).<sup>47</sup> Munkájuk eredménye azért fogja majd — többek között — az izzólámpagyártást is egy bizonyos fejlődési ponton megtermékenyíteni, mert felderítő kutatási felismerésük hozzájárulást jelentett a hőenergia által indukált különféle mozgások megismeréséhez. A Ludwig—Soret effektus a maga empiriájával még alkalmatlan volt új ipari folyamatok megtermékenyítéséhez. Előbb az empiriát fel kellett oldani és az összefüggéseket egzakt matematikai formában kifejezni. Ez két ütemben történt. Az első ütem a kinetikus gázelmélet Maxwell, Kelvin és Boltzmann által fémjelzett tevékenységéhez fűződik (FK<sub>10</sub>). De még nem sikerült semmilyen bizonyítékát adni a különálló molekulák és atomok *létezésének*, és olyan megfigyelést sem eszközöltek, amely valójában demonstrálta volna a molekulák folyamatos hőmozgását.<sup>48</sup> Olyan helyzet állt elő a tudomány fejlődésében — aminő sokszor bekövetkezik —, hogy a gondolat mozgásában fellelhető belső szükségyszerű összefüggés lendítette át a tudományos kutatást ama ellentmondásán, amely a gondolat mint megsejtett valóság (ti. a molekulák létezése) és az addig megismert világ korlátja (ti. a molekulák nemismerete) között fennállott. J. Perrin francia fizikusnak 1908-ban sikerült kvantitatív módon is kimutatnia folyadékban a molekulák folyamatos hőmozgását (FK<sub>11</sub>).<sup>49</sup> Ezzel *megteremtődtek a feltételei a nem egyenletes hőmérsékletű gázmolekulák viselkedését egzakt módon leíró elmélet kialakulásának*.

<sup>45</sup> A. A. Bright, i. m. 325.

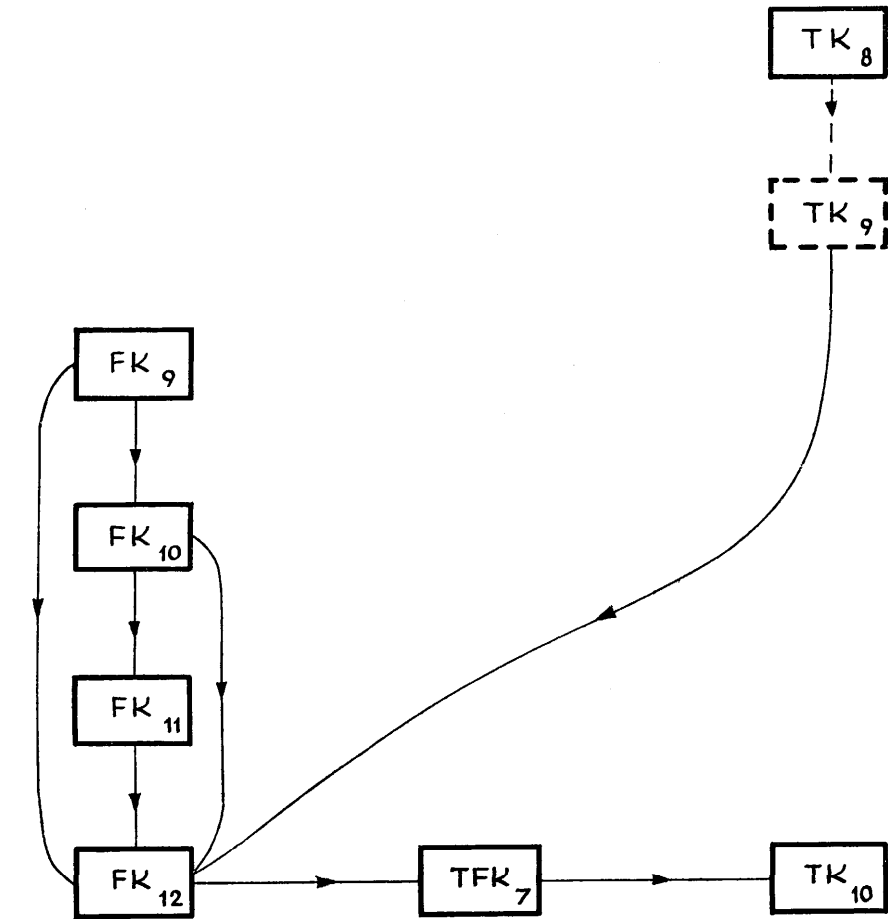
<sup>46</sup> Pl. a leforrasztási hegy nélküli lámpák, a lámpafejelő kitt anyagának kifejlesztése, a ballonok belső homályosítása a káprázás csökkentése érdekében stb.

<sup>47</sup> C. Ludwig (1856) és Ch. Soret (1879). Id. W. Jost: „Diffusion in solids, liquids, gases”, New York 1952, 521.

<sup>48</sup> L. B. Loeb: „The Kinetic Theory of Gases”, New York—London 1934, 6.

<sup>49</sup> I. m. 7. V. ö. J. R. Kantor: „The Logic of Modern Science”, Bloomington-Indiana 1953, 179—180.

# A KRIPTONLÁMPA



----- A KÖZVETLEN ÚT ZSÁKUTCÁJA  
 ————— A KÖZVETETT ÚT EREDMÉNYESSÉGE

FK = FELDERÍTŐ KUTATÁS  
 TFK = TÁRSADALMI FELHASZNÁLÁS-  
 NAK UTATNYÍTÓ KUTATÁS  
 TK = TECHNOLÓGIAI KUTATÁS

3. ábra

Ennyiben foglaltuk össze az új elmélet kialakulásának előzményeit. És ennél a pontnál már elgondolkoztató a vonatkozó tények időbeli egybekapcsolódása.

Langmuir után (1912) kézenfekvően adódott a továbbhaladás közvetett, tehát nagyobb eredménnyel kecsegtető útja. Langmuir megalapozta és a technológiai kutatás áttételén keresztül lehetővé tette a gáztöltésű izzólámpa gyártását (TK<sub>9</sub>). Ez az egyik első — ha nem a legelső — iparszerű alkalmazása a gáztöltésnek magas hőmérsékleten. Emellett maga az izzólámpa is, mint egy sajátos végtermék, általános előnyei miatt ekkor már az érdeklődés homlokterében volt. Így minden bizonnyal Langmuir után adódtak izgalmas kérdések, melyek a tudományos világot foglalkoztatták. Pl. tulajdonképpen *milyen* folyamat zajlik le egy izzólámpában? *Miért* jobb a gáztöltés, mint a vákuum? *Mitől* függ az élettartam? *Mi szabja meg*, hogy az argon- vagy a nitrogéntöltés-e a jobb? *Így kerülhetett* napirendre a *gázelegyek mint olyannak* magas hőmérsékleten való további megismerése. És elgondolkoztató tény, hogy a termodiffúzió törvényszerűségeit gázelegyekben röviddel ezután kvantitatíve is kidolgozták. *A megismerés egymásba kapcsolódó mozzanatai bámulatos ütemben lépnek színre.* J. Perrin lökést adott a kinetikai gázelmélet továbbfejlődésének, mikor demonstrálta a molekulák folyamatos hőmozgását (FK<sub>11</sub>) (1908). Langmuir az izzólámpában demonstrálta a hidrogénmolekulák hidrogénatomokká való disszociációját (FK<sub>7</sub>).<sup>50</sup> Továbbá megalkotta a nitrogéntöltésű izzólámpát (TFK<sub>4</sub>).<sup>51</sup> És 1911–1916-ban — tehát gyakorlatilag szinte párhuzamosan — D. Enskog és S. Chapman egymástól függetlenül (!) és mégis szinte egyidejűleg elméletileg kidolgozták a termodiffúzió jelenségének törvényszerűségeit (FK<sub>12</sub>).<sup>52</sup> Végső tételük szerint egy különböző hőmérsékletű gázelegyekben a nehezebb gázmolekulák az alacsonyabb hőmérsékletű területre igyekeznek, amíg a könnyebb molekulák a magasabb hőmérsékletű területen koncentrálnak.<sup>53</sup> Ez az újabb felderítő kutatási eredmény foltehetően megoldást kínált a lámpaszakemberek rejtélyeire is. Mindenesetre tény, hogy amíg a lámpafejlesztés a régi és 1911–1916-tal túlhaladott elméleti alapokon történt, az csak moderált technológiai fejlesztés maradt (TK<sub>9</sub>).

Nagyjából így állt a helyzet, mikor Bródy Imre a kutatásait az Egyesült Izzóban megkezdte. Számunkra ehelyütt elsősorban az a fontos, hogy Bródy kutatásai hogyan kapcsolódnak a fizika nagy folyamába. Az izzólámpa-kutatásait Bródy Imre 1929-ben kezdte meg. Számára is adódott két alternatíva: kutatni és fejleszteni az adottat, vagy teljesen új alapokon elindulni, amikor is a kutató semmit sem fogad el feltétlenül.<sup>54</sup> Kutató metodikájában felis-

<sup>50</sup> The Dissociation of Hydrogen into Atoms; JACS 34. 860. (1912)

<sup>51</sup> Tungsten Lamps of High-efficiency. I. Blackening of Tungsten Lamps and Methods of Preventing it, II. Nitrogen-filled Lamps, Proc. AIEE 32. 1894 (1913.)

<sup>52</sup> D. Enskog: Zur Elektronentheorie der Dispersion und Absorption der Metalle. Ann. Phys. 38. 731–764 (1912). S. Chapman: The Kinetic Theory of a Gas Constituted of Spherically Symmetrical Molecules. Philosophical Trans. Roy. Soc., A 211, 433–483 (1912). S. Chapman: On the Law of Distribution of Molecular Velocities and in the Theory of Viscosity and Thermal Conduction in a Nonuniform Simple Monatomic Gas. Phil. Trans. Roy. Soc. I. m. A 216 279–348 (1916).

<sup>53</sup> S. W. Benson: „The Foundation of Chemical Kinetics”, New York—Toronto—London 1960. 10. Thermal Diffusion 186–187.

<sup>54</sup> Bródy Imre: „A kriptonlámpa”, Előadás a Magyar Elektrotechnikai Egyesület Mérnöki Szakosztályának 1936. december 3-i ülésén, Budapest 1937, 3–9.

merhető a fokozatosság: az adott kutatási, normatív gyakorlattól való fokozatos eltávolodás igénye.

Bródy azt vizsgálta, hogy a nitrogén-argongázzal töltött lámpák hatásfoka *miért jobb*, mint a tiszta nitrogéntöltésű lámpáké. Tudta, hogy az argonak kisebb a hővezetőképessége és ezt a tényt az izzólámpaiparban általában elfogadták a nagyobb gazdaságosság kellő magyarázatául.<sup>55</sup> De Bródy ezt mégsem fogadta el a hatásfokemelkedés *feltétlen* magyarázatául, pusztán munkahipotézisként. Így első hipotézise az volt, hogy az argon kisebb hővezetőképessége okozza a hatásfokemelkedést. De a kísérlet feltárta, hogy a hipotézis téves volt.<sup>56</sup> Bródy második hipotézise feltételezte, hogy a wolframgőz-diffúzió argontartalmú nitrogénben kisebb, mint tiszta nitrogénben. A számítások azonban megmutatták, hogy nem a kisebb diffúzió-sebesség eredményezi a hatásfokemelkedést. Következésképp a második hipotézis is tévesnek bizonyult.<sup>57</sup>

Bródy Imre kutatási metodikája abból a szempontból is tanulságos, hogy szenvedélyes tudásvágy fűti át. Nem elfogadni a készen kapott értékítéleteket — pl. mikor az argon kisebb hővezetőképességét elfogadták a nagyobb gazdaságosság *kellő* magyarázatául —, hanem újra kritikailag átvizsgálni mindent a bura belső terében. Bródy ekkor jöhetett rá, hogy a különböző magyarázatok ellenére tulajdonképpen még senki sem érti, ő maga sem (!), hogy mi is szabja meg konkrétan nitrogén-argon gázelegyben a wolfram-molekulák viselkedését egy magas hőmérsékletű térségben. Ez a felismerés indíthatta el teljesen más úton, tehát mikor a vizsgálandó jelenséget *nem a meglevő* ismeretek talajáról értelmezik, hanem *új*, még ezután megszerzendő szakirodalmi ismeretek tárházából merít a kutató. Bródy ekkor módszeres munkával tanulmányozta át a gázelegyek fizikájának az irodalmát, méghozzá annak nemcsak legkurrensebb részét, hiszen mikor célhoz ért, akkor közel 15—20 évre ásott már vissza. Így jutott el Bródy ahhoz a felismeréséhez, hogy a fizika e tárgykörben, a század második évtizedében már *meghaladta* a századforduló táján meglevő ismereteket. (TK<sub>9</sub> → FK<sub>12</sub>). Nevezetesen, hogy a termodiffúzió új felderítő kutatási eredményei alapján már világos értelmezést nyerhet az argonlámpa fölénye a nitrogénlámpával szemben. A továbbiakban adjuk át a szót Bródynak magának: „A termikus diffúzió érvényesülésére a gáztöltésű izzólámpa úgyszólván tökéletes körülményeket nyújt. A Langmuir-féle filmben kb. egy milliméter távolságon kb. 2100°C hőmérsékletkülönbség áll fenn . . . A kis töménységű nehéz gáz ebben az esetben az izzószálról elpárolgó wolfram, amelynek molekulásúlya lényegesen nagyobb (186), mint az argoné (40), vagy a nitrogéné (28). A termodiffúzió az elpárolgó wolframatomokat a Langmuir-film külső határfelületére viszi, onnan azután a konvektív gázáramlás magával ragadja, s az üvegfalhoz viszi, ahol lecsapódik. Ez a folyamat — éppúgy, mint a közönséges diffúzió — az izzószal anyagának pusztításával a lámpa feketedését és kiegésését okozza. Ennek alapján *már érthető*, hogy miért javítja annyira a lámpát a nitrogénnek argonnal való helyettesítése. A nitrogén molekulásúlya 28, az argoné 40, tehát az argon súly tekintetében közelebb áll a wolframhoz, mint a nitrogén, ezért a termikus diffúzió

<sup>55</sup> Pálos J.—Illényi A.: „Bródy Imre 1890—1955”, Budapest 1957, 204. A címben szereplő elhalálozási dátum sajnos téves. Bródy Imrét 1945-ben Németországban a náci fasiszták meggyilkolták.

<sup>56</sup> Bródy Imre, i. m. 6.

<sup>57</sup> I. m. 6—7.

romboló hatása kisebb argonban, mint nitrogénben. Ez a felismerés, hogy a gáztöltésű izzólámpa élettartamát jelentékeny részben a termikus diffúzió szabja meg, vezetett arra a gondolatra, hogy olyan töltőgázt kell használni, amelynek molekulásúlya lehetőleg nagy. Akkor ugyanis adott szálhőmérséklet mellett a lámpa élettartama növekszik. Ha pedig a szál hosszát és átmérőjét stb. célszerűen választjuk, akkor a szál izzási hőmérsékletét felemelhetjük anélkül, hogy a lámpa élettartamát csökkentenénk.”<sup>58</sup> (TFK<sub>7</sub>) Bródy rögtön a nemesgázokra, kriptonra és xenonra gondolt, azonban ritkaságuk és ezért drágaságuk miatt ennek használatától egyelőre el kellett tekinteniök.

Az első kísérleteket ezért Bródy és Millner Tivadar vegyületgázokkal folytatták. Bár a vegyületgázok molekulásúlya a wolframénál nagyobb, az effektust kimutatni nem sikerült, mert ezen a magas hőmérsékleten a wolframszál anyaga a vegyületgázokkal kémiai reakcióra lépett és a wolframszál tönkrement.

Ekkor tért vissza Bródy a kripton-töltés gondolatára. A történetíró csak röviden regisztrál, pedig ez a pont általában a tudományos megismerés folyamatában az egyik legdöntőbb *fordulat*, mikor a tudós az általa felismert összefüggés ismeretében *kitart* álláspontja mellett és szívós, következetes felvilágosító munkával lassan áttöri a megszokottság, az újtól való idegenkedés ködfalát és megteremti a feltételeket ahhoz, hogy az új felismerést realizálni lehessen.

Így került sor a végleges hipotézisre, amely a 186 atomsúlyú wolframszálhoz 84 atomsúlyú kripton-gázt szemel ki az addigi 40 atomsúlyú argongáz helyett, és ebben látja a hatásfokemelkedés megfelelő magyarázatát.<sup>59</sup> A kísérletek Bródy harmadik hipotézisét teljesen igazolták.<sup>60</sup> Ezzel a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás a lámpa belső terében befejeződött. (TFK<sub>7</sub>) Az eredmények alapján az új eljárást szabadalomra nyújtották be<sup>61</sup>

Bródy Imre nagyságát mutatja az is, hogy tevékenysége nem korlátozódott csupán az elmondottakra. Saját szavaival szólva: „Természetesen nem lehetett jó kriptonlámpát úgy készíteni, hogy az argontöltést egyszerűen kriptonnal helyettesítve minden mást változatlanul hagyunk, hanem a lámpát az új anyagnak megfelelően át is kellett szerkeszteni.”<sup>62</sup> Szinte kiérzik ezekből a szavakból a modern tudós körültekintő gondoskodása, aki segíti az új tudományos eredmény gyakorlati megvalósításáért folyó küzdelem kezdeti, legdöntőbb, legtöbb problémát magában rejtő szakaszát is (TK<sub>10</sub>). Itt nincs tér ennek az útnak az ismertetésére, pusztán azt kívánom kiemelni, hogy Bródy elsőként a világon olyan kriptongyártási tervet dolgozott ki Polányi Mihálylyal<sup>63</sup> együtt ennek a ritka nemesgáznak a levegőből való kivonására, amely a kripton mint főterméket szolgáltatja (TK<sub>10</sub>).

<sup>58</sup> Uo. 7—9. (Az én kiemelésem — B. T.)

<sup>59</sup> Bródy Imre eredeti jegyzete: „A vonatkozó kísérleteket Theisz Emil kartársammal végeztem.” Bródy Imre, i. m.

<sup>60</sup> A biztonság kedvéért Bródy még két kísérletet állított be. Egyet az ellenkező oldalról — tehát éppen a legkönnyebb atomsúlyú héliummal és egyet kriptonnal. A kísérletek fényesen igazolták a hipotézist.

<sup>61</sup> „Gáztöltésű fémszálal elektromos izzólámpa” címmel 1930. augusztus 11-én 103 551 sz. alatt.

<sup>62</sup> Bródy Imre, i. m. 9.

<sup>63</sup> I. m. 11.

Emeljük ki a kriptonlámpa műszaki-gazdasági realizálása alapján a *technológiai kutatás* fontos szakaszának néhány jellegzetességét. Különböző jellegű feladatokkal találkozunk benne. Így pl. a kriptonlámpa megalkotása kilenc kutatási feladat eredménye volt.<sup>64</sup> Minél közelebb esik még a technológiai kutatási feladat a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatáshoz, annál több hasonlóságot állapíthatunk meg a kettő között. Logikai s egyben időbeli sorrendben is, annak ütemében, ahogy megteremtődnek az új nagyüzemi gyártás feltételei, úgy kerül jellegében mind távolabb a technológiai kutatás még hátralevő része a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatástól és válik dominánssá a kettejük közötti *különbség*. A technológiai kutatások túlnyomó részénél<sup>65</sup> a módszer kialakulását a feladat célja, jellege, a kutatás támpontjai alakítják ki. Így válnak e kutatási feladatok mind körülhatároltabbá, mind több gazdasági és technikai paraméter által megszabottá. Természetesen az egyes feladatok itt sem mechanikusan követik egymást, hanem szoros hatás – kölcsönhatás érvényesül az egymásból fakadó feladatok között. Bizonyos – főként – határesetekben a technológiai kutatás visszahat és újabb eredménnyel gazdagítja a tudományt.<sup>66</sup>

Az ipari gyártás 1936-ban indult. Kezdetben csak díszvilágítási célokat szolgáló gyertya- és gömblámpákkal, mert a kriptongáz viszonylag magas ára miatt a kriptonlámpák ára az addigi lámpákkal szemben magasabb volt. De fehérebb fényük, gazdaságosabb fénykihasználásuk, hosszabb élettartamuk rövid úton meghódították a világpiacot. És az azóta eltelt közel negyven év alatt is a kriptonlámpa könnyűipari exportunk egyik jelentős cikke volt és maradt. Kiderült, hogy az izzólámpa tudományon alapokon való továbbfejlesztése egy csapással több olyan kérdésben is fejlődést hozott, ahol eddig technológiai kutatási módszerekkel nem tudtak eredményt elérni. Így pl. a lámpa térfogatát a felére csökkenthették. Ez a körülmény kevesebb üveg és kevesebb kriptongáz alkalmazását tette szükségessé, másrészt szebb külalakot is biztosított.

A kriptonlámpa megalkotásában az összefolyamat egyes „állomásai” hiánytalanul és idejében egymásba kapcsolódtak. Igaz, hogy a kriptonlámpához vezető felderítő kutatási eredmény eredetileg ugyan 1911–1916-ban megszületett (FK<sub>12</sub>), de elsőnek a világon Bródy Imre ismerte fel 1930-ban, hogy Chapman felfedezését beillesztheti az új izzólámpa megalkotásának folyamatába (TFK<sub>7</sub>), s így tevékenysége révén a *tudományos-technológiai munkamegosztás önkéntelen figyelembevételével kb. 6–8 év alatt a világszint fölé kerültünk*.

Mégis mi a magyarázata annak, hogy a tudományos világ Bródy Imre felfedezéséről nem tud és a kriptonlámpa felfedezését a holland Phillips Műveknek tulajdonítja? Úgy érzem, e helyütt szükséges erre is kitérnem. Bródy tudományos eredményét külföldön nem publikálta. Ugyanakkor a második szabadalma,<sup>67</sup> amely a kriptongáz levegőből való kitermelésére vonatkozott,

<sup>64</sup> Kutatások a kriptonnak levegőből való kivonására, a wolframszál továbbfejlesztésére, a kripton arányának pontos meghatározására a levegőben, megfelelő zárófolyadékra, a Langmuir-féle film megállapítására, a töltőgáz nyomás csökkentésére, ill. növelésére, végül a töltésnél elvesző kriptongáz visszanyerésére. Részletesen lásd Balázs Tibor „A tudományos kutatástól az ipari gyártásig”, i. m. 108–119.

<sup>65</sup> I. m. 115–119.

<sup>66</sup> Pl. a levegőben levő kriptongáz mennyiségének pontos meghatározása.

<sup>67</sup> Magyar szabadalom, 1930. október, 104 186 sz. Egyesült Izzólámpa és Villamossági RT Szabadalmi Iroda adatai. P. 80 a.

még nem volt gazdaságos. Az Izzó megkereste ekkor a gázválasztó vállalatokat, hogy adjanak el kriptongázt. Ez a lépés azonban nem járt kellő eredménnyel. Ekkor — nyilván tőkehiány miatt — az Izzó kutatólaboratóriumának igazgatója személyesen ajánlotta fel a Claude Paz et Silva, valamint az A. G. für Linde's Eismaschinen vállalatoknak, hogy közösen tőkésítsék *Bródy új kriptongáz előállítás gondolatát*, amely szerint a kriptongázt — szemben az eddigi eljárással — főtermékként állítanak elő (TK<sub>10</sub>).<sup>68</sup> Az Izzó javaslatát elfogadták és felépítették Ajkán az első kriptongáz-termelő gyárat. Egyidejűleg a Bródy ily módon megismert új eljárását sietve saját szabadalmuként benyújtották, és így sikerült Bródyt a sikeres, a második kriptongáz előállítására vonatkozó szabadalma benyújtásában megelőzniük. Így az Egyesült Izzó kénytelen volt a szabadalmi törvények értelmében licenc-díjat fizetni.<sup>69</sup> Mi pedig *eleget kívánunk tenni a tudománytörténeti igazságnak, midőn megállapítjuk, hogy ez nem érinti Bródy Imre prioritását.*

#### IV

Végezetül emeljük ki e logikai kísérlet néhány eredményét.

1. *A természettudomány bármely területén egy-egy diszciplínán belül a gondolat mozgása szerves egységet alkot a viszonylagos kezdetektől a technológiai előkészítésig.* Az új felderítő kutatási eredmény egyfelől, és az objektív társadalmi szükséglet — amelynek talaján az létrejött — másfelől, szükségszerűen, a dolgok logikája alapján maguk után vonják, életre hívják a megismert új természeti törvényszerűség társadalmi alkalmazhatóságának problematikáját: a felhasználásnak utatnyitó kutatást. Ez a kutatás csak feltárja a felhasználás *lehetőségét*, de a nagyüzemi termeléshez vezető közvetlen utat még nem építi meg. Ugyanakkor mégis *maga ösztönöz* továbbhaladásra a technológiai kutatás felé. Ezt meggyorsítja az a körülmény, hogy ezen a fejlődési ponton már nagyrészt feltáruznak az új eredmény révén nyerhető előnyös gazdasági kihatások. A kutatás szempontjai már mind több gazdasági paraméter által meghatározottá válnak. Ezek a kutatások már a technológiai kutatások csoportjába tartoznak. E három kutatási szakasz nem jelent merev elhatárolást. Ellenkezőleg, eleven, lüktető a közöttük érvényesülő *kölcsönhatás*, amely időnként ellenkező előjelű mozgást is indukál.<sup>70</sup>

Ez a szerves egység nem hivatkozható, hiszen a logika nem tud propagandát kifejteni. De elárulja önmagát, maga mutatkozik meg a felderítő és a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatások *sorozatosságával*, mikor *minden felső irányító szerv közbelépése nélkül* „felelt” a kutató elme a kor egy-egy, a gyakorlat által felvetett kérdésére. Igen figyelemre méltó a gondolkodás — szinte azt mondhatnók — „tervszerű” mozgásáról az az egybe-

<sup>68</sup> Ez az elgondolás lényegesen különbözött Bródy első, a kriptongáz előállítására vonatkozó szabadalmától, ahol még a kriptongázt a levegő összes többi alkotórészével együtt dúsították.

<sup>69</sup> A Claude Paz Silva francia gyár 1933 februárjában, az A. G. für Linde's Eismaschinen 1933 márciusában, míg az Izzó csak 1934 januárjában nyújtotta be „Eljárás az oxigénnél magasabb forráspontú nemesgázok előállítására” c. szabadalmát 111 665 sz. alatt. Egyesült Izzó Szab. Ir. P. 1000. I.

<sup>70</sup> Pl. mikor a wolframfémvel kapcsolatos technológiai kutatások hívták fel a figyelmet az igen kis szennyezéseket tartalmazó wolframfém metallurgiai elméletének kidolgozására.

esés, amit vizsgált eseteinkben láthattunk. Így az elektromágneses indukciónál az angol Faraday és az amerikai Henry (1831), a dinamónál Varley (1866), a német Siemens (1867), az angol Wheatstone (1867) és Wilde (1868). Továbbá a termodiffúzió első észlelésénél a német Ludwig (1856) és a svájci Soret (1879). Végül a termodiffúzió kifejtett elméleténél Enskog (1911–1912) és Chapman (1912–1916). Elgondolkoztató továbbá, hogy ebben a szerves egységben milyen „tervszerűen” épültek ki az egymásba láncszerűen kapcsolódó szakaszok. Így ékelődik a korai vákuumlámpákkal való kudarcok (TK<sub>1</sub>) után,<sup>71</sup> de szinte a dinamó felfedezésével (TK<sub>2</sub>) egyidejűleg a higanyos vákuumszivattyúnak (TK<sub>3</sub>) a felfedezése (1865), hogy majd Edissonnal célhoz érjen a sikeres izzólámpáért akkor már közel hetven éve folytatott küzdelem (TK<sub>4</sub>). Az új fejlődési szakasz mozgását egyfelől a hőmérsékleti sugárzás törvényszerűségeinek megismerése (FK<sub>3</sub>),<sup>72</sup> másfelől a gázok magas hőmérsékleten való tulajdonságainak vizsgálata (FK<sub>4–6</sub>) — közelebről az elektromosság vezetése gáztérben — készítette elő. Langmuir rövid úton (9–12 év) felismerte e kutatási eredményekben rejlő lehetőségeket a társadalmi felhasználás érdekében s így az ő munkája (TFK<sub>4–6</sub>), másrészt a sikeres technológiai kutatás (TK<sub>8</sub>) révén<sup>73</sup> megint „záródhatott az áramkör”, kiépülhetett az izzólámpagyártás új szakasza. Végül — hasonló módon, mint előzőleg — bár sem Enskog, sem Chapman nem volt ipari szakember és nem is ipari keretben kutattak, mégis az új felderítő kutatási eredményük (FK<sub>12</sub>) adta bázison teremtette meg Bródy Imre (TFK<sub>7</sub> → TK<sub>10</sub>) az izzólámpagyártás új szakaszát.

2. *Ez a szerves egység differenciált egység,*<sup>74</sup> azaz nem azonos lényegű kutatások egymást kölcsönösen feltételező egysége. A szerves egység mindenekelőtt annyit jelent, hogy ezen belül az egyes kutatási tevékenységek: a felderítő, a társadalmi felhasználásnak utatnyitó, és a technológiai kutatások nem esetlegesen követik egymást, vagy akár maradnak el, mert *kölcsönösen feltételezik egymás létét*. Így a tudományos kutatás két sajátos funkciójú egyenértékű részből áll: a felderítő és a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatásból. Mindkettő része ugyanannak a tudományágnak, mindkettő egyaránt eredeti felfedezésekig jut el, *mindkét kutatás sajátos, egymástól eltérő jellegének megfelelően*. Ezért az egyik nem „pótolhatja” a másikat, a másik nem „helyettesítheti” az egyiket. Elméletileg és különösen ismeretelméletileg teljesen más területen mozog a felderítő, és megint más területen a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás. A két terület és az ebből fakadó két problematika különbségére és egységére fény derül, ha a felderítő kutatást az *általános* és a társadalmi felhasználásnak utatnyító kutatást a *különös* ismeretelméleti fogalmaival hozzuk összefüggésbe. A kettő közötti összefüggés az esetek többségében mégis rejtett, nem közvetlenül a felszínen megnyilvánuló, hanem sokkal intimebb, mélyebb és komplexebb. Sok esetben az új felderítő kutatási eredménynek éppen nem az a vonatkozása vezet az alkalmazás küszöbéig, amely a legvalószínűbbnek látszik. Egyik legdöntőbb sajátosság az a felismerés lehet, hogy a két terület ismeretelméletileg is más jellegű, hogy

<sup>71</sup> Lásd a 7. sz. jegyzetnél.

<sup>72</sup> Fekete sugárzás G. Kirchoff 1860; J. Stefan—L. Boltzmann törvény 1879—1884; W. Wien-féle eltolódási törvény 1893; M. Planck sugárzási törvény 1900.

<sup>73</sup> W. Coolidge és Pacz A.

<sup>74</sup> „... a megismerés tehát a különjének a szintézise.” G. W. F. Hegel, i. m. III, 403. (Az én kiemelésem — B. T.)

mindkét területnek megvannak a maga sajátos mozgástörvényei. Következésképp ami az egyiknél — tehát a jelenségnek önmagában való vizsgálatánál — elsődleges fontosságúnak számított, az már föltehetőleg nem így funkcionál a felhasználás *lehetősége* kutatásánál és másfelől lehetséges, hogy egy olyan mellékkörülmény, amely a felderítő kutatásnál szinte figyelmen kívül hagyható volt, itt már központi jelentőséget nyer.<sup>75</sup> *Így található meg a tudomány egységén belül, az érzéki cselekvés területén mind a felderítő, mind a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás.* Tehát nem diszciplínában való kettősségről van szó, hanem arról, hogy az érzéki, emberi tevékenység — tehát éppen nem a diszciplína — tekintetében nem beszélhetünk egységes (egyenmű!) tudományos kutatásról, hanem arról, hogy az egyes tudományágak, miközben művelik őket, tehát mozgás közben, részelemeikre hasadnak. *A kettő mozgása, hatása és kölcsönhatása fejleszti tovább a tudomány adott területének egész épületét.*

Az összefolyamat kutatási szakaszainak ez a kölcsönös feltételezettsége a megismerés egy adott tartományán belül áll fenn. Ezen belül az egyik kutatási szakasz szükségszerűen fejlődik ki a másikból, és hol előbb, hol utóbb az új eredmény realizálódik. Ha viszont a megismerési folyamat bővül és létrejön egy újabb felderítő kutatási eredmény, akkor a folyamat ismét lejátszódik, ezúttal már magasabb szinten.<sup>76</sup> Ez fejeződik ki abban a lényeges feltételben, hogy *ha idejében felismerjük* — ahogyan Langmuir és Bródy is tette —, hogy az egyes (elszórt) kutatási tevékenységek *miként kapcsolhatók egybe láncná, összefüggő sorrá, akkor meggyorsul az új eredmény társadalmi realizálása.* Ez történt a kriptonlámpa esetében is, aminek a révén 6–8 év alatt a világszint fölé ugrottunk.

Az összefolyamaton belül az egyes kutatási szakaszok elhelyezkedése objektív, megfelel a gondolkodás fejlődése sajátosságának. Ez legfőképpen a *kudarok* elemzéséből tűnik ki. A kudarok vizsgált eseteinkben nem esetlegesek, hanem *szükségszerűek voltak.* Akár a korai izzólámpakutatók galvánelemre épülő lámpáit (TK<sub>1</sub>),<sup>77</sup> akár az elektromágneses indukcióra épülő korai genétárorokat<sup>78</sup> vizsgáljuk, egyértelműen kitűnik, hogy vagy a felderítő kutatás volt még maga fogyatékos (a galvánelem) (FK<sub>1</sub>), vagy ha már birtokba vette az új jelenséget (M. Faradaynál) (FK<sub>2</sub>), úgy még hiányzott a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás (a Faraday utáni mágnes-elektromos gépeknél), vagy hiányzott még a technológiai kutatás igen fontos záróláncszeme (Jedlik Ányosnál). Továbbmenőleg akár az amerikai ipar Edison utáni *meztorpanását*, akár a W. Nernsttel is fémjelzett európai ipar pusztán csak átmeneti időre szóló fölényét követő *lemaradását* vizsgáljuk a századforduló táján — ugyancsak feltárul, hogy itt is fogyatékos volt a megismerés folyamatára épülő kutatási lánc. Az *előzőnél* tudományos alapok nélkül, csak technológiai fejlesztéssel (TK<sub>4</sub> → TK<sub>5</sub>), míg az utóbbinál ugyan már tudományos alapokon, de még a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás bekapcsolása nélkül, közvetlen átlépéssel (FK<sub>3</sub> → TK<sub>6</sub>) keresték a társadalmi reali-

<sup>75</sup> Pl. a remanens mágnesség a dinamónál, vagy Edison után a finom vákuum központi jellegű kutatási céljáról való átsapás a gáztöltésre.

<sup>76</sup> Pl. a kilencszázhuszas években D. Ensckog és S. Chapman révén. Ehhez illeszkedett Bródy I. kutatása és a kriptonlámpa megvalósítása a harmincas években.

<sup>77</sup> Lásd a 7. sz. jegyzetnél.

<sup>78</sup> Lásd a 8. sz. jegyzetnél.

zálás lehetőségét. Mind e mögött az a természetes emberi törekvés húzódik, amely a dolgokat a maguk *közvetlenségében* gondolja el és ragadja is meg. Tehát pl., ha a termelést kívánjuk fejleszteni, akkor kézenfekvőnek „látszik” a termelés *adott* formáját venni bonckés alá. Amennyire igaz ez a technológiai kutatásnál, annyira még nem az a társadalmi felhasználásnak *utatnyitó* kutatásnál. Pedig a cél már mindkét típusú kutatásnál nagy vonalaiban ugyanaz, de csak nagy vonalaiban és rendkívül fontos a két kutatás közötti különbség.

Langmuir és Bródy esetében is az elérendő cél az adott termelőfolyamat megjavítása volt. Mégis az elérendő cél *megközelítését* más irányból hajtották végre. Kutatásuk *csak végső célkitűzésében* kapcsolódott az adott termelési folyamathoz, a kutatás konkrét tárgya és az egész jellege attól független volt. A fizikai-kémiai folyamatok elemzésénél jóformán „előlről” kezdtek mindent, miközben „semmit sem fogadtak el feltétlenül”.<sup>79</sup> Ennek a fontos kutatásnak *differentia specificá*-ja, hogy itt még a felhasználás csak közvetett. A cél már a felhasználás, de ez a kutatás *tárgyi tartalmában, egész módszerében még elhatárolt attól, hogy a kikutatandó új felhasználást a régi, tehát az adott alkalmazás alapján hozza létre. És ennek köszönheti sikerét!*

3. A *technológiai kutatás* szinte átvetíti a társadalmi felhasználásnak utatnyitó új kutatási eredményt az üzemszerű termelés síkjára. Ezzel a fázissal a logikai lánc teljessé válik. Említettük, hogy a technológiai kutatás szintézise különböző részkutatási feladatoknak. De e kutatások jellegét, konkrét célját és metodikáját már alapvetően meghatározza az összfolyamatban betöltött szerepük.

4. A *tudományos megismerés sajátosságai*, hogy minél inkább látszólag „eltávolodunk” attól a termelési gyakorlattól, amelyet megújítani szándékozunk, valójában annál inkább közeledünk hozzá.<sup>80</sup>

5. Az összfolyamat egy sajátos kapcsolódási rendszernek is felfogható. Ezen belül minél jobban érvényesül egy-egy adott kutatási fázis általános körülményeiben annak a fejlődési szakasznak — mint a megismerési folyamat egyik szakaszának — tulajdonképpeni természete, annál könnyebben érhető el abban a szakaszban az optimális teljesítmény. Következésképpen az *egész rendszerben minél inkább érvényesül a három kutatási tevékenység eredeti sajátos lényege, egymástól különböző sajátosságai, annál inkább érvényesül HET a közöttük levő és tulajdon természetükből fakadó különbségük; következésképp annál inkább lerövidül HET az átfutási idő.*<sup>81</sup>

Most már válaszolhatunk a bevezetőben feltett kérdésre. Adott gazdasági, tudományos és technikai feltételek esetén akkor tudjuk a viszonylag leggyorsabb előrehaladást elérni, ha a gazdasági tervezőmunkában a tárgyi-anyagi feltételek *mellett* a megismerés fejlődésének sajátosságai is tekintettel vagyunk, ha a három kutatási forma tervezésében és mindennapi gyakorlatában sem tévesztjük azt szem elől.

\*

<sup>79</sup> Bródy Imre, i. m. 3—9.; J. D. Bernal: *Fundamental and Applied Aspects of Research Problems. The Direction of Research Establishments. Proceedings of a Symposium held at the National Physical Laboratory, London 1957, 1. 6.*

<sup>80</sup> V. ö. Sz. L. Rubinstein: „Lét és tudat”, Budapest 1962, 80—81.

<sup>81</sup> V. ö. „A kutatási szakaszok megkülönböztető sajátosságai.” Balázs Tibor, i. m. 154. v. ö. továbbá 14—19., 120—127., 132—145.

Befejezésül szeretném kiemelni, hogy fenti következtetések csupán *egy iparág* keletkezés- és fejlődéstörténetének tanulmányozásán alapulnak. Ez szükségképpen behatárolhatja e következtetések érvényességét. Meggyőződésem, hogy további ilyen logikai kísérletek jelentős mértékben járulhatnak hozzá a tudományról való ismereteink gazdagodásához, a tudomány saját-szerű mozgásának jobb megértéséhez és nem utolsósorban az új tudományos eredmények gyorsabb ütemű kiaknázásához.\*

\* Ezúton kívánok köszönetet mondani Szigeti György akadémikusnak a lektoráláson túlmenő segítségéért.

## TÖRTÉNELEM ÉS FONÁK TUDAT. III.\*

ROZSNYAI ERVIN

A citoyen-magatartás szabályainak burzsoá jellege a típusok történelmi fejlődésében válik a legkézzelfoghatóbbá.

Amíg az „általános ügy” elsődleges és többé-kevésbé reális vagy annak tetsző feladat, addig a citoyen-törvény egybehangzónak mutatkozik a valóság szerkezetével. Ezért az empirista citoyen-elméletek is a lét objektivitásának, sőt anyagiságának gondolatát sugallják, még hozzá éppen utilitárius természetük miatt, amely logikailag a szubjektivizmus és a relativizmus szövetségese ugyan, de a polgári átalakulás időszakában mint a magánhaszon politikai felszabadításának hajtóereje a lehető legreálisabb tartalmat kölcsönözheti az „általános ügynek”. Más a helyzet, amikor nem az antifeudális politikai célok határozzák meg többé a világnézetet, hanem a konkurencia gazdasági törvényei. A szabadjára engedett burzsoá viszonyok szétrombolják a „különös önérték” pillanatainak átmeneti és ingatag cselekvési egységét, a „testvériség” illúzióját, és az utilitárius tapasztalat most már ezt az elemeire bomló világot tükrözi, ahol a tudatosság a magántevékenységre korlátozódik, jobban mondva, csupán a kezdeményezésre, minthogy a cselekvés társadalmi hatása és eredménye önállósul a személyes elhatározástól. A magánérdek liberális zsarnokuralma elrendeli a citoyen kényszernyugdíjazását, és az „általános ügyet” gyakorlatilag az ebek harmincadjára bizza, elméletileg pedig részint az egyedi mozgások ösztönös gazdasági összehangolódására, részint szemforgató erkölcsi szabályokra, amelyek szolgálékütségükben az elméleti megalapozottságra sem formálnak jogot, s a legarcátlanabb pragmatizmussal ahhoz igazodnak, ami a mintául választott burzsoá rétegnek, Bentham esetében például az angol nyárspolgárságnak hasznos.

A citoyen-elméletek utilitárius típusa a mechanikai világképbe illeszkedik; az antiutilitárius típus kezdettől fogva mechanika-ellenes. Ha ugyanis a külvilágot a vak szükségszerűség kezére játsszák az önző magánérdekek, akkor az „általános ügy” *ellenpolgári* képvisellete az egyén érdekmentes belső autonómiájára hárul, amely minden tárgyi meghatározottság nélkül szabja meg, hogy a cselekvésnek milyennek *kell* lennie, és az abszolút szabadság „autentikus” erkölcsi belvilágaként fordul szembe a természeti törvények szerint működő társadalmi valósággal. A belső autonómia gondolata a társadalmi összefüggéseiből kioldott magántulajdonosok áhított függetlenségét eszményíti, de Rousseau még bizonyos fokig ellensúlyozni tudja elvontságát és szubjektivizmusát azzal, hogy megvalósíthatónak vélt, konkrét tartalmat ad az „általános

\* A tanulmány I–II. része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/2–3., illetve 1974/4–5. számában. — Szerk.

ügynek”, és a közösségi magatartást előíró erkölcsi parancsot a *társadalmi gyakorlat* törvényeként kezeli, amely *történelmileg* alakul ki, s a vagyoni egyenlőség leendő demokratikus rendjében az egyént saját hozzájárulásával a *közakaratnak* rendeli alá. A kategórikus imperatívusból már hiányoznak ezek a politikai és dialektikus megfontolások. Kant gyakorlatilag elfogadja az utilitárius és mechanikus valóságot, de elméletileg elvonatkoztat tőle, és dualizmusával felfokozza a citoyen-törvény burzsoá tendenciáit. Az „általános ügy” törvénye az azonosság üres és történelmietlen a priori formájává lesz, az *egyéni* akarat *önmeghatározásává*, amely a közakarat tiszteletbentartása helyett csupán arra ad parancsot, hogy ne sértsem meg mások magánérdekét. Az eszményi társadalom átváltozik ezzel a független és egyenlő kistulajdonosok *közösségéből* olyan *magánemberek* szervezetlen együttesévé, akiknek közösségi érdeke az elvont általánosság formájában elgondolt *magánérdek*. Sajátos ellentmondás keletkezik: a polgári átalakulás történelmi szükségességét és forradalmi pátozsát visszhangzó citoyen-törvény nagy társadalmi célok hiányában nem alkalmazható másra, mint a „mindennapiság”, a „partikularitás” nyomórúságos ügyleteire. „A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem” — Kant hangját átforrósitja a szenvedély, amikor a kategórikus imperatívusról szól, végül pedig, példákkal illusztrálva a törvény gyakorlati használatát, arra int bennünket, hogy ne lopjunk letétet, és ne kérjünk pénzt kölcsön, ha nem tudjuk megadni. Néhány évtized múlva, Napóleon bukása után, hasonló ellentmondást elevenít meg Stendhal korai regénye, az „Armance”, Octave romantikus figuráján keresztül. „Octave egyik képtelen szokása, hogy állandóan ‚kötelességről’ beszél: ‚kötelessége’, hogy ne legyen szerelmes, vagy meglátogasson valakit és figyelmet tanúsítson egy asszony iránt, rárója mindenféle jelentéktelen apróságra a kötelességteljesítés pátozsát. . . Egyre nyilvánvalóbbá válik ennek a túlfeszítettségnek a lényege: abban a korszakban, amikor a jellem ‚mintegy kikopott a használatból’, Octave megőrzi lelkében a heroikus, forradalmi, napóleoni korszakot, az egész embert igénybevevő nagy feladataival. Ilyen nagy feladat nem akad többé, csak üzlet, intrika, szórakozás és jobb híján egyéni szenvedélyek. A ‚kötelesség’, amelybe Octave kapaszkodik, már csak elmúlt korok kísértete, hiányzik belőle az igazi tartalom, alamizsnákból táplálkozik, önmagukban jelentéktelen szándékokból és áldozatokból.”<sup>1</sup>

A kötelesség hősi pátozsza és gyakorlati jelentéktelensége közötti ellentmondás, bármennyire groteszk is, a kategórikus imperatívusz esetében még történelmileg indokolt. A kor fő feladata a polgári átalakulás, és a citoyen-törvény, amely az egyenlőség eszméjét szegezi szembe a hűbéri kiváltságokkal, minden embert egyformán az „általános ügy” elsőbbségének elismerésére kötelez; más kérdés, hogy kötelmei ellentétesek a burzsoázia tulajdonviszonyaival, és megvalósulásukat csupán egészen rövid időre szavatolhatja a harmadik rend ideiglenes, gyorsan felbomló harci egysége. Ebben a villanásnyi időben, és csak ebben, amikor az „általános ügy” nem illúzió, a „kötelesség” elvont erkölcsi burka mögöl igazi lángok csapnak ki, mert a közösségi élménynek igazi tartalmat ad a forradalmi cselekvés. Rousseau, Robespierre, Saint-Just, Marat — a filozófiai eszmék az absztrakció hamis fényében csillognak, de a tettek történelmiekek, a jellemek valódiak, és férfiak a férfiak. Ahol azonban az átalakulás egyidejűleg szükséges és lehetetlen, ott a pátozs tárgy nélkülűvé lesz, helyesebben, méltatlan tárgyra pazarlódik és nevetségessé válik. A kategórikus imperatívusz antifieu-

<sup>1</sup> Ernst Fischer: „A romantika lényege”, Gondolat 1964, 197.

dális erkölcsi törvénye *egyenlőséget* parancsol: kölcsönös alkalmazkodást, azt hogy mindenki öncélként kezelje a másikat, senki ne sértse a többiek „méltóságát”. Csakhogy az „érdektelen” parancs nem egyéb, mint az utilitárius burzsoá érdekek fonákja, s a benne kifejeződő társadalmi eszmény a minden méltóságot nélkülöző polgári világ, amelynek poshadtságát Kant hazájában nem verik fel forradalmi viharok. Az erkölcsi törvény megalkuszik az adott viszonyokkal, s ezután már csak arra vonatkozhat, ami éppen van, csak a fennálló társadalmi közeget választhatja megformálандó anyagául és tárgyául, ennek megszokott, mindennapos tevékenységéhez szabva előírásait. Az egyenlőség-eszme megőrzi pátosát, mert egy nagy társadalmi feladatnak ad hangot, másrészt viszont, a kölcsönös alkalmazkodás szabályaként, a kölcsönös nivellálódás, a polgári élet kicsinyességeihez való alkalmazkodás szabályává lesz. A cselekedeteknek az „emberiség” szempontjából történő megítélése, a „nembeli” élet, bár a „noumenon” szabadságaként elszakadt már a szükségszerűség empirikus világától, még nem a „mindennapiságon” felülemelkedő „rendkívüli” egyéniség jegye, hanem — az egyenlőség törvénye lévén — *minden ember egyforma* képessége, és elvontsága ellenére is a „partikularitásba” ágyazódik. Későbbi fejleményeihez képest ebben rejlik viszonylagos demokratizmusa, és egyúttal abszolút groteszksége is.

Stendhal regényalakja már valóban csak elmúlt korok kísértete. Mondhatnánk, kései visszfénye a kategorikus imperatívusznak egy olyan korban, amikor a kapitalizmus felülkerekedik, és az elveszett illúziók mögül feltartóztatlan tömegben rajzanak elő a féreg, a szép új világ nyálkás banalitásai. A régi típusú citoyennek vége; az új már csak hitvány karikatúra, a rovtársadalom „általános ügyének” adminisztrátora. A polgári egyenlőségnek nincs többé antifeudális éle, nincsenek hősi felhangjai: hozzá igazodni annyi, mint senkivé lenni a senkik között. Az elvont munkák egyenlősége ez, amelyben a tárgyi tevékenység csereértéket termel, és berántja szubjektumát a munkamegosztás varázs-panoptikumába, ahol minden élő megbabonázva holttá merevedik. Ennek a korszaknak a tükre nem Kant, hanem Kierkegaard, aki az egyenlőségnek negatív előjelet ad, és *visszájára fordítja a kategorikus imperatívuszt*: cselekedj úgy, hogy akarod elve *ne* lehessen egyetemes törvényhozás elvévé. Cselekedj *rendkívülien*.<sup>2</sup> Ezzel elérkeztünk ahhoz a *különös* ellentmondáshoz, amely a kapitalizmus *általános* ellentmondásának, a burzsoázia és a proletariátus osztályharcának kereteiben eldönti a polgári filozófia további sorsát.

Az egyik oldalon a munkamegosztás fétisszerű viszonyrendszerébe lépő tárgyi tevékenység — mindegy, miféle, a társadalmi aktivitás is szatócshintékon vonalon mozog, semmivel sem jobb, többnyire még csak nem is szemérmesebb a magánérdek pucérságával szajha módra hivalkodó üzletnél. A másik oldalon az eldologiasult viszonyrendszer terméke és feltétele, a zárt én, amelyet a csereérték felszabadít a személyi függőség alól, és megajándékoz a feltétlen szabadság káprázatával, miközben a munkamegosztás egyrészt mind szűkebbre méri az egyénileg kifejezhető képességek körét, másrészt az ipari termeléssel korlátlan távlatokat nyit a társadalmi képességek előtt, és felébreszti az egyénben az egyetemesség szükségletét. A két, önmagában is ellentmondásos oldal ugyanannak a rendszernek színe és visszája, egymást megalapozó antinomikus eleme. Az antinómiát a polgár nem kerülheti meg, nem háríthatja el, és nem láthatja másképp, mint a maga szemével, saját polgári álláspontjáról keresve a meg-

<sup>2</sup> Kant és Kierkegaard összehasonlítását lásd a „Filozófiai arcképek”-ben, 402—420.

találhatatlan megoldást. Így jön létre a *tárgyi tevékenység és az „önmegvalósítás” ellentéte*, jobban mondva, így tükröződik az antinomikus állapot a *polgári tudatban*, kijelölve a kor társadalmi fő ellentmondásán belül a burzsoá filozófia lehetséges irányzatait és tartalmait.

A kapitalizmus ellen a kapitalizmus talajáról való tiltakozás, amely részint a kispolgári osztályhelyeztetel, részint a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hellyel, az alkotás-jellegű munka és a gazdasági, politikai vagy ideológiai alakban jelentkező üzleti érdek konfliktusával függ össze, felvirágoztatja az *ellenpolgár* Rousseau óta ismert figuráját, kibontja az „*autentikus*” lét és a „*mindennapiság*” régóta csírázó ellentétét. A polgár kétféleképpen tiltakozhat. Ha szélsőségesen individualista, akkor beéri azzal, hogy belerúg a társadalmi konvenciókba — ezt szolgálja a kierkegaard-i „*botrány*”; vagy gondolatilag kikapcsolja a tárgyiaságot — ezt fogja szolgálni a heideggeri „*halálhoz-mért-lét*”. De tiltakozhat a citoyen sajátos feltámasztásával is. Az európai értelmiség általában megriadt a jakobinus diktatúrától, még ha rokonszenvezett is a forradalommal; nehéz felemelkedni a töretlen következetességnek arra a szintjére, ahol feltárul és a cselekvés lelkévé válik Saint-Just sallangtalan igazsága: „*akik a forradalomban félúton megállnak, önmaguk sírját ássák*”. Ám a legjobbakban nem ültek el a forradalmi és a napóleoni idők utóhangjai, s a Szent Szövetség félelmes csendjében, majd később, amikor az elterpeszkedő tőke zsírosra zabálta magát, a jelen elviselhetetlensége ébren tartja a múltat, a nagy tettek emlékeit. Nem annyira a politikai tartalom volt már a fontos, mint inkább maga a nagyság; Balzac még a köztársasági meggyőződést is elnézte Ferrante Pallának, amiért épségben őrizte meg jellemében a hősi időket. Szabadulni a majomketrecnyi horizontokból, ahol a szellem eltetvesedik, ki a tágas ég alá, akár céltalanul is valahová, ez volt a cél — és a felcsapó európai szabadságmozgalmak, a nemzeti függetlenségi harcok, az újabb párizsi forradalom, a fiatal munkásmozgalom véres erőfeszítései felszították a régi citoyen-lelkessedést. De a kapitalizmus gyökeret vert, az erők egyenlőtlenek voltak, az új citoyen magára maradt. Így lett *romantikussá*, ezért különbözik klasszikus elődjétől. Az előd antifeudális volt, az utód a kapitalizmust üti a maga módján, anélkül hogy eszmevilágában, gondolkodásában, pszichológiájában túllépne rajta. Csak ellen-burzsoá, semmi több, és az egyéni ellenállás reménytelensége a végletekig felfokozza individualizmusát. Nem „*botrányt*” akar mindenáron — bár az sem idegen tőle —, hanem olyan rendkívüli tettekre vágyik, amelyekkel az emberiség megváltója vagy egyszerűen a nép, a nemzet, a haza eszköze és szócsöve lehet. Ám az eszköz ezúttal öncél is, és saját szolgálatába kényszeríti azt, aminek a szolgálatába szegődött. Az „*általános ügy*” Rousseau szemében antifeudális *politikai* ügy volt, Kant számára antifeudális *erkölcsi* ügy, a romantikus citoyen számára a *személyiség reintegrációjának eszköze*, „*totalitása*” *helyreállításának lehetősége az én felparcellázódásával szemben*. A klasszikus citoyen az *egyenlőség* embere volt, a romantikus az *egyenlőtleniségé*: „*nembeli*” élete arra való, hogy *elkülönüljön* a tömegtől. A tömeg csak annak mértéke, hogy mennyivel különb ő maga. Minden, amit másokért tesz, az „*önaffirmációra*” és a *személyes katarzisz felidézésére irányul*. Erőre kapnak benne a burzsoá tendenciák, és a citoyen, akinek történelmi életpályája nem szűkölködik a tiszteletet érdemlő tettekben, a saját jövője felőli elodázhatatlan döntéskor maga felel érte, hogy száron fog-e elrothadni az én-központú antropológiai mítoszok bűzében, vagy rátalál a felszabadulás útjára, amely a munkásmozgalom gyakorlatához és a kommunizmus tudományos elméletéhez vezet. Döntenie kell:

mert a történelemnek vannak zsákutcái, kacskaringói, fortélyos kegyetlenséggel eltorlaszolt terepszakaszai, de nincsenek középutjai, és senkinek sem enged kibúvót a választás alól.

A klasszikus francia citoyen eszmékkel és ágyúkkal zúzta-törte a feudális rendet, amíg bele nem taposta a porba. A romantikus citoyent a megalkuvás veszélye fenyegeti, amely mindig fellép, ha a rendelkezésre álló eszközök elenyészően csekélyek a feladathoz képest. Az aránytalanságot a romantikus az én mértéktelen felduzzasztásával próbálja kiegyenlíteni, s ezzel, kiélezve a tárgyi valóság és a cselekvő szubjektum dualizmusát, úgyszólván előre kiállítja önmaga részére az elkerülhetetlen kudarc pillanatában felmutatandó erkölcsi bizonyítványt. A nagyromantika legjobbjaiban mégis annyira elevenen izzott a *változtatás* szenvedélye, hogy volt bátorságuk elkergetni az opportunizmus fantomját, amely váltig ott ólálkodik a magányos lázadó körül, kajánul a fülébe duruzsolva vállalkozásának hiábavalóságát. Ezek a nagy tehetségű emberek nem ismerték ugyan a harc reális erőit és módozatait, a nyomorultakhoz az együttérzés fűzte őket, nem a sorsközösség, de könnyörtelenül leráncigálták a leplet a társadalom ellentmondásairól, lánggra lobbantották a felháborodást a kapitalizmus aljasságai ellen, ébresztőt fújtak és riadót doboltak. Nem félték zilált és tépett énjükbe zárni a külvilág iszonyatát, pokolra menni, hogy dudásokká legyenek; nem libegtek kecses szárnybillegetéssel a valóság fölött. Szinte emberfeletti kísérletet tettek osztálykorlátaik áttörésére. Ez magyarázza, hogy nem ők jelölték ki a burzsoá ideológia fő útját. A romantikának le kellett csilapodnia. A magányos lázadó alapjában véve nem ellenszenves a tőkének, gondolhat és fecseghet, amit akar, képzelheti magát függetlennek, abszolútumnak vagy akár az emberiség főtanácsosának; de *szemlélődő* legyen, és eszébe ne jusson kezét emelni a rend lényeges alkotóelemeire. Ez a lázadó már annyira nem lázadó, hogy családfája Kantig vezethető vissza, aki az újabb korban elsőnek húzta meg a határvonalat a tárgyi világ és az „önmegvalósító” belső élet között.

Kant kategorikus imperatívuszát nem az különbözteti meg a „Nyilatkozat” szabadság-definíciójától, hogy az egyik elvont, a másik nem az. Ilyen különbség nincs. Kant eredetisége abban áll, hogy *kimondja és jóváhagyja* az elvontságot, amikor az erkölcsi törvényt a „noumenonba” emeli át, és a személyes tudat gondjaira bízta. Nemcsak kiindul az egyénből, hanem bele is ragad; a „nembeliséget” köntörfalazás nélkül *az én önmeghatározásának* ábrázolja, s a társadalmi szabadságot felcseréli a belső magán-szabadsággal. Karl Moor, a Sturm und Drang-hős, végeredményben szintén csak a maga szabadságáért harcol,<sup>3</sup> de harcol legalább; Kant óvakodik ettől, és néha egészen mulatságos ürügyekkel. Mint felvilágosult polgár, Rousseau nyomán felismeri, hogy a történelem az embernek a természetből való kiválásával kezdődik, sőt, azt sem tagadja, hogy a civilizáció több szempontból hanyatlás a természeti állapothoz képest; a továbbiakban azonban az éles Rousseau-i társadalombírálat helyett Smith liberális család-elméletét fogadja el, amely a német viszonyok közepette a leglaposabb apologetikává fajul. A történelemben — úgymond — a természet rejtett terve valósul meg az emberi képességek kifejlődése érdekében, s a társadalmi antagonizmusok ennek a tervnek az eszközei. Mondjunk tehát köszönetet a természetnek a gógért, a hiúságért, a zsugoriságért, az uralom-vágyért: sok baj okozói ugyan, de nélkülük nem bontakozhatnának ki

<sup>3</sup> Vö. Halász Előd: „A német irodalom története”, I, Gondolat 1971, 444.

emberi erőink, amelyek egy bölcs teremtő fáradozásaira és nem holmi gonosz szellem ármánykodására vallanak.<sup>4</sup>

Másutt Kant lelkes szavakkal dicséri a felvilágosodást. Ez a szellemi áramlat „az ember kilépése a kiskorúságból, amelyért ő maga felelős; a kiskorúság pedig annyit jelent, hogy képtelenek vagyunk saját eszünket használni, ha másvalaki nem irányít bennünket. . . *Sapere aude*: merj a magad értelmére támaszkodni; ez a felvilágosodás jelszava.” Kant nekitüzesedik. „Mindenfelől ezt hallom: ne okoskodjatok! A tiszt azt mondja: ne okoskodjatok, hanem hajtsátok végre a gyakorlatot! A pénzügyi tanácsos: ne okoskodjatok, hanem fizessetek! A pap: ne okoskodjatok, hanem higgyetek!” Akkor hát mi a teendő? Nos? Hát kérem, a teendő. . . Az a teendő, hogy hajtsátok végre a gyakorlatot, fizessetek, higgyetek — de gondolkodjatok. A látszólagos ellentmondás könnyen feloldható, ha megkülönböztetjük az ész kettős használatát. „Az ész *nyilvános* használatának mindenkor szabadnak kell lennie, mert egyedül ez képes megvalósítani a felvilágosodást az emberek között; az ész *magán*használatát viszont gyakran erősen korlátozni kell, anélkül azonban, hogy ezzel különösebben akadályoznánk a felvilágosodás előrehaladását.” Nem volna helyes például megtagadni a tiszt parancsát, ám a művelt ember szóvéteheti észrevételeit a nyilvánosság előtt a katonai szabályzatok hibáiról; nem volna helyes megtagadni az adófizetést, de a közgazdász megbíráhatja az adórendszer igazságtalanságait; nem volna helyes megtagadni a hittételeket, de a tudós kifejtheti véleményét az egyházi szimbólumok esetleges fogyatékoságairól. Végül is előbújik Kantból a porosz. „Olyan ügyekhez, amelyek a közösség érdekében folynak, bizonyos mechanizmus szükséges, és emiatt a közösség bizonyos tagjainak teljesen passzív magatartást kell tanúsítaniuk, hogy a kormány mesterséges egyetértés útján közcélok felé irányíthassa őket, vagy legalábbis visszatarthassa e célok megzavarásától. E téren nincs megengedve az okoskodás; itt engedelmeskedni kell.”<sup>5</sup>

Kant nemcsak elméleti munkáiban alkudott meg. Életeleme volt az oppor-tunizmus. 1788-ban a trónra lépő új király, II. Frigyes Vilmos, menesztette az addigi kultuszminisztert, Zedlitzet, aki jóindulattal viseltetett Kant iránt, és Wöllnert nevezte ki helyette. Wöllner elrendelte az egyetemi tantestület vallási természetű írásainak cenzúrázását. 1792-ben a cenzúra láttamozásával meg-jelent Kantnak egy ilyen tárgyú cikke, amelyet három továbbinak kellett volna követnie. A második ellen a cenzor vétót emelt. Kant ekkor a königsbergi egyetem teológiai karához fordult jóváhagyásért, s miután megkapta az egy-hangú *imprimatur*-t, kiadta könyv alakban mind a négy cikket. Wöllner levél-ben összeszidta és megtorlással fenyegette. Kant bűnbánó levelet írt a királynak: mint őfelsége hűséges alattvalója, soha többé nem foglalkozik egyházi témával. A király 1797-ben elhalálozott, utóda elbocsátotta Wöllnert. Kant, úgy ítélve meg a dolgot, hogy ígérete, amelyet személyesen az elhunyt királynak tett, nem kötelezi többé, utolsó művében ismét vallási témához nyúlt, és leszögezte az ész jogait a hittel szemben.<sup>6</sup>

„Álminkban él csak a szabadság” — mondja Schiller, és ez sok mindent megmagyaráz. De magát a léghört talán Turgenyev érzékelteti a legjobban

<sup>4</sup> I Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; „I. Kant's Sämtliche Werke”, IV, Leopold Voss, Lipcse 1867, 147—148.

<sup>5</sup> I. Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”; Uo. 162—164.

<sup>6</sup> Vö. Guido de Ruggiero: „Storia della filosofia. Parte quarta. La filosofia moderna”, III, Gius. Laterza e Figli, Bari 1941, 188—189.

„Tavaszi vizek” című regényében. Gemma egy nyári vendéglőben ebédel vőlegényével, Klüber úrral. A szomszéd asztalnál ülő félrészeg tiszték egyike szórakozásból megsérti a lányt.

„Klüber úr hirtelen felállt, egész hosszában kiegyenesedett, feltette kalapját, s méltósággal, de nem nagyon hangosan ennyit mondott: „Hallatlan! Hallatlan szemtelenség!” (Unerhört! Unerhörte Frechheit!) — szigorú hangon rögtön magához hívta a pincért, azt mondta neki, hogy állítsa ki rögtön a számlát . . . mi több, rendelkezett, hogy fogjanak be, s közben hozzátette, hogy ide rendes emberekkel nem lehet jönni, mert inzultusoknak teszik ki magukat.” Hazafelé azután „az egész úton Klüber úr szónokolt. . . Különösen azt hangsúlyozta makacsul, milyen kár volt, hogy nem fogadtak szót neki, mikor azt javasolta, hogy zárt lugasban ebédeljenek. Nem történt volna semmiféle kellemetlenség! Majd néhány éles, sőt liberális kijelentést tett arról, hogy a kormány milyen megbocsáthatatlanul elnéző a tisztekkel, nem törődik a fegyelműkkel, s nem tiszteli eléggé a társadalom polgári elemét (das bürgerliche Element in der Sozietät), s ebből idővel elégedetlenségek születnek, melyektől már rövid az út a forradalomig, aminek szomorú példája (itt együttérzően, de szigorúan sóhajtott) —, szomorú példája Franciaország! De itt hozzátette, hogy ő személyes tiszteletet érez a hatalom iránt, és soha . . . soha! . . . nem lesz forradalmár, de nem tudja elhallgatni helytelenítését, amikor ilyen zabolátlanságot lát! Aztán még hozzátett néhány általános megjegyzést az erkölcsösségről és erkölcstelenségről, a méltóság illendőségéről és érzéséről!”<sup>7</sup>

Abból az alapállásból, hogy méltósággal beszéljünk, de ne nagyon hangosan, megérthetjük, miért fordulnak át Kant etikai célkitűzései az ellenkezőjükbe, és hogyan alakul ki a „transzcendentális” filozófia, a *nyíltan vagy marxista álarcban fellépő mai burzsoá ideológiák legfontosabb eszmei előzménye és kulcsa*.

A kanti etika célja: felkutatni a polgári méltóság citoyen-törvényét, a viselkedés olyan szabályát, amelynek nem egyszerűen az a feladata, hogy közös mércéül szolgáljon valamennyi erkölcsileg megítélhető cselekvés számára, eleget téve a „generalitas” ismérvének, hanem az, hogy az emberi tetteket az „universalitas” közösségi mértékével mérje, különös tartalmukat az „emberiség” egyetemes ügyéhez való tudatos igazodásuk alapján bírálja el. Feladatánál fogva a törvénynek *objektívnek* kell lennie, hiszen az „általános ügy”, ha létezik, eleve kizárja a *relativizmust*, nem függhet az emberi „hajlamoktól” és „érzuletektől”, sem attól, hogy felismerik-e. Kant azonban összeköti az objektivitás követelményét az *érdektelenséggel*, és ez az a pont, ahol a fogalmak, aszkézisüktől megrészegülten, fejtetőre állnak. Az érdekmentességet a német valóság és Kant személyes magatartása indokolja. A tisztességes polgárok Königsbergben és vidékén füttyülnek az „általános ügyre”, a közös nemzeti vagy osztályérdekekre, csak partikuláris böffenésekkel tudják színezní a mindenség nagy karéneket, és őfelsége halkán szóló alattvalója belenyugszik ebbe. De ha az „emberi természet” — magyarul: das bürgerliche Element in der Sozietät — ilyen silány állapotban került ki Teremtője kezéből, akkor az erkölcsi törvényt magától az „emberi természettől” is függetleníteni kell. Az objektivitás igénye olyan nagyfokú, hogy az *antropológiai relativizmust* is elhárítani látszik. A baj csak az, hogy az érdekmentesség, amelyben a kispolgár, az érdekek született közvetítője, örömmel pillantja meg saját szellemi emelkedettségének csalhatatlan jelét, megszakítja az erkölcsi törvény kapcsolatát a valósággal. Az emberek empirikus

<sup>7</sup> Áprily Lajos fordítása.

világát érdekek fertőzik, a törvény objektivitása tehát steril csomagolást kíván, amely légmentesen megóvja mindennemű valódi — vagy Kanttal szólva, „dogmatikus” — objektivitástól. Honnan származik hát a mindannyiunkat kötelező parancs? A tapasztalati meghatározottság elesik; a vallási eredet gondolatát elutasítja a polgári méltóság. Az objektív törvény a priori *adottság* lesz, és a tudat *szubjektivitásába* zárul, ami jó alkalom lehetne számára némi öniróniára, ha volna humora. Az antropológiai relativizmus elméletileg még mindig nem elkerülhetetlen: a racionalisták valaha isteni közvetítéssel létesítettek párhuzamot a tudat általános fogalmai és a dolgok rendje között, s ezen a kerülőúton megmentették az a priori eszmék tárgyi érvényességét. De Kant e téren sem folyomodhat istenhez, nem annyira a polgári méltóság, mint inkább a halkán szólás miatt. Az erkölcsi törvény éppen azért kényszerült kiszökni a valóságból, mert ez *nincs összhangban vele*, nem a törvény szerint rendeződik, és a társadalom polgári eleme egyáltalán nem töri magát, hogy rendet teremtsen. A *harmonia praestabilitatában* annak idején a világnézet-hasadásos Leibniz két lénye kötött kompromisszumot: a provinciális abszolutizmus hajbókoló udvaronca és a felvilágosodás úttörője, aki nem nézi a földet siralomvölgyének; a „Candide” az udvaronc kincstári optimizmusát gúnyolta, nem a felvilágosult tudós szabadelvű optimizmusát. Az érett Kant már többé-kevésbé mindkét optimizmusból kigyógyult: a német világ nem a lehetséges világok legjobbika, és az erénynek valószínűbb a bukása, mint a győzelme, ahogy ezt a Sturm und Drang „titánjai” és szentimentális hősei egyaránt példázzák. Az elvek és a valóság párhuzamának hiánya kiüti istent párhuzamosító szerepéből, a két sík — lét és tudat — *szétcsúszik, és az objektivitásnak nincs többé biztosítéka*. Mi lesz az erkölcs „gyakorlati-feltétlen” törvényével? Az bizony se nem gyakorlati, se nem feltétlen, se nem törvény: a gyakorlatnak nem parancsol, megvalósulása merő véletlen, feltétlensége csak annyi, hogy feltétlen önkénnyel ki-ki maga dönti el, óhajt-e ennek a törvénynek engedelmeskedni vagy sem. *A kanti objektivitás tárgyvesztésnek és szubjektivitásnak bizonyul, az „emberi természettől” való függetlenség tudati függésnek és antropológiai relativizmusnak, a citoyen-lét magánügynek, a törvény véletlennek; az erkölcsi eszme faktikus adottsága pedig csupán a visszájáról fejezi ki, hogy a valóságos viszonyokat az elmélet pozitívista módon szemléli, mert a gyakorlat elfogadja őket eldologiasult, megcsontosodott állapotukban, és nem szándékozik változtatni rajtuk.*

A kanti etika kettéválasztja a szabadság „autentikus” belvilágát a „természet” dologi külvilágától, ahol az ember nem tudatos alakító erő, hanem *puszta tárgy* a „nem-eszes lényekre” érvényes mechanikus okságnak, a vak szükségszerűség véletleneinek. Ez a dualizmus válik a burzsoázia és a proletariátus közötti osztályharc kereteiben az egész újabb kori polgári kultúra meghatározójává, amely a *romantikus antropológia és a pozitívizmus ellentétes, de egymást szakadatlanul reprodukáló és visszájáról ismétlő irányzataira* hasítja az osztály világnézetét. A kanti „autentikus” lét még a hagyományos citoyen életformája, azé az „erkölcsi személyé”, aki bátorságának sajnálatos elvesztése után is a feudalizmus egyenlőségpárti ellenfele. A klasszikus polgári forradalom korszakának lezárultával a nagyromantikában újra fellobban a vérbeli citoyen-elődök hősi pátosza, de most már a „rendkívüliség” és a „mindennapiság” ellentétének talaján, ami vastagon aláhúzza a citoyen kezdettől fogva meglevő burzsoá tulajdonságait. Az elvont „általános ügy” képviselője az elvont egyénre hárul, és ha másból nem, ebből a természetes fejlődési vonalból a legvilágosabban kiderül, hogy a citoyen-törvény *sohasem* lehet a *kommunista* magatartás nor-

májává. — Aztán hosszabb szünet következik, a lelohadt polgári bátorság csak itt-ott lángol fel ismét, s bár a fasizmus elleni harcokban felcsillan a nagy idők távoli visszfénye, a lehetőségek egyre szerényebbek. A polgárnak a bőréből kellene kibújnia ahhoz, hogy kihajítva magából nyomorúságos individualizmusát, egész valójában újjászülessen. Enélkül nem bővelkedik az alternatívákban: vagy beáll a konformista és utilitárius burzsoák közé, vagy tiltakozó ellenburzsoáként a közvetett apologetika útjára lép. És ez történelmileg éppoly közömbös, mint az, hogy a maga nevében tiltakozik-e vagy az „emberiség” nevében; az utóbbi eset legfeljebb azért érdemel figyelmet, mert többnyire olyan tiltakozásnak vagyunk tanúi, amely egyfelől méltóságteljes, noha nem nagyon hangos, amilyen Klüber úré volt, másfelől az „emberiség” szószólójává duzzasztott romantikus ént vonultatja fel a „mindennapiság” ellen, de a szemlélődés határai között, a nagyromantika félelmet nem ismerő merészsége nélkül, előállítva ebből a kettős alapanyagból a burzsoázia különös bomlástermékét, a romantizált Klüber urat.

Kant tanainak ismertetésekor az irodalom általában az időrendet követi: beszámol a filozófus „kritika előtti” korszakáról, majd a három „Kritiká”-ról, abban a sorrendben, ahogyan megjelentek, és tematikailag felépülnek. Több szerző azonban úgy vélekedik, hogy ha „A tiszta ész kritikája” korábban látott is napvilágot a „Gyakorlati ész”-nél, a kanti filozófiának mégis az etika a szülőhelye. Antonio Banfi szerint a kritikai tudat a racionális szubjektum autonómiájának etikai-vallási eszméjéhez kötődik, ebből jön létre az elméleti a priori, az erkölcsi akarat és a célbirodalom.<sup>8</sup> Nem biztos, hogy Banfinak ezzel a megállapításával teljesen egyet lehet érteni: az angol moralisták felfogásában a szubjektum autonómiájából semmiféle elméleti a priori nem következett, pedig, ha úgy tetszik, ez a szubjektum is „racionális” volt, nem irracionális; másrészt a kanti autonómia legalább annyira támadja a vallás-erkölcsöt, mint amennyire fenntartja a helyet a vallás számára. Ennek ellenére az etikának a kriticizmusban játszott meghatározó szerepe nagyon is megfontolandó; sajnos, Banfi csak kijelenti, nem bizonyítja. Más szerzők tüzetesebben foglalkoztak a kérdéssel,<sup>9</sup> és olyan is akadt, aki szövegszerűen kimutatta, hogy Kant etikai eszméi nem későbbiek a kriticizmus létrejötténél, hanem korábbiak vagy egyidejűek vele.<sup>10</sup>

Az etika központi helyére vonatkozó elképzeléseket — amelyekhez egyébként Windelband is csatlakozik — Kant maga támasztja alá nyilatkozataival a gyakorlati ész primátusáról,<sup>11</sup> valamint arról, hogy a szabadságfogalom realitásának elkerülhetetlen következménye a tér és az idő idealitása.<sup>12</sup> Egyik francia elemzője pszichológiai érvekkel próbálja cáfolni a filozófust: múltunk felidézésekor — írja — finalisztikus illúzióink miatt hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy mindig abban a rendben akartuk és készítettük elő a dolgokat, ahogyan ma képzeljük őket; ez történt Kanttal is, aki a „Kritikában” előrehaladva, egyre elégedettebbé vált a garanciákkal, amelyeket rend-

<sup>8</sup> Antonio Banfi: „L'uomo copernicano”, A. Mondadori, Milánó 1965, 335.

<sup>9</sup> C. Göring: Über den Begriff der Erfahrung; „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie”, I. 402. stb.; E. Adickes: Die bewegenden Kräfte in Kant's philosophische Entwicklung; „Kantstudien”, I, 1896, 407. stb.

<sup>10</sup> A. Renda: „Il Criticismo. Fondamenti etico-religiosi”, Palermo 1927. A kérdés rövid áttekintését lásd Guido de Ruggiero idézett művében, 213—218.

<sup>11</sup> Lásd „A gyakorlati ész kritikája”-ban az első rész III. fejezetét.

<sup>12</sup> „Lose Blätter aus Kants Nachlass”, Reicke kiadása, 1889—1898, 217.

szere az erkölcsnek nyújt, s végül, saját felfedezései sorrendjének megfordításával, úgy gondolta, hogy az etikából merítette a rendszer lényeges elemeit — holott a tér—idő elmélet történelmileg megelőzi a szabadságét.<sup>13</sup>

Kant alighanem jobban ítélte meg saját fejlődését. Nyilatkozatait maga a rendszer igazolja, amelynek fő motívumai — a szubjektivitás, az apriorizmus, a dualisztikus konstrukció — megokolhatatlanok volnának, ha pusztán a logikai indokaikat keresnénk. Ilyenek nincsenek: a Kant rendelkezésére álló ismeretanyag egészen másfajta elméleti általánosításokra is módot adott. Kant lehetett volna szokványos mechanikus filozófus, aki nem állítja szembe a tapasztalatokkal a szabadság noumenális birodalmát; lehetett volna szkeptikus, mint Hume, aki nem állítja szembe a szétszórt képzetekkel az a priori szintézist; maradhatott volna dogmatikus wolffiánus; de ő történetesen Kant lett. Miért? A kor követelményeire érzékeny személyes adottságain túl legfőképpen azért, mert a világnézeti előfeltevések, amelyek a dolog természeténél fogva etikájában kristályosodtak ki, ebbe a logikai irányba terelték. Ismeretelmélete is csak úgy magyarázható, ha az etikájában sűrítve kifejeződő társadalmi törekvések függvényének tekintjük.

A „Prolegomenák”-ban Kant kijelenti: Hume ébresztette fel „dogmatikus álmából”, tőle tanulta, hogy az ész nem haladhatja meg a tapasztalat határait. Másutt, 1798. szeptember 21-i levelében, azt írja Garvének, hogy nem isten létéből vagy a halhatatlanságból indult ki, hanem az antinómiák ébresztették fel legelőször a dogmatikus álomból. Van-e összefüggés a két kijelentés között? Lehet-e mind a kettő igaz?

A filozófiatörténet máig sem jutott dűlőre abban a kérdésben hogy dátum-szerűen mikor csörömpölt Hume ébresztőórája. Nem is különösebben fontos. Az idegen gondolat néha lassan termékenyíti meg a sajátunkat, máskor a hirtelen megvilágosodás erejével hat („Das Jahr '69 gab mir grosses Licht” — mondja Kant), de csak akkor, ha az elme felkészült a befogadásra. És akárhogy áll is a dolog Kant esetében — akinek a „vizionárius” Swedenborg ürügyén készült 1766-os munkája már hume-i hatásokat mutat —, az antinómiák pusztá felfedezése Hume-éval rokon felfogásra vall, bár korántsem az övével azonosra, hiszen Kant maga állapítja meg, hogy nem szkeptikus megoldás volt a célja, hanem az ész illúziójának feltárása.

A tudatos célkitűzés fölöttébb érdekes mozzanat. Kant nem akar szkeptikus lenni, e téren nincs szándékában a skót kolléga és félig-meddig honfitárs nyomdokaiba lépni; ideológiai előfeltevései már kialakultak. De akkor miért foglalkozik annak bebizonyításával, hogy az antinómiák egyike sem bizonyítható, egyforma logikai szigorúsággal lévén bizonyítható mind a tézis, mind az antitézis? Miért nem csatlakozik az egyik vagy a másik oldalhoz, ahogyan elődei a görögök óta, miért nem választ, mint ők, aközött, hogy a világ végtelen-e a térben és időben vagy véges; hogy minden összetett dolog egyszerű és oszthatatlan részekből áll-e vagy semmi sem áll ilyen részekből; hogy csak természeti szükségszerűség létezik-e vagy van szabad okság is; hogy hozzátartozik-e a világhoz egy feltétlenül szükségszerű lény vagy nem tartozik hozzá?

Az antinómiák oka Kant szerint abban keresendő, hogy az ész, önkényesen túllépve a lehetséges tapasztalat határain, az egészről, a totalitásról, a feltétlenről mond ítéletet, vagyis olyasvalamire irányul, ami sohasem válhat a tapasztalat tárgyává, s ezért soha nem igazolhatja vagy cáfolhatja a róla tett

<sup>13</sup> V. Delbos: „La philosophie pratique de Kant”, Párizs 1905, 64.

kijelentéseket. Tapasztalataink mindig csak részlegesek lesznek, szüntelen gyarapodásuk ellenére sem közelíthetik meg a teljességet, s mihelyt korlátozott empirikus érvénnyel bíró fogalmainkat joggátalanul kiterjesztjük az abszolútum síkjára, feloldhatatlan ellentmondásokba ütközünk. Ez az extrapoláció kétféleképpen történhet: a hagyományos racionalizmus deduktív módszerével, amely *harmonia praestabilitat* feltételez eszméink és a dolgok között, abban a hiszemben, hogy az általánosból minden további nélkül levezethető a különös; valamint a hagyományos empirizmus induktív módszerével, amely a töredékes tapasztalati anyagot minden további nélkül az egészre vonatkoztatja. Az antinómiák téziseiben és antitéziseiben Kant a két módszert állítja szembe egymással, s az eredmények egyenlő erejű logikai bizonyíthatósága alapján arra következtet, hogy a legáltalánosabb összefüggések megismerhetetlenek. Ha mégis az ellenkezőjét hisszük, ennek az az oka, hogy *dogmatikusan* használjuk az eszünket: az egészsel kapcsolatos, tapasztalatilag soha alá nem támasztható eszméinknek tárgyi érvényességet tulajdonítunk, vagy túlfeszítjük a lehetséges tapasztalatok körét, és amit a különösről, a feltételezettéről tudunk, azt általános ítéletek formájában a feltétlenre vetítjük.

Az antinómiák Kant szerint illuzórikusak, de *szükségszerűek*, mert az észnek természeti sajátossága, hogy befejezettségre törekszik, és tartalmazza a feltétlenség igényével jelentkező eszméket. Ez a gondolat kifejezi a *világnézet*, a világ egészéről alkotott kép mindenkori szükségletét, amely valójában abból adódik, hogy a cserélhető munkaeszközök társadalmi használata folytán az elsajátítás gyakorlata potenciális egyetemességre tesz szert, és az embereknek, akik tevékenységük során a valóság *egészével* kerülnek szembe, át *kell* gondolniuk az alany – tárgy viszonyt *általában*, a dolgok létének, belső összefüggéseinek jellegét és megismerésük módját *általában*, hiszen ettől függenek az elsajátítás lehetőségei és legcélszerűbb formái.<sup>14</sup> Nem az a kérdés, hogy miért *van* képünk a világ egészéről, hanem hogy lehet-e *adekvát* képünk róla, vagy csupán antinomikus elképzelésekhez juthatunk, amelyek az egyetemes összefüggések megismerhetetlenségére utalnak.

Ismereteinket a gyakorlat igazolja vagy cáfolja, a gyakorlat pedig sohasem foghatja át a valóság egészét. A mindenségben végtelenül több a rejtvény, mint a megfejtés, és ez örökösén így lesz. Mégis azt állítjuk, hogy a mindenség anyagi, hogy egyetemesen érvényesek rá a dialektika törvényei és kategóriái. Van-e ennek a korlátlan érvényű kijelentésnek bizonyítéka a mindig korlátozott érvényű gyakorlatban? Igenis, van. Tegyük fel, hogy a valóság nemcsak természet és társadalom, hanem valami „transzcendens” is. Ha ez a transzcendencia a világközi térségekben lebzsel, mint Epikurosz istenei, és nem fejt ki semmilyen hatást, akkor nem létezik; ha viszont létezik, akkor hat a természetre és a társadalomra, módosulásokat idéz elő bennük, aminek érdekében kénytelen természeti és társadalmi erőket igénybe venni, természeti és társadalmi erőként működni, és nem transzcendens többé — mint ilyen, egyszerűen nem létezik. Marad a természet és a társadalom.

A mesterséges eszközöket használó emberek magát a természetet fordítják szembe önmagával, a nagyipar létrejötte pedig határtalan távlatokat nyit a munkaeszközök fejlődése előtt, bebizonyítva, hogy nincs semmi, ami ne volna elsajátítható. Az eszköz és a tárgy lényegi azonossága folytán a technikai gyakorlat *különös* aktusaiban ott lappang az alany – tárgy viszony *egyetemes*

<sup>14</sup> Vö. „Filozófiai arcképek”, 220–222.

tartalma, az alkalmazkodva-alakítás tanulsága, amely felvilágosít arról, hogy amíg természeti anyagokkal és folyamatokkal van dolgom, addig ezeket természeti anyagok és folyamatok segítségével ellenőrzésem alá vonhatom.

A társadalommal elvben — ha történelmileg nem is — könnyebb elboldogulni, mint a természettel, mert emberi mű. Ha a termelőerők társadalmiasulása és a nagyipari munkásosztály forradalmi harcai nyomán kirajzolódik a szabadon társult termelők perspektívája a történelem horizontján, a szocializmus utópiából tudománnyá lesz, és feltárulnak az emberi kapcsolatok tudatos, célszerű formálásának törvényei. Röviden: a gyakorlat a maga szükségszerű korlátozottságában is arról tanúskodik, hogy transzcendencia nincsen, hogy nincs más, mint természet és társadalom, s a szakadatlanul változó valóság az ismeretek szakadatlan bővülése közepette is mindig és mindenütt azonosnak fog mutatkozni önmagával, legáltalánosabb — szubsztanciális — vonásait és összefüggéseit tekintve sohasem mutatkozhat másnak, mint amilyennek a dialektikus és történelmi materializmus alaptételeiben, a társadalmi gyakorlat történelmi összegezése nyomán kimunkált tudományos világképben megjelenik. Ez az abszolút igazság, amely nélkül a relativizmus logikailag elkerülhetetlen.

Ha a gyakorlat közvetítő szerepe kiesik, és az a látszat keletkezik, mintha a tudat közvetlenül állna szemben tárgyával, a világ egészéről már csak antinomikus képmások születhetnek. Vagy apriorisztikus eszmékről *hiszem*, hogy a dolgok megegyeznek velük, vagy mennyiségileg korlátozott és logikailag elégtelen tapasztalataimról *hiszem*, hogy elégségesek az egészre vonatkozó, korlátlan érvényű konklúziókhöz. Ezért ütötte-vágta egymást a racionalizmus és az empirizmus két ellenséges irányzata Descartes-től Leibnizig és Bacon-tól Locke-ig. Amit ők egymásról mutattak ki, azt Kant pusztá összehasonlítóssal mindkét irányzatról kimutatja. Lezárja a *dogmatizmus* útját, ahol a hit pótolja a bizonyítékokat. Ezt tanulja a derék istenhívó porosz a szkeptikus Hume-tól.

Hume filozófiája a legmodernebb a maga korában — nem olyan értelemben, mintha színvonalával túlszárnyalna minden addigit, erről igazán nincs szó, hanem azért, mert a legpontosabban tükrözi a kor legfejlettebb társadalmát, a szabadversenyes angol ipari kapitalizmust. A metafizikai spekulációk haszontalanok: a természettudományok és az üzleti élet szükségletei tapasztalati megismerést követelnek, a tapasztalatot pedig az egyéni tudat szubjektivitásába préseli a ragadozók martalékává lett külvilág ellenőrizhetetlensége. Miért hat az ez élenjáró filozófia az elmaradott Németországban? Az elszabadult, nagy ragadozók filozófiája a kis csuszómászók országában, ahol döglődik az ipar, és a polgár nem emelte még föl a fejét a porból? Miért vonzza Hume, a szabadgondolkodó világfi, a jámbor, pedáns és kissé nehézkes Kantot?

Mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk, hogy a filozófia, noha világnézeti tartalmát helyi és nemzeti sajátosságok is meghatározzák, nemzetközi jelenség. Nemcsak azért az, mert a gondolatok áthullámanak az országhatárokon, hanem elsősorban azért, mert különböző országokban egyidejűleg jelentkeznek ugyanazok az osztálytörekvések, a nemzeti adottságoknak megfelelő különböző történelmi szinteken, de szoros kölcsönhatásban egymással, és a legmagasabb szint példaként szolgál az alacsonyabbaknak. Ilyen példa Kant Németországában a francia felvilágosodás és az angol ipari kapitalizmus. Bár a német polgárság nem rendelkezik fejlett termelőerőkkel, és messze áll még mind a gazdasági, mind a politikai és ideológiai emancipációtól, vágyaiban ez a perspektíva él; és az eszmei felszabadulás — az óhajtott társadalmi változások elsőrendű feltétele — filozófiai síkon a tapasztalati megismerés jogainak helyre-

állításában nyilvánul meg, amely egyaránt szükséges a természettudományos haladáshoz és a régi típusú metafizika cáfolatához.

Ezzel azonban még nem magyaráztuk meg Hume hatását, hiszen sem a metafizika-ellenességnek, sem általában az empirizmusnak nem a hume-i változat az egyetlen lehetséges formája. Nem is érthetjük meg ezt a hatást, amíg összefüggésbe nem hozzuk az angol moralistákéval és főleg Rousseau-éval, különös tekintettel a német állapotokra. A haza mozgásképtelensége következtében Kant az erkölcsi autonómia köré tömöríti a polgárosodást célzó eszméit, így alakul ki az a megtisztelő értékítélete, hogy Rousseau ugyanolyan nagy tettet hajtott végre az erkölcsi világban, mint Newton az anyagi természet területén, nevezetesen új gravitációs központot teremtett: az erkölcsi tudatot. De ha éppen a tapasztalati valóság az, ami a polgárosodás vágyát a tudat belsejébe számúzi, akkor *lehetetlen ezt a valóságot nem tudomásul venni vagy deduktív logikával az elvekből levezetni*. Dualizmus keletkezik a tapasztalati és az erkölcsi birodalom között, a kettő kölcsönösen kizárja egymást, és egy harmonizáló isten feltételezése közönséges hamisítás volna, hiszen minden személyes élmény nap mint nap azt marja és kalapálja az agyadba, hogy álmainkban él csak a szabadság, s ami odakinn van, rajtad kívül, az változtathatatlanul olyan, amilyen. Nincs harmonizáló isten — ez a meggyőződés a metafizika-ellenesség legerősebb gyökere; az erkölcsi törvényt — a gravitációs központot — nem határozhatja meg semmi, ami kívülről jön, belső szükség-szerűségének nincs ontológiai alapja a külsőben, a tárgyiségben — ebből a felismerésből hajt ki a szubjektívizmus. Az erkölcsi törvénnel bennem és a csilagos éggel a fejem fölött, egy szál magamban nézek szembe a rejtelmes külvilággal, valamivel, amit nem tudok átlátni, ami nem hajlandó fölfedni előttem az igazi arcát, megmutatni a meztelen vállait, elrendeződni az én kedvem és szükségleteim szerint — következésképpen nélkülöz minden általánosságot és szükségszerűséget. „A kanti filozófia általános értelme az — mondja Hegel —, hogy az olyan meghatározások, mint az általánosság és szükségszerűség, nem találhatók meg a valóságban, ahogy ezt már Hume is kimutatta.”<sup>15</sup>

A tapasztalati megismerés szükségességét tehát részint a polgári fejlődés nemzetközi érvényű követelményei indokolják, részint Kant nemzeti élményei: aki a valóságot az ütköző egyéni érdekek zűrzavarának észleli, holott egészen másnak szeretné látni, annak előbb-utóbb rá kell jönnie, hogy a fogalmakból képtelenség levezetni a létet. Lelepleződik előtte a hagyományos racionalizmus, még ha saját filozófiai múltja volt is. Ugyanennél az oknál fogva nem állhat a hagyományos — materialista — empirizmus pártjára sem. Nem számíthat rá, hogy az egyedi tapasztalatok automatikusan elrendeződnek, és kikerekedik belőlük a törvény, amelyet a valóság diktál; hol a rend és a törvény abban, ami átláthatatlan? A tudat, önmaga bűvös körébe zártan, ráébred, hogy kifosztották, fölégették a hídjait és a hajóit, vagy inkább a hitét — mert valljuk meg őszintén, nem is volt soha semmije azon az egyetlen illúzió kivül, hogy a dolgok engedelmesen elébe lépnek és kitárulkoznak. Álmodta ezt. De a magány keserűségében elpattant az álom megfeszített húrja; nagy belső világosság támadt 1769-ben, akkor tanult meg szembenézni a félelmetes igazsággal, hogy nincsenek hidak és hajók, a dolgok örök érinthetlenségben rejtőznek a túlsó part mögött, néha egy-egy jelzést villantanak fel, és ez minden, amit tudhatok róluk.

<sup>15</sup> Hegel, i. m. 393—394.

A tapasztalati megismerés hume-i értelmezése az a nézőpont, ahonnan a hagyományos racionalizmus és empirizmus csődje Kant számára áttekinthetővé lesz. A német korlátoltságnak és a felvilágosodás szellemének sajátos vegyülete érleli meg a filozófus szubjektivista hajlamait, ezekre fejt ki kettős, de egyirányú és döntő hatását Hume szkepszise és az antinómiák történeti anyaga. Ismerjük el, hogy fogalmainkat nem alkalmazhatjuk másra, mint a tapasztalati adatokra, amelyek nem többek tudati jelenségeknél, és nyomban be kell látnunk, hogy az antinómiák az ész dogmatikus használatából, a feltétlenség, a befejezettség jogosulatlan igényéből erednek. Tapasztalataink folytonos bővülése ellentmond a befejezettségnek, részlegességük az egészről alkotott ítéleteinknek. Csak jelenségekről tudhatunk, az abszolútum tilos terület. Tilos, mert csak jelenségekről tudhatunk. Tehát az egész megismerhetetlensége egyenlő mindennemű, mégoly részleges tárgyiság megismerhetetlenségével. Igaza van Kantnak? Tökéletesen. És nemcsak ebben. A filozófiai dogmatizmus: a tárgyiság előfeltevésként való elfogadása, bizonyítatlan hite. Ez a tétel pedig — bár összekeveredik a tapasztalat hazug, szubjektivista értelmezésével, sőt, éppen ennek alapján válik lehetővé — kimondatlanul is kimondja, hogy az objektív lét-ről semmi bizonyosat nem állíthatunk mindaddig, amíg az elméletet ki nem segíti zavarából valami, ami már nem elmélet.

A szkeptikus Hume, aki a megismerés tárgyát az egyéni tudat képzeteire korlátozta, nem bukkant rá az antinómiákra. Más filozófiai hagyományokon nevelkedett, mint Kant, a racionalizmuson egyszerűen keresztülépett, neki nem ezzel a múlttal kellett leszámolnia. Kant viszont aligha kerülhette volna meg a témát, s nem pusztán azért, mert wolffiánusként kezdte. Hume, a liberális skót, túl van a citoyen-törekvéseken, Kant, a liberális porosz, körülöttük kering. Nem hajigálhatja a szkepszis feneketlen kútjába a rend és a törvényszerűség eszméjét. S mert polgári szemszögből az a helyzet, hogy az empirizmus materialista vonalának elutasítása esetén a rend és a törvényszerűség apriorisztikus arcukat ölt, Kantnak számolnia kell a racionalista filozófiával ahhoz, hogy leszámolhasson vele, és egyúttal átmentse belőle mindazt, ami hasznára van. Kétféle méri az ütések, nem úgy, mint Hume. Forrongásban levő világnézete elvezeti az antinómiákhoz; ugyanez a világnézet készíti rá, hogy fogadja el Hume-ot, és ne fogadja el mégsem.

A dogmatizmus kanti fogalmára rányomja bélyegét a szubjektivista eredet. Dogmatikus az, aki nem szubjektív idealista. Logikailag ebből a szkepszisnek kellene következnie. Kant azonban, a dogmák szigorú bírója, eltér a logikus iránytól, és csökönyösen ragaszkodik a szükségszerűség dogmatikus hitéhez. Azt hihetnénk, hogy a newtoni fizika és általában a természettudományos szükségletek készítették erre. Kant fiatal korában — Voltaire-hez hasonlóan — rajongott Newtonért, főleg a tömegvonzás elméletéért, amelyet ki is egészített az általános taszítás gondolatával. Felfogása szerint a mozgás két ellentétes erő, a vonzás és a taszítás eredménye, ezért mindig külső okok idézik elő. A newtoni világkép egyetemes mechanizmusát Kant átülteti érettkori filozófiájába is, az angol örökséget azonban a szubjektivizmus szellemében dolgozza át: az anyagi események tudati jelenségekké lesznek, tér és idő objektív formái szubjektív szemléleti formákká, az objektív fizikai törvények az értelmi szintézis kategóriáivá, az „első lökés” pedig, amelyet a Newton-féle tehetetlen anyag semmiképpen sem nélkülözhet, az eldönthetetlen antinómiák közé kerül.

A szubjektivizmus összeegyeztetése a mechanikus szükségszerűséggel logikai abszurditás. Miért vállalkozik rá Kant, a logikai konstrukciók mestere? És

miért éppen ő, az elmaradott Németország filozófusa áll ki a korabeli természet-tudományokkal leginkább egybehangzó mechanikus szükségszerűség mellett, mialatt Angliában, a legfejlettebb termelőerők és természettudományok országában, minden belső kapcsolatot megtagad a dolgoktól az agnoszticizmus?

A filozófiában a világnézet maga alá rendeli a tudományos szükségleteket. Minél mélyebb és átfogóbb összefüggéseket mutat fel a tőkés termelőerők elemeként felvirágzó természettudomány a tárgyi valóságban, annál mélyebb és átfogóbb az ütköző magánérdekektől szétszabdalt burzsoázianak az a meggyőződése, hogy sem összefüggések nincsenek, sem tárgyi valóság. Kant viszont még osztályának közös antifeudális érdekét, az „általános ügyet” képviseli, olyan különleges körülmények között, amikor ez elég erős ahhoz, hogy az empirista logikát ne engedje relativizmussá fajulni, de arra nincs ereje, hogy a tapasztalati világ kormányzására hivatott társadalmi törvénnnyé váljék. Rousseau erkölcsi autonómiája a tapasztalati valósággal reménytelenül ellentétes tudati túlvilágba helyeződik, egyszer s mindenkorra megrögzíti az „autentikus” belső élet és a közönséges hétköznapok dualizmusát, és pontosan azért *kell* megóvnia a megismerés empirista hagyományait, mert összemérhetetlen az empirikus világgal, saját túlvilágításának okával és előfeltételével. Ezt az empirikus világot a burzsoá gondolkodás nem ábrázolhatja másképp, mint a vak természeti szükségszerűség vagy a vak véletlen színterének. Amit Kant maga körül tapasztal, az a gyakorlatilag megfékezhetetlen káosz, amely éppen ezért nem tartalmazhat rendező elveket. De nem tőkés, hanem feudális káosz — tehát szítja és táplálja az „általános ügyet”, a polgári értelemben vett „rend” erősödő, bár kivihetetlen óhaját. A francia citoyen magában a tapasztalati világban pillantotta meg ezt a rendet, az egyetemes mechanikus szükségszerűséget, mint saját politikai törekvéseinek objektív ontológiai igazolását; Kant számára ellenben a rend egyetlen elképzelhető forrása az emberi értelem, az „általános ügyvel” ellentétes relativizmus egyetlen alternatívája a szintetizáló tudati tevékenység. Newton egyetemes szükségszerűsége érvényben marad, de a szubjektív jelenségvilágra korlátozódik, és megőrizve elkerülhetetlenül mechanikus jellegét, jéghideg evilági racionalitásával kiegészíti túlvilági ellenpárját, a bensőséges erkölcsi birodalmat. Így lesz átmenetileg lehetségessé és szükségessé az apriorisztikus és az empirista logika összehangolásának kísérlete, ami egészen új követelményeket támaszt a filozófiával szemben.

A szolipszizmus és a relativizmus elkerülése céljából Kant arra az álláspontra jut, hogy léteznie *kell* egy általános tudatnak, amely az egyéni tudatoknak minden emberben közös és egyenlő, egyénefeletti szerkezeteként működik, és szintetizáló a priori formáival törvényszerűen rendezi a szemléleti anyagot, ennek eredményeképpen pedig a tapasztalatok meghaladják a szubjektív élmények szintjét, és az általános, kötelező érvényű, objektív ismeretek rangjára emelkednek. Az a priori formákra még visszatérünk; egyelőre csak annyit, hogy a szubjektív idealizmus új, *szerkezetes* változata jön létre, amelyben a valóság nem a képzetek véletlen halmazával azonosul, mint az *atomos* változatokban, hanem a *törvényszerűen rendezett* képzetek összességével. Kant felfogása szerint a tapasztalat a szemléletek *megformált* anyaga, anyag és forma egysége. Ennek az egységnek a megvalósulása érdekében az anyag átalakul tudati jelenséggé; mert a tudat nem ismerheti meg többé a tőle független létet, nem irányulhat másra, mint saját képzeteire, és csak úgy teremthet rendet közöttük, ha a vele született egységesítő, általánosító logikai formák alá foglalja sokféleségüket. A világ az értelem szintetizáló formáiban elrendezett képzetek együttesévé lesz, és a

jelenségekké degradált dolgok nem a tudatot igazítják önmagukhoz, hanem maguk idomulnak a tudat általános elveihez, amelyek a szubjektivista szellemben átköltött valóság törvényeivé lépnek elő: az értelem szab törvényt a természetnek, a dolgok bolyonganak a tudat Napja körül. Sikerül mindent a feje tetejére állítani, mindent a visszájára fordítani; a polgár én-központú elméjében színt cserél a korom és a hó, makulátlan igazságnak öltözve riszál a legbárgyúbb képtelenség, s a látszat annyira hatalmába keríti a szubjektivizmusba dermedt agyvelőt, hogy a természetes rend antropocentrikus felforgatását, a filozófiának ezt a ptolemaioszi fordulatát Kant a legőszintébb jóhiszeműséggel és önérzettel kopernikuszi fordulatnak nevezi. Sajátos helyzet áll elő. Az általánosság, a törvényszerűség követelménye egyfelől, ennek a jelenségvilágra való korlátozása másfelől. Az első teljesíthetetlen, amíg át nem látom a legáltalánosabb összefüggéseket: nélkülük minden általánosítás megreked a különösben, minden törvényszerűség megalapozatlan és bizonytalan. Hume és a pozitivisták be is érik ezzel: elég annyit tudunk, amennyit a technika és az üzlet a józan észről megkíván, a többi metafizika. Kantnak azonban *kell* a rend; és nincs rend befejezettség nélkül, noha a tapasztalatok sorát lehetetlen befejezni. A dilemma eredménye a már ismert kompromisszum: az egészre vonatkozó eszméink az ész lényegéhez tartoznak, de transzcendensek a jelenségvilághoz képest, és nem számíthatók az ismeretek közé, különben ellentmondásokba keveredünk. Ennek a konstrukciónak az a legeredetibb vonása, hogy az ellentmondásokat az addigi filozófiától eltérően nem logikai hibából származtatja — logikailag mindkét oldaluk bizonyítható —, hanem úgy fogja fel, mint az ész természetének *szükségszerű* következményeit. Kant elülteti a hegeli dialektika magvát. A csírázás még késik egy kissé, mert a metafizikus módszer szikkadt ege alatt a rész nem tud egyesülni az egésszel, a feltételezett a feltétlennel, hogy megtermékenyítsék egymást.

Miért iktatja be Kant az ész eszméit a kriticizmus ismeretelméleti rendszerébe? „Keresgél a lelki zsákban, miféle képességek vannak benne — csúfolódik Hegel —; véletlenül ott van még az ész — éppolyan jó volna, ha nem volna ... közömbös, hogy van-e vagy nincs.”<sup>16</sup> Logikai szempontból Hegelnek teljesen igaza van, de nem az ideológia szempontjából. Kant rendszerében két összekapcsolt előfeltevés tagadja egymást: a szubjektivizmus, amely a dolgokat jelenségekké hamisítja, és a citoyen-törekvés, amely nem nélkülözheti a rendet, a befejezettséget. Innen az áthidalhatatlan dualizmus a feltételezett és a feltétlen között. Ezt a kétarcúságot veszi célba Hegel bírálata.

A Kant-féle ész nem képes a feltétlen megismerésére, mert a végtelen nincs megadva a tapasztalatban. „Azon múlik a dolog, hogyan nézzük a világot; de a világ tapasztalása, szemlélése Kantnak sohasem jelent mást, mint azt, hogy itt egy gyertyatartó van, ott meg egy dohányszelence. Ez persze helyes; a végtelen nincs megadva a világban, az érzéki észrevevésben. S feltéve, hogy amit tudunk, tapasztalat, a gondolatok és érzetanyagok szintézise: a végtelen csakugyan nem ismerhető meg abban az értelemben, hogy érzékileg észreveszszük. De a végtelen igazolására nem is követelünk majd érzéki észlelést; a szellem csak a szellem számára van.”<sup>17</sup>

„Másfelől — folytatja Hegel — a végtelen megismerése annyit jelent, hogy

<sup>16</sup> Uo. 406.

<sup>17</sup> Uo. 407.

azt meg kell határozni; ehhez azonban az ész nem rendelkezik egyébvel, mint a gondolkodás formáival, amelyeket kategóriáknak nevezünk; Kant objektív meghatározásoknak nevezi őket, pedig maguk is csak szubjektívek. Ha azonban ezeket a kategóriákat, amelyek csak érzéki szemléletekre alkalmazhatók, a végtelen meghatározásokra használjuk, akkor téves következtetésekbe (paralogizmusokba) és ellentmondásokba (antinómiákba) bonyolódunk; s a kanti filozófiának fontos oldala az a meghatározás, hogy a végtelen, ha kategóriák határozzák meg, antinómiákba vész. Ezek az ellentmondások, állítja Kant, fontosak; s az ész transzcendenssé válik bennük. Az ész azt a követelményt is magába foglalja, hogy az észlelést, a tapasztalatot, az értelmi meghatározást a végtelentre kell visszavezetni. *Ez volna a legfőbb konkrétum: a végtelen egyesítése az értelmi megismerés vagy akár az észlelés végesével.* Nagy szó, hogy az ész eszméket termel; de Kantnál ez absztrakció. *Az ész konkrétuma csak a feltétlennel a feltételtől függővel való egyesítése volna.*<sup>18</sup>

A német idealizmus Kant után kísérletet tesz a feltétlen és a feltételtől függő egyesítésére. Fichte romantikus aktivizmusában a szubjektivitás abszolútummá növekszik, és maga tételezi önmagából a végest: a nem-ént és az empirikus ént. Kant nem vállalhatja ezt a szélsőséget. Biztosítékokra van szüksége a relativizmus ellen, s ha kizárja a „magánvalót”, a képzetek objektív forrását, semmi sem óvhatja meg többé a jelenségvilágot attól, hogy merő illúzióvá, szubjektumának önkényes termékévé legyen. Az idealizmus másik lehetősége az objektivitással felruházott, de szubjektumként tevékenykedő és a végest önmagából tételező abszolútum gondolata, amelyet Schelling nyomán Hegel bontakoztat ki. Ez a változat, bár tulajdonképpen megszünteti a véges minden önállóságát, és a létet a parmenidészi mozdulatlanságba zárja, a lezárás pillanatáig megfelelő keretet ad a mozgás dialektikus ábrázolására. Kant meg sem közelítheti ezt a dialektikát. A csereérték — a formális egyenlőség — polgári társadalmának nem kritika tárgya a kriticismus számára, hanem eszménykép; az eszmény azonban, megalkudva a fennálló valósággal, erkölcsi törvényként a szubjektivitásba húzódik, és a szabadságfogalom „realitását” — magyarul: irrealitását — valóban elkerülhetetlenül kíséri a tér és idő idealitása, a dolgok átalakítása tudati jelenségekké, azután pedig a többi belső törés és kétértelműség, amely a jelenségvilág szubjektivista korlátolttsága és a citoyen-rend korlátlan totalitás-igénye közötti ellentétből ered. Kantnak a feudális társadalommal kötött kompromisszuma türelmet és jóságot sugároz, nagylelkű biztatást, hogy jöjjön csak az a porosz katonacsizma, zúzza darabokra a gondolat egységét, tiporja sarka alá a dialektikát. A berlini királyi egyetemen szolgáló Hegel professzor maga is kompromisszumot köt majd, és megalkuvásából dialektika születik; miért jár Kant megalkuvása az ellenkező eredménnyel? Mert a kompromisszumok különböznek egymástól. Kant gyakorlatilag mint *változtathatatlan* fogadja el a feudális rendet, jóllehet gondolatilag a polgári társadalomhoz vonzódik; Hegel szintén elfogadja ezt a rendet, de mint *megváltoztathatót*, mint tőkés fejlődésre képes, korszerűsíthető alakulatot, és ebből a köztes helyzetből, a két formáció együttes képviselőjének álláspontjáról, egyszerre bírálja a hűbéri és a polgári társadalmat, egyaránt elutasítva a formális egyenlőség egyneműsítő, dialektikaellenes eszméjét, a polgári és a feudális szétszórtságot — így dolgozhatja ki a sokszínű minőségeit önmagából kibontó, önmozgó totalitás világképét. Kant

<sup>18</sup> Uo. 407—408. Az én kiemelésem — R. E.

metafizikus, mert polgárabb Hegelnél; Hegel dialektikus, mert reakciósabb Kantnál.<sup>19</sup>

A kriticizmusnak kettős ideológiai kiindulópontja van: az egyik a tapasztalati megismerés szükségessége, amelyet a polgári fejlődés tudományos és ideológiai igényein túl a különleges német helyzet diktál, a tudatba vésve mindennapos élményeivel, hogy a valóság ellenőrizhetetlen és nem vezethető le a fogalomból; a másik a társadalmi átalakulás vágya, amely erkölcsi a priori szelídül ugyan, de pusztán létével szükségyszerűséget követel a jelenségek kapcsolatai számára, nehogy elsodorja őket az empirista logikából kicsapó szolipszizmus és szkepszis. A szemlélet és a szükségyszerűség, az egyedi és az általános egysége nyilvánvalóan helyes követelmény, ám a társadalmi formameghatározottság ellentétet konstruál az egység két tagja között. A feloldásnak nincs más eszköze, mint a spekulációs látszat: ha nem segít sem a gyakorlat, sem a jóisten, egyetlen lehetőségként a tudati jelenségeket törvényszerűen összekapcsoló a priori fogalmak rendszere kínálkozik. Ezen a vakvágányon visszafelé haladva, eljutunk „A tiszta ész kritikájá”-nak eleve hamisan föltett alapkérdéséhez: az ismereteket nem bővítő analitikus a priori ítéletek és a szükségyszerűséggel nem rendelkező szintetikus a posteriori ítéletek mellett hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek?

Hogy mennyire ideológiai természetű kérdésről van szó, az kiderül az ítéletek kanti felosztásának polgári elemzéseiből is. Caird kételkedik abban, hogy a szintetikus ítéletek külön osztályt alkotnának, illetve hogy egyáltalán léteznek-e szoros értelemben vett analitikus ítéletek. „Minden test kiterjedt” — ez Kant szerint analitikus ítélet, mert a kiterjedés fogalma elválaszthatatlan a test fogalmától, és csupán az utóbbinak a megvilágítását szolgálja, anélkül, hogy bármi újat tenne hozzá. „Minden test nehéz” — ez viszont, megint csak Kant szerint, szintetikus ítélet, mert a test fogalma nem tartalmazza a „nehéz” fogalmát, és kettőjük összekapcsolásához tapasztalatra van szükség. Caird azonban úgy vélekedik, hogy a példaként említett ítéletek nem különböző típusúak: a kiterjedtség állítmánya is szintézis útján adódik hozzá a megismerésben a testhez mint alanyhoz, s valójában az a helyzet, hogy minden ítélet szintetikus, amikor létrejön (*in the making*), és mindegyik analitikus, ha már létrejött (*when made*).<sup>20</sup> Vaihinger hasonló nézeteket vall: szintetikus az az ítélet, amellyel meghatározok egy fogalmat, analitikus az, amellyel megmagyarázom a már birtokomban levő, ismert fogalmat.<sup>21</sup> Kemp Smith kifogásolja a szükségyszerűséget kifejező ítéletek merev elhatárolását a többitől, leszögezve, hogy minden érvényes ítéletnek tartalmaznia kell a szükségyszerűség elemét.<sup>22</sup>

Rendkívül figyelemreméltóak De Ruggiero fejtegetései. Miután megjegyzi, hogy az interpretátorok többnyire fogyatékosnak találják az ítéletek kanti felosztását, és ismerteti az idevágó bírálatok közül a legérdekesebbeket, előadja saját észrevételeit. Az analitikus és a szintetikus ítéletek nem sorolhatók két külön osztályba, s a szintézis, mint elsődleges aktus, mindenfajta analízis előfeltétele. Amikor Kant „a testek kiterjedtek” példamondatával illusztrálja az

<sup>19</sup> A hegeli dialektika kompromisszumos eredetéről lásd: „Filozófiai arcképek”, 192–195.

<sup>20</sup> E. Caird: „The Critical Philosophy of Kant”, Glasgow 1889, 268–269.

<sup>21</sup> H. Vaihinger: „Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft”, I, Stuttgart 1881, 261.

<sup>22</sup> N. Kemp Smith: „A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason”, London 1918, 288.

analitikus ítéleteket, *elfelejti*, hogy a kiterjedés analitikus jellege a karteziánus filozófia dogmája, a kanti filozófiában viszont a tér a geometria *szintetikus* kijelentéseinek alapja; ha pedig a kiterjedés szintetikus természetű állítmány, akkor nincs jogunk azt mondani róla, hogy alanyával történő összekapcsolásakor nem szükséges túllépnünk a test fogalmán. Másrészt azt sem mondhatjuk, hogy a szóban forgó ítélet merőben tapasztalati volna, úgy, ahogy ezt az empirista logika érti; mert mihelyt meg is akarjuk magyarázni a tapasztalatot, fel kell ismerünk, hogy empirikus ítéletünk a testek kölcsönös vonzását szabályozó természeti törvényszerűségekre épül. Ha ezekkel az összefüggésekkel nem törődve, magunkévá tesszük a kanti felosztást, akkor először is polgárjogot kap a semmiféle szintetikus aktussal alá nem támasztott fogalmi elemzés, tehát — bizonyos határok között — a dogmatikus racionalizmus, amelyet Kant el akar távolítani a filozófiából. Másodszor, polgárjogot kap az angol empiristák mechanikus asszociációs módszerén nyugvó, tisztán empirikus szintézis. Vegyünk egy egyszerű tapasztalati ítéletet, abból a típusból, amely Kant szerint nem egyesíti a szemléletet a fogalommal: „Keleten kel föl a Nap”. Vajon az itt közölt tapasztalati adatok nem szorulnak magyarázatra? Nem illeszkednek egy tudományos törvényeknek alávetett tapasztalati komplexusba? Ha nem így volna, arra kelene következtetnünk, hogy a tudomány nem a tapasztalatok összességének szerkezetét és csontozatát alkotja, hanem zárt övezetet hasít ki magának a tapasztalatok világában, és az övezeten kívül minden egyebet az egyéni önkényre bíz. Tehát ez az egyszerű tapasztalati ítélet is előfeltételezi, bár homályosan, a tapasztalat logikai szervezetségét. A kanti ítéletrendszer ellenben rekeszekre osztja a tapasztalatot, megtöri ennek egységét, megszakítja a részei közötti áramlást.<sup>23</sup>

Kant kérdésfeltevésének tarthatatlanságából — és a filozófus „feledékenységből” — kiviláglik, hogy a gondolatmenet nem a tárgyhoz, hanem ideológiai előfeltevésekhez simul, amelyek megelőzik a látszólagos kiindulópontot, hogy innen azután már a logika vezessen vissza bennünket akaratlan ámitással és önámítással az előregyártott eredményhez. A szintetikus a priori ítéletek kérdése csalóka öngazolás; nem dialektikus paradoxon, hanem képtelen kísérlet ismereteink objektivitásának és szükségszerűségének bizonyítására a szubjektivizmus talaján. Kant két eszközt vesz igénybe, hogy lehetségesnek tüntesse fel a lehetetlent: az egyik a „magánvaló”, a másik az „általános tudat”, az egységes emberi tudatszerkezet.

A „magánvaló” fogalmának nincs egyértelmű jelentése. Az ismeretelméletben legfőképpen a passzív érzéki szemléletek objektív okát jelenti, amely nem válhat a megismerés tárgyává; az etikában az „intelligibilis” világot jelöli, a „noumenont”, amely ugyanilyen megismerhetetlen, de tárgya lehetne egy esetleges értelmi szemléletnek. A filozófiatörténet nem is tudott megállapodásra jutni a *Ding an Sich* pontos értelmezésében, illetve a „noumenonhoz” való viszonyában. Riehl szerint a két fogalom nem ugyanaz; Kuno Fischer szerint igen, helyesebben, a „magánvaló” a szabadsággal azonos. Lenin, mint köztudott, a materializmus maradványának tekintette a „magánvalót”, és felfogása az *ismeretelmélet* vonatkozásában aligha vitatható, jóllehet az etikában már nem érvényes, mert az adott fogalom — akármilyen terminussal fejezzék is ki — a leghatározottabban idealista jelleget ölt. Ez a kettősség arra vezethető vissza, hogy a polgár másképp viszonyul a természethez és a természetörökhöz, amelyeket szün-

<sup>23</sup> Guido de Ruggiero, id. m. 268—273.

telenül tökéletesítenie kell, mint saját irányíthatatlan társadalmi összefüggéseihez, és a burzsoá magatartás ambivalenciája Kant filozófiájában többek közt úgy jelentkezik, hogy a tárgyi meghatározottságot az ismeretelmélet nem tünteti el egészen, de az etika átváltoztatja belső erkölcsi meghatározottsággá. A polgári filozófia későbbi fejlődésében még inkább kiéleződik a kettősség, holott híre-hamva sincs már a „magánvalónak”, és a szervező központ feladatkörét teljes egészében az „én” veszi át. A pozitivista áramlatok minden tárgyságot korrelátumként a megfigyelőhöz kötnek, közben azonban igyekeznek ezt a szemenszedett tudattartalmat „magánvalósítani” és mentesíteni a szubjektivitástól; szemben az antropológiai áramlatokkal, amelyek a „belső” reklámozzák, és a tárgyságot hol feloldják benne, hol kirekesztik mint zavaró körülményt. A *Ding an Sich* kétértelműségében, ismeretelméleti és etikai funkciójának, „külső” és „belső” meghatározó szerepének ellentétében megpillantható már a majdani hasadás, a termelőerőkhöz és a társadalmi összefüggésekhez való kettős viszony következménye, a mai polgári filozófia egyik legfontosabb jegye. A burzsoá fejekben maguk a fogalmak is kettétörnek, saját ellentétes jelentéseik kuszálják össze az értelmüket, méghozzá nem a fejek gyengesége miatt, hanem azért, mert a narcisztikus „én” vakon tapogatózik a nagy fényességnek vélt teljes napfogyatkozásban, ahol a tárgyaknak a körvonala sem látszik, és sehol egy szilárd pont, a kéz a semmibe markol. Nagyon is érdemes idézni, hogyan ír Hegel erről a magatartásról. „Aki oly szerencsés, hogy száz tallérja van, ezt csak mint valóságot birtokolhatja. Aki azt akarja, hogy száz tallérja legyen, annak munkához kell látnia, hogy birtokába jusson; azaz túl kell mennie az elképzelésen, nem állhat meg ennél. Ez a szubjektív nem azonos a végsővel, az abszolúttal; igaz csak az lehet, ami nem pusztán szubjektív... A kanti felfogás szerint megállunk a különbségnél, a dualizmus a végső; minden oldal önmagában valami abszolútnak számít... Senki sem oly balga, mint ez a filozófia; ha valaki éhes, nem képzel ételeket, hanem igyekszik jóllakni.”<sup>24</sup> Vagy másutt: „A tiszta ész kritikájában a lépcsőfokok leírását látjuk: az én mint ész, képzet, odakinn pedig a dolgok; a kettő teljességgel más egymással szemben, és ez a végső álláspont. Az állat nem áll meg itt, *gyakorlatilag hozza létre az egységet.*”<sup>25</sup>

Az állatnak könnyű bölcsőbbnek lennie a filozófiai elméleteknél. Nem kötik világnézeti előítéletek. Kantot előítéletei akadályozzák meg az egység létrehozásában, de éppen ezzel rendít meg egy időtlen idők óta szinte mozdíthatatlan értelmiségi illuziót, kimondva — bár a visszajáról —, hogy az elmélet önmagában nem képes megteremtteni az alany és a tárgy egységét. Magát a negatív tényt ismerték ugyan a szkeptikusok is, Kant azonban továbbmegy, és a citoyen-törekvéseivel kapcsolatos objektivitás-igénytől ösztönözve, kigondolja az egységes emberi tudatszerkezet szintetizáló tevékenységét, azt az idealista elképzelést, amelyet bizvást sorolhatunk a társadalmi gyakorlat fogalmának előfutárai közé.

Az egységes, törvényhozó tudatszerkezet eszméje több szempontból is polgári és liberális jellegű. Az emberek egyenlők — ha másban nem, legalább abban, hogy a megismerés eszközei egyformán rendelkezésére állnak valamennyiüknek, nem kiváltságos személyek előjogai, mint a kapitalizmus előtti társadalmakban hitték, vagy hiszik majd később, amikor a „kiválasztottak” a tiszta látás és a „nembeli” magatartás monopolizálásával igyekeznek kimenteni törékeny „egyé-

<sup>24</sup> Hegel, id. m. 413.

<sup>25</sup> Uo. 415. Az én kiemelésem — R. E.

niségüket” a fináncotkés barbárság és a forradalmasodó tömegek kettős szorításából. A törvényhozó értelem elbocsátja a kivénhedt istent: a valóság elrendezése emberi mű, a megismerés aktív folyamat, tudásunk csak arról lehet, aminek a létében, fennállásában, működésében tevékenyen részt veszünk. „Verum ipsum factum” — mondta annak idején Vico; igaz, hogy a történelem eleven, vérbő tényeire értette, nem a jelenségvilág semmijére.

Az aktivitás már a szemlélet síkján jelen van, ahol a tér külső és az idő belső érzéke nem az anyag pusztá befogadására szolgál, hanem a formateremtő szintézis funkcióját látja el. Ez a funkció a kategóriákkal teljesedik ki, amelyek abban különböznek a hagyományos racionalizmus velünk született eszméitől, hogy önállóan szintetizálják a képzetek sokféleségét, s nem a valóság szerkezetének isteni közvetítésre utalt, passzív gondolati párhuzamai. A német polgár gyakorlatilag nincs emancipálva, de lám, a kategóriák felszabadultak. És érdekes, hogy szabadabbak az erkölcsi törvénynél, a szabadság *par excellence* megnyilvánulásánál is, holott a látszat az ellenkezőjét mutatja, megtévesztve Kantot magát. A kategóriáknak anyagra van szükségük ahhoz, hogy legyen mit szintetizálniuk, az anyagot pedig kívülről, a szemlélettől, illetve végső fokon a „magánvalótól” kapják, mert ha a tudat adná önmagának, a relativizmus elkerülhetetlen volna; az erkölcsi autonómia ellenben tökéletesen független minden külső anyagtól és meghatározottságtól, s Kant a szabadsággal azonosítja. Csakhogy a kategóriák legalább használhatók valamire a kriticizmusban, nevezetesen arra, hogy a képzethalmazt törvényszerűen működő, szilárd szerkezettel bíró világegyetemmé rendezzék; az erkölcsi törvény az égvilágon semmire sem használható, az emberi hajlamok egyáltalán nem hajlamosak olyan engedelmesen hajlani a szavára, ahogyan a képzetanyag engedelmeskedik a kategóriáknak. Ismét azt látjuk, hogy más a viszony a természethez, mint a társadalomhoz: az egyik az uralom tárgya, a másik maga uralkodik saját alanyain; de a szubjektivitásba kényszerített polgár, aki a külső világban természeti lényként hányódik, társadalmi tehetetlenségét erkölcsi autonómiának, a természet feletti uralmát a vak természeti szükségszerűség uralmának észleli.

A két szint — a szemlélet és az értelem — kapcsolata dialektikus lehetőségeket kínál. A szemléleti formák a *Ding an Sicht*től érkező nyersanyagot rendezik el mint tartalmat, s lesznek az anyagi tartalom belső szerkezetévé, tartalmi formájává; az ily módon keletkező szerves egység pedig, amelyben az elvont anyagot konkrétta differenciálja a forma, és az elvont forma ürességét tartalommal telíti a differenciálódó anyag, maga is anyag és tartalom a felsőbb szinthez, a kategóriákéhoz képest, ahol az önmagukban merőben elvont általános és szükségszerű összefüggések, mihelyt érintkezésbe kerülnek a szemléleti szinttel, ennek konkrét szerkezeteként, tartalmi formájaként lépnek fel. A kategoriális formák logikailag rendelik maguk alá az egyedi jelenségeket, de ez a logika, bár az ítéletek hagyományos arisztotelészi felosztására támaszkodik, minőségileg különböző a hagyományostól, mert fogalmai a *valóság általános tartalmi-szerkezeti összefüggéseivel azonosak*. Kant transzcendentális analitikája a *modern dialektikus logika első kísérlete*, azé a logikáé, amely a formai helyességen túl az igazságra törekedve, a tartalmi-szerkezeti összefüggéseken pillantja meg a gondolkodás módszerét, a megismerés vezérfonalát.

Kant szubjektivizmusa elvágja a dialektika szálait, és kezdettől fogva nehézségekkel küszködik. Jacobi és Aenesidemus-Schulze óta ismeretes az az ellenvetés, hogy nincs jogunk a „magánvalónak” a szemléleti formákra kifejtett oksági hatásáról beszélni, ha az okság mint szubjektív kategória csak jelenség-

gekre alkalmazható. Továbbá: mi indokolja, hogy az egyedi jelenségek minden ellenállás nélkül alávetik magukat az értelem általános formáinak? Honnan ez a *harmonia praestabilita* az egyes és az általános között? A kérdés annál ésszerűbb, mert az etikában nincs már ilyen összhang, s a hajlamok, amelyek szintén empirikus jelenségek, vásott kölyökként nyelvet öltenek a tiszteletreméltó erkölcsi törvény általánosságára.

A szubjektívizmus gyökeresen átalakítja az objektivitás fogalmát. Ami valóban objektív, az a „magánvaló” nevet kapja, mert az „objektivitás” szó kanti értelemben csupán annyit fejez ki, hogy a tárgynak mondott tudattartalom minden egyéni tudatra nézve érvényes és kötelező. Ez az általános érvény a kategoriális szintézis érdeme: a szemléletek csak úgy lesznek tárgygyá, ha az értelem az a priori kategóriák általánossága alá rendeli őket. Az objektivitás tehát a szubjektív általánossággal egyenlő, és az értelmi szintézisből születik, amely az érzéki sokféleség összekapcsolásával megalapozza a tárgyi összefüggéseket. Ennek a műveletnek a központja nem a személyes, hanem az egyetemes, „nem-beli” tudat, a „tiszta appercepció”, az „én gondolkodom” mint bármely lehetséges tárgy korrelátuma. Ha például azt mondom, hogy a fizikai világban az anyag mennyisége változatlan, a mennyiségi viszony tárgyi jellege elrejtje az „én gondolkodom”-ban megbúvó szubjektív feltételt, holott az anyag állandósága csakis annyiban adott, amennyiben a természeti jelenségek elgondolhatók. Mivel egyetlen tárgyat sem gondolhatok el kategóriák nélkül, a kategóriák foglalják magukban a tapasztalat lehetőségét; és tárgynak lenni annyi, mint elgondolhatónak lenni.

A „tiszta appercepció” nem oldja meg, csak elodázza a tudati formák eredetének kérdését. Pontosabban szólva, ilyen kérdés nem is létezik: az általános tudat szintetikus egysége, a szemléleti formák és a kategoriális valamennyien *adottságok*, amelyek ugyanebből a lélekzásokból kerültek elő némi matatus után, mint az ész. Ki rakta őket a zsákba? Istenem — ott vannak, ez a lényeg. Történetük nincs. Következésképpen a valóságnak sincs, amelynek szerkezetét alkotják. Egyedül a képzetek nyersanyagának van bizonyos keletkezéstörténete; ő a transzcendentális család egyetlen gyermeke, aki a „magánvaló” személyében szülővel is dicsekedhet, bár a szülő láthatatlan, a nemzés, a fogantatás és a világrajövetel körülményei ismeretlenek. De jogos-e az effajta kivételezés? Ha a szemléleti és a kategoriális formák meglehetnek eredetük kérdésének fessegetése nélkül, mi szükség a képzetanyagnak külső forrást tulajdonítani, méghozzá olyat, amiről nem is tudhatjuk, micsoda? A *Ding an Sich* hamar leszerepel a burzsoá ideológiában, és marad a szintiszta szubjektívizmus.

A tárgyatól elválasztott kanti tudatszerkezetnek nincs sem eredete, sem története, és a benne megjelenő dolgok azért olyanok, amilyenek, mert véletlenül éppen ennek a tudatszerkezetnek a korrelátumaiként jelennek meg. A tudat és tartalmai végső adottságok, mivel a valódi tárgy transzcendens, megközelíthetetlen, s a szubjektumra kifejtett hatása nemcsak egyoldalú, hanem a rendszer belső logikájának is ellentmond. A tárgy megközelíthetlensége nem új gondolat: ezt fogalmazták meg a szkeptikus trópusok, Hume pedig az empirizmus szükségszerű végeredményének ismerte fel. De az antinómiákkal összefüggésben a kérdés élesebb megvilágítást kap, mint bármikor azelőtt, és a hellén szkeptikusok szétszórt, aforizmaszerű észrevételei egységes felfogássá rendszereződnek. A dolgok azért megismerhetetlenek, mert az egyetemes alapjaikra vonatkozó abszolút igazság rejtve marad, és emiatt a részleteknek sincs objektív igazságtartalmuk. A tapasztalat csak a részletek örökös halmozására képes,

anélkül, hogy egyetlen lépéssel is közelebb juthatna a transzcendenciában elsáncolt abszolút és objektív igazsághoz — mintha egy szembefutó szalagon sietne előre, amely minden haladást megsemmisít. Az egésszel, a teljességgel kapcsolatos eszmék csupán szabályozó szerepet töltenek be, és arra serkentik a megismerést, hogy az elért szintről induljon tovább újra meg újra az elérhetetlen befejezettség, a rossz végtelen semmije felé.

A rossz végtelen az alany és a tárgy összemérhetetlenségét tükrözi, amelynek következtében a dolgok objektív lényege — szubsztanciája — megközelíthetetlen marad, az egyetemes szerkezeti összefüggések nem ismerhetők meg. Ezt a tényt az idealizmus jó ideig istennel vagy a velünk született eszmék isteni garanciájú objektív érvényességével takarta el, a materializmus pedig az átfogó anyagi mozgástörvények empirikus megragadásának dogmájával. Amikor a régiek naiv hiedelmeit megcáfolja a történelem, s a burzsoázia termelési módjának megfelelően a zárt szubjektivitás lesz a filozófia alfájává és ómegájává, a rossz végtelen azonnal a gondolkodás egyik fő mozzanataként jelenik meg a színen. Az új termelési módban a személyileg független egyének szembekerülnek saját eldologiasult viszonyaikkal; az ideológia a tárgyi tevékenység és az „önmegvalósítás” ellentétének ábrázolja ezt. Az eldologiasult tárgyi tevékenységben az egyén dologként vesz részt, és minél nagyobb a hatalma a természeti szükségyszerűség felett, annál inkább észleli önmagát a külső szükségyszerűség rabjának, nem-szabadnak ott, ahol technikailag felszabadult; igazi szabadságát viszont ott véli föllelni, ahol szemernyi szabadság sincsen, nevezetesen a tárgyi elsajátítástól különvált „belsőben”, a tárgynélküli szubjektivitásban. Ez a fordított szemlélet elzárja minden reális szerkezeti összefüggéstől, és szellemi befogadóképességét az egyedi jelenségekre korlátozza, amelyek határtalanul halmozódhatnak ugyan a tudatban, de sohasem állhatnak össze kerek egésszé. A rossz végtelen a töredékes tudattartalmak halmozódása, egyesítésük reménye nélkül.

Az eldologiasult viszonyok és a zárt szubjektivitás, illetve a tárgyi tevékenység és az „önmegvalósítás” dualizmusa alapján a rossz végtelen is kettős alakot vesz fel. *Pozitivist*a alakja vagy az összefüggéstelen képzetanyag empirikus mennyiségi növelésében áll, ahogyan ezt Hume fejtette ki, vagy olyan képzetek akkumulációjában, amelyeket nem a véletlenszerű asszociáció köt össze, hanem a kategóriális szerkezet. Kant „szerkezetes” változata ugyanis csak formailag különbözik a hume-i „elemes” változattól: a kategóriák között nincs belső összefüggés, mert a totalitás a jelenségvilág elvi befejezetlensége miatt üres szabályozó eszme marad, és így csupán annyi történik, hogy az asszociációs képzet-halmazokat felváltják a strukturált képzetek halmazai; ismerünk általános törvényszerűségeket, ám ezek sem objektivitással nem rendelkeznek, sem részlegességüket és elszigeteltségüket nem oldhatják fel az egyetemes összefüggésekben.

A rossz végtelen *romantikus* alakja a „halálhoz-mért” életfilozófiákban fog kiteljesedni, de Kant etikájában is világosan kirajzolódik már. Itt alakul át a szabadságnak mint erkölcsi autonómiának rousseau-i gondolata egy áhított és megvalósíthatónak hitt társadalom gyakorlati törvényéből az „autentikus” lét olyan törvényévé, amely nemcsak a tárgyi *meghatározottságtól* független, hanem tárgyi *alkalmazásának* lehetőségeitől is: önértéke van, noha gyakorlatilag hasznavehetetlen, nem válhat a társadalmi mozgás szabályozójává; sőt, éppen azért van önértéke, mert kiszakad a tapasztalati világból, és „noumenonként” minden tekintetben önállósul tőle. A tárgyi tevékenység birodalmában a külső

szükségszerűség uralkodik; a szabadság tehát feltételezi a tárgynélküliséget. Végtelen messzeség választja el a megvalósulástól; merőben a véletlenül múlik, hogy tárgyasul-e egy-egy cselekvésben, és bárhogy halmozódnak is ezek a cselekvések, a szabadság nem juthat ki a szubjektivitásból, a gonosz változatlanul diadalmaskodik a földön, az erény hiába lesi méltó jutalmát. Az ember nem tehet egyebet, mint hogy dacosan és emelt fővel követi az erkölcsi törvényt, bár e dicséretes magatartásának nincs eredménye — és nem is lehet, még az egyén szempontjából sem, mert ha a közösségi tartalom hiányzik, akkor cselekvéseink pusztán magánjellegűek, és általánosság nélküli halmazuk a személyes élet befejeződésével tökéletesen értelmetlennek bizonyul.

Ez a végkifejlet Kanttól természetesen még idegen. Filozófiájában ott lapanganak ugyan a pozitivista és a „halálhoz-mért” konklúziók, de a citoyennek szüksége van a relativizmus ellen a rendre és az ésszerűsége, az irracionalitás elhárítása céljából a rossz végtelen lezárására. Mit tehet ebben az ügyben, ha tudja, hogy sem a magára hagyott egyéni tudatból, sem az általános tudatnak elkeresztelt „nembeli” szubjektivitásból nincs út a tárgyhoz és az egyetemes összefüggésekhez? Egyetlen támasza a jóisten — csakis ezzel az esztelenséggel biztosíthatja az ész győzelmét, bár körmönfontabb eljárásokhoz kell folyamodnia, mint a régieknek, a naiv dogmatikusoknak. A jelenségvilágban tevékenykedő elméleti ész területén, ahol a lét nem vezethető le a fogalomból, és kötelező a tapasztalati kiindulópont, istennek nincs helye, hiszen sohasem lehet a tapasztalat tárgyává. Éppily kevésbé van itt helye a szabadságnak: a tapasztalat az oksági lánc megszakítatlanságáról tanúskodik. A gyakorlati ész azonban elválík az elméletitől, mert a szabadság mint belső autonómia kilép a külső szükségszerűségnek alávetett tapasztalati világból. Az etikában az erkölcsi törvény az úr, a fogalom, amely önmagában érvényes, anélkül, hogy összhangban volna a valósággal — tehát anélkül, hogy tapasztalatokra szorulna, vagy a létet belőle kellene levezetni. Az ember az intelligibilis birodalomba emelkedik általa, mégpedig oly módon, hogy mennybemenetelét már az elméleti ész antinómiái előkészítik. A két első — matematikainak nevezett — antinómia Kant szerint mindenképpen konfliktust idézne elő abban az esetben, ha tudatunk a „magánvalóra” irányulna, mert így kénytelenek volnánk a világot vagy végesnek, vagy végtelennek tekinteni a térben és az időben, illetve oszthatósága szempontjából; ha viszont csupán jelenségekkel, azaz képzetekkel van dolgunk, amelyek mindig befejezetlenek, akkor ezt a szakadatlanul gyarapodó képzetanyagot nem mondhatjuk sem végesnek, sem végtelennek, és a matematikai antinómiákban mind a tézis, mind az antitézis egyidejűleg hamis lehet. Más a helyzet az úgynevezett dinamikus antinómiákkal, ahol a tézis és az antitézis, az állítás és a tagadás egyaránt igaz lehet. Van-e szabad okság, vagy csupán természeti szükségszerűség létezik? Van-e a világnak feltétlen és végső oka vagy nincs? A jelenségek szintjén nem tapasztalunk sem szabadságot, sem végső okot; de miért ne volna lehetséges mindkettő a „noumenon” magasabb szintjén? Bár ez a magasabb szint elméletileg megismerhetetlen, a gyakorlati ész posztulálja a szabadságot mint erkölcsi autonómiát; s mert a valóságban nincs megfelelés a morális viselkedés és a boldogság között, ennek az *ésszerűtlenségnek* a kiküszöbölésére posztulálni kell a lélek halhatatlanságát, továbbá istent, aki a túlvilágon kifizeti az erénynek a megszolgált célprémiumot. A mi világunk nem a lehetséges világok legjobbika, de se baj, odaát, a halál partjain túl, helyreáll a *harmonia praestabilita*. A Ding an Sich transzcendenciáját megkettőzi a hagyományos isteni transzcendencia, mivel irracionális volna, ha a kategorikus impe-

ratívusz pusztába kiáltott törvény maradna; innen már csak egy lépésnyire van a szentháromság misztériuma, a kinyilatkoztatás „statutarikus” törvényhozásának szükségessége és a szokásos vallási maszlag.<sup>26</sup> Kant ellen gyakran hangzott el a kifogás, hogy amit kizár a tiszta észből, azt visszacsempészi a gyakorlati észbe, és a két „Kritika” ellentmond egymásnak; mi több, a gyakorlati ész önmagának is ellentmond, amikor a halál utáni jutalom ígéretével rehabilitálja az erkölcs anyagi érdekelttségét, az eladdig kárhozottat heteronómiát. Igaz ez? Igen is, nem is. Logikailag valóban van ellentmondás, de ideológiailag még sincs, mert a gyakorlati ész istene — aki egyébként is csak posztulátum, s nem az elméleti megismerés tárgya — *ugyanazt a felemás citoyen-ábrándot, ugyanazt a félszeg rendet és ésszerűséget van hivatva képviselni az etikában, mint a „nembeli” tudat az ismeretelméletben.* Mihelyt az „általános ügy” feledésbe merül, az ismeretelméletből kiesik a „nembeli” tudat, és úrrá lesz a pozitívizmus, az etikából pedig kiesik a jóisten, és úrrá lesz a „halálhoz-mért-lét”.

\*

Kant filozófiatörténeti jelentősége abban rejlik, hogy az ő rendszeréből ágaznak el a fejlett kapitalizmus, a hatalmon levő burzsoázia majdani ideológiai áramlatai, jóllehet — illetve éppen azért, mert — a transzcendentális filozófia születésekor Németországban nincs fejlett kapitalizmus, a burzsoázia még csak törleszkedik a hatalomhoz, és a polgári törekvések fennakadnak a megmásíthatatlannak látszó valóság hálóján.

A polgári filozófia három nagy korszakra oszlik. A *klasszikus* korszakban történelmileg a tőkés termelési mód politikai feltételeinek megteremtése és megszilárdítása van napirenden; a *közvetlen apológia* korszaka a hatalmat birtokló burzsoázia szabadverseny időszakát öleli fel; a *válság* és *dekadencia* korszaka az imperializmus idejére esik. Mindhárom korszak legkülönbözőbb burzsoá irányzatainak közös sajátossága, hogy világképüket — tehát végeredményben az osztály termelési módját —, kimondva vagy kimondatlanul, szándékkal vagy anélkül ontológiává hamisítják, és előbb a feudális, majd a proletár világnézettel szemben úgy tüntetik fel, mintha a dolgok és az ember természeti adottságaiból következnek. Az eszmei osztályharcnak ebben az általános keretében bontakozik ki a polgári filozófia belső megosztottsága, amely az első korszak lezárultával, a tőke uralmának megerősödése után, nagyjából az alábbi tényezőkre vezethető vissza.

A termelőerők társadalmasulása nyomán a bővített újratermelés és a konkurenciaharcban való tájékozódás szükségletei parancsolóan előírják a filozófiai tudatnak, hogy elvetve a meddő spekulációkat, dolgozza ki a gyakorlatilag hasznosítható ismeretek megszerzésének módszerét. Ez a tudat azonban a közösségről leszakadt egyéné, akinek csak addig van — valóságos vagy vélt — hatalma saját viszonyain, amíg citoyenként az új termelési mód és az új osztálydiadalra juttatásának *politikai* feladatán munkálkodik. Amikor a citoyen-feladat nem időszzerű többé, világosan megmutatkozik az elvont „én” kezdettől fogva meglevő kettőssége: egyrészt passzív és tehetetlen a külső viszonyokkal szemben, másrészt abszolút központnak és meghatározó erőnek képzeleli önmagát, hiszen döntéseit és kezdeményezéseit annál személyesebbnek észleli, minél kevésbé ismeri objektív meghatározottságukat.

<sup>26</sup> V. ö. I. Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”, Drittes Stück.

A társadalmi passzivitásra ítélt elvont egyén — saját véletlen döntéseinek és kiszámíthatatlan külső viszonyainak rabja — alkalmatlan a tárgyi világ általános összefüggéseinek megragadására, és magával a tárggyal sem talál kapcsolatot. Az objektivitás *transzcendenssé* lesz, noha megismerése elodázhatatlan társadalmi szükséglet. Ebből az ellentmondásból keletkezik a *tárgykonstituálás* mesterséges problémaköre. Ha a tudat nem juthat ki önmagából, ha tartalmairól nem derítheti ki, hogy megfelel-e nekik valami valóságos, hogyan lehetnek akkor tárgyi érvényességű ismeretei? Kant a szubjektum aktív szintetizáló tevékenységével próbálja megoldani a fogas kérdést: az érzéki sokféleség az *egyéni* tudattól független általános emberi tudat szükségszerű formáiba rendeződik, s ezzel tárgyi értéket kap, habár az ily módon konstituált tárgy csak jelenség, és felbonthatatlan *korrelációban* van a szubjektummal. Az objektivitást szinonimaként váltja fel a minden szubjektum számára kötelező egyetemes érvény, amely nem a tárgyi összefüggések visszfénye a tudatban, hanem az a priori formákkal operáló általános tudat lenyomata a szemléleti anyagon. Az egyén feletti a priori formák eszméje azonban a citoyen közösségi törekvéseihez kötődik, s amikor a klasszikus citoyen a történelem múzeumába kerül, a valóságnak immár mindenfajta rendezésére képtelen elszigetelt „én” aránylag könnyen felismeri, hogy a kanti módszer a relativizmus változata, mivel függővé teszi a tárgyat az emberi értelem rendező kategóriáitól. A tárgykonstituálás most már azt a követelményt támasztja az objektivitással szemben, hogy immanens létére is legyen transzcendens, a tudattal való korrelációja ellenére is őrizze meg függetlenségét a tudattól.<sup>27</sup> Ennek a képtelenségnek a jegyében a pozitívizmus matematikai ponttá, a képzetek vagy „tény-atomok” egyszerű vonatkozási pontjává zsugorítja a szubjektumot, és a tudathoz kötött képzhalmazt, amely az egyén külső megnyilvánulásai — viselkedése vagy nyelve — alapján „tárgyilag” vizsgálható, a tudathoz képest transzcendens objektivitással azonosítja.

Az immanens transzcendencia pozitívista változata — a tapasztalati megismerés szükségletének és utilitárius korlátozottságának elkerülhetetlen következménye — az „én” tökéletes passzivitását hangsúlyozza, elméleti másaként annak a valóságos helyzetnek, hogy a személyiséget, mihelyt tárgyasul, magukba rántják és izzé-porrá zúzzák eldologiasult társadalmi viszonyai. Ezek a viszonyok azonban nemcsak megbénítják az „ént”, hanem korlátlan szabadságának látszatát is felidézik, amely sehogyan sem egyeztethető össze a tapasztalati megismerés óhatatlanul pozitívista irányú megoldási kísérleteivel, sőt, általában a tárgyi tevékenységgel. Létrejön a személyiség „autentikus” belső életének és a „Bárki” mechanikus külső világának ellentéte, s a burzsoá filozófia számos dualizmusa — például noumenon és empiria, szabadság és szükségszerűség, kultúra és civilizáció, „nembeliség” és „mindennapiság” szembenállása — nem egyéb, mint ennek az átfogó és kifejtett kettősségnek az előzménye vagy többé-kevésbé módosított alakja. Említettük, hogyan állnak tótágast a dolgok ebben a dualisztikus tükörben: az elvont és lényegében tehetetlen, tárgy nélküli „én” a korlátlan szabadság birtokosaként jelenik meg, a tárgyi tevékenységet végző ember pedig, aki társadalmasuló termelőerőivel úrrá lesz a természetben, a külső szükségszerűség dróton rángatott bábjának tűnik — nem azért, mert a természet valóban engedelmességet kíván tőle, hanem mert minden tárgyi tevékenység, így a természet leigázása is, kiszámíthatatlan történésé alakul át a

<sup>27</sup> Az immanens transzcendenciáról és szerepéről lásd „Filozófiai arcképek”, 317 — 337.

társadalmi viszonyok gépezetében. Az elvont egyén szabadsága és tárgyi tevékenysége kizárja egymást. De a gazdasági bázis éppúgy újratermeli a belső szabadság látszatát és elméletét, mint a tárgyelsajátítás prakticista módszereit és elméletét, s e két egyenlő súlyú társadalmi szükséglet harca nyomán kettéágazik a polgári gondolkodás. Egyik ága a *romantikus antropológia* lesz, amely „az ember” helyét keresve „a világban”, az elvont egyén „önmegvalósítását” tűzi ki célul, a másik a *mechanikus pozitívizmus*, amely a *targyelsajátításra* irányítva figyelmét, ugyanezt az egyént passzív vonatkozási ponttá redukálja.

Kant még egyetlen rendszerbe foglalja a tárgyelsajátítás és az „önmegvalósítás” meghasonlott tendenciáit. Erre a dualisztikus szerkezeti vázra épül egész világképe, az ismeretelmélettel és az etikával a tengelyében. Az etika rousseau-i ihletésű, de a tudományok — tehát voltaképpen a termelőerők és a civilizáció — megítélésében Kant erősen elkanyarodik a francia forrástól az angolok felé. Minthogy nem híve a demokratikus kistulajdonosi egyenlőségnek, nincs oka egy elavult termelési eszmény prófétájává szegődni; ellenkezőleg, a polgári fejlődés liberális képviselőjeként a bővített újratermelés korszerű szükségleteinek ad hangot, a *tudományos* ismeretek megalapozására szánva filozófiai munkásságának java részét. Citoyen-hajlamai egyúttal megóvják Hume relativizmusától, és arra készítetik, hogy a *szükségszerűség* elméleti gyökereit kutassa — megint csak szöges ellentétben Rousseau-val, aki szerint „nem a szabadság szónak nincs semmilyen jelentése, hanem a *szükségszerűség* szónak”. Rousseau nem rokon-szenvezik különösebben a természettudományokkal, az eszményi társadalom igazgatását pedig a független kistulajdonosoknak minden külső meghatározottságtól mentes szabad akaratára bízta; így hát könnyen lemondhat a *szükségszerűségről* a szabadság javára, eltüntetve a két mozzanat antinómiáját az első tag kiküszöbölése útján. Kant ellenben, mint a polgári fejlődés követelményeit tolmácsoló német citoyen, sem a természeti *szükségszerűséget* nem iktathatja ki, nehogy veszendőbe menjenek a természettudományos igényekkel összefonódó antirelativista törekvései, sem az elvont belső szabadságtól nem állhat el, mert társadalmi céljai, amelyeket nincs módja holbachi mintára a külső determinációból levezetni, az „autentikus” erkölcsi személy önmeghatározásává misztifikálódnak. A *szükségszerűség* a természet jellemzője lesz, a szabadság a noumenális világé, s a kanti filozófia antinomikus szerkezetével visszatér a civilizáció és az erkölcs rousseau-i dualizmusa, de megkövülten, anélkül hogy feloldást remélhetne egy eljövendő eszményi társadalomban.

Rousseau utópikus dialektikája bizonyos szempontból realisabb Kant metafizikájánál. Nemcsak arra világít rá, hogy a civilizáció fejlődése hogyan és milyen körülmények között idéz elő társadalmi hanyatlást, hanem arra is, hogy ennek az állapotnak — a termelőerők és a termelési viszonyok antagonizmusának — a szabadon társult termelők közössége fog véget vetni, megvalósítva a képességek egyenlőtlenségén nyugvó társadalmi egyenlőséget. Más szempontból viszont Kant a realisabb gondolkodó. Félreérthetetlen antidemokratizmusa megmenti a kistermelők társadalmának demokratikus indítékú, de alapjában mégis reakciós rousseau-i utópiájától, amely végeredményben összetöri a „Társadalmi szerződés” dialektikáját, hiszen a tagadott tagadás fokán, az egyenlők társadalmában a kistulajdon uralkodik, ez pedig valójában nemhogy gyarapítani, de megőrizni sem tudja a civilizáció vívmányait. A feudalizmussal egyezkedő Kant ilyen értelemben haladóbb a forradalmár Rousseau-nál.

Rousseau valójában feladja a termelőerők fejlődésének távlatait az egyenlők társadalmára kedvéért, ahol a szabadon társult emberek közösen és tudatosan

ellenőrzik saját viszonyaikat. Kant kiáll a termelőerők — a tudományok — fejlődése mellett, de a viszonyok ellenőrzésére nem lát lehetőséget. Mindkét elképzelésben a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondása tükröződik: vagy utópikus társadalmi szabadság a technikai elsajátítás alacsony szintjén, vagy előrelépés a természet elsajátításában a társadalmi szabadság feláldozása árán. A tőke belső dinamikájának megfelelően a második változat fogja megszabni a túlérett polgárság világképét, és Kant ezt a képet vetíti előre az éretlen német polgárság szószólójaként, mert a francia felvilágosítók és az angol liberálisok optimizmusa híján vissza kell vonnia a szabadságot a „tiszta ész” sáncai mögé, ahol közügyből magánügygé, politikai kérdésből az egyén erkölcsi magatartásának kérdésévé válik, zárt belső világot alkotva a természet külső szükségyszerűségével szemben. Hegel, abban bizakodva, hogy Németország bölcs urai önszántukból a polgári korszerűsödés útjára lépnek, egységes dialektikus folyamatba foglalja majd a szabadság és a szükségyszerűség ellentétét; Kant következetesebb polgári eszményeket vall, mint Hegel, de elvitatja tőlük a gyakorlati hatékonyságot, és megtartja az ellentéteket szétválasztottságukban. Ezért lesz éppen ő a csomópont a burzsoá gondolkodás történetében, jóllehet Hegel a csúcspont. A hegeli dialektikát egyedül a proletariátus viheti tovább — a burzsoázia legfeljebb csak visszahajlíthatja Kant szubjektivista metafizikájához, amely a tőkés viszonyok leghívebb ideológiai képmásaként előlegezi dualizmusaival a válság és dekadencia korszakát, a „mindennapi” és az „autentikus” lét, illetve a tárgyi irányultságú pozitivizmus és az „énre” koncentráló antropológia kettészakadását. A két ellentétes tendenciát — a tárgyi érdekeltséget és az „önmegvalósítást” — Kant sem képes ugyan szerves egységbe fogni, de különállásuk ellenére is egyetlen rendszerbe szoríthatja még őket, mert citoyen-eszményei, amelyek egyfelől a törvényszerűség gondolatát sugallják, másfelől — mint gyakorlatilag megvalósíthatatlanok — az emberi tudatra ruházzák a törvényhozó hatalmat, a külső meghatározottságú empirikus szubjektumot is aktív erőközpontnak, a szintetizáló tevékenység forrásának mutatják (nem pusztán matematikai pontnak), s ezzel többé-kevésbé áthidalják a szakadékot közte és az ön-meghatározó erkölcsi szubjektum között. Az utóbbi maga sem a romantikus antropológiák kivételes és rendhagyó egyénisége, hanem a polgári *egyenlőség* letéteményese, akit az erkölcsi törvény arra biztat, hogy cselekvését az *általánosság* kritériumához mérje. Az általánosnak, a törvényszerűnek ez a feltétlen tisztelete határolja el Kant racionális logikájú citoyen-filozófiáját „az egyes bacchanáliájától”, amely később részint a pozitivizmus leplezett, részint az antropológia leplezetlen irracionalizmusában fog kifejeződni.

# A FILM: TÜKRÖZÉS ÉS KOMMUNIKÁCIÓ

JÓZSA PÉTER

Az esztétikai alkotásokkal — nálunk talán elsősorban a filmmel — foglalkozó kutatók körében mindinkább tért hódít az a felismerés, hogy a szemiotikai és tágabban a kommunikáció-elméleti megközelítési mód igen jól használható eszközöket, eddig meg nem ragadott összefüggések feltárására alkalmas fogalmi apparátusokat ad a kezünkbe a mű belső szerkezetének, a mű sajátosságait szabályozó törvényszerűségeknek a megértéséhez, a művek sokszor egészen újfajta tipológiájához és ezáltal mélyebb, hitelesebb és egzaktabb megismeréséhez. Egyik fontos tünete ennek a tendenciának az MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpontjának kiadásában megjelent tanulmánygyűjtemény.<sup>1</sup> Sőt, az elmélet fejlődési tárvlatai már ezen is túlmutatnak: az esztétikai alkotások *hatásmechanizmusát* kutató különféle empirikus szociológiai vizsgálatok eredményeiben a mű bizonyos értelemben *kommunikációs aktusként* jelenik meg. Amikor a kutatás megállapítja, hogy egy mű egy bizonyos társadalmi közegben mit *jelent*, voltaképpen azt tárja fel, hogy specifikus jelek specifikus kombinációja meghatározott feltételek mellett milyen közleményt hordoz — vagyis a *szociológiai* tények értelmezéséhez nélkülözhetetlen eszközként veszi igénybe a *szemiotikai* apparátust és megfordítva, szociológiai értelmet ad *szemiotikai* eszközökkel megállapított összefüggéseknek.<sup>2</sup>

Itt három tudomány összekapcsolásának, sőt részleges egyesítésének tárvlatai nyílnak meg. Ez a három tudomány: a visszatükrözéseméletre épülő marxista esztétika, amely az esztétikai alkotást egy adott társadalmi valóság sajátos megismerési módjának és *tükrözésének* tekinti, s akként elemzi; a művészetpszichológia, amelynek tulajdonképpen, végső célja és feladata az esztétikai alkotás — konkrétságában örökösen változó, de feltehetőleg igen stabil általános törvényszerűségek szerint érvényesülő — társadalmi *funkciójának* a tisztázása; végül a szemiotika, amely a társadalomtudományokban eddig bizonyos mértékig hiányzó *egzakt* elemzéshez szükséges újfajta fogalmi apparátust bocsájtja rendelkezésre.

E három tudomány „részleges egyesítésén” konkrétan a következőket

<sup>1</sup> Hoppál Mihály—Szekfü András (szerk.): „A mozgókép szemiotikája”, Budapest 1974.

<sup>2</sup> A problémát már felvetettük részint elméletileg (lásd Józsa Péter: „A társadalmi tudat kódjai. Strukturális szemiotika és marxista ideológia-elmélet”, Kandidátusi értekezés, Budapest 1973; Józsa Péter: Művészetpszichológia, művelődésszociológia; „Valóság”, 1972/4, 39—56), részint festmények hatására vonatkozó empirikus adatok értelmezésekor (lásd Józsa Péter: Festmények hatása. Adalékok az esztétikai élmény struktúrájához; „Kultúra és közösség”, 1974/1).

értjük. Egyrészt mind az esztétika, mind a művészetszociológia megtartja önállóságát, a szemiotikának pedig vállalnia kell eszköz-, apparátus-szerepét. Hiszen nyilvánvaló, hogy a műnek megvan a maga immanens tartalmi és kifejezésbeli szerkezete, amelyet a kor határoz meg; hogy például Rouault, Chagall vagy Dubuffet művészete nem jöhetett létre a XIX. század első felében; továbbá nyilvánvaló, hogy viszont az immanens esztétikai elemzés révén semmi megbízhatót sem tudhatunk meg a mű társadalmi hatásáról és funkciójáról: ez mindig *külön* elemzés tárgya marad. Másrészt azonban abban a pillanatban, amikor egyfelől a mű hatását jelek, jelrendszerek, *kódok* „vételeznek”, „megfejtési folyamatának” ismerjük fel, másfelől az alkotás folyamatát a szubjektív művészi élmény kifejezésére, társadalmilag érvényes közlelmény kódolására alkalmas jelek termelésének fogjuk fel — ebben a pillanatban az esztétikum társadalmi termelésének és társadalmi működésének kutatása *kommunikáció-kutatássá* válik. Feltevésünk értelmében itt tudományelméletileg egy sajátos dialektikus helyzet alakul ki. Úgy véljük, hogy a közeli években lassanként alakot ölt egy általános társadalmi kommunikáció-elmélet, amelynek révén lehetővé válik, hogy felfedezzünk bizonyos közös alapvető törvényszerűségeket a társadalmi életfolyamat minden olyan szintjén és szegumentumában, amely ilyen vagy olyan értelemben kommunikáció-típusú realitásnak tekinthető, a húsvéti hímestojás népszokásától a mennybe-menetel dogmáján, a nemzeti zászló szimbólumán vagy a kézfogás szokásán át a kibernetikáról szóló irodalomig, a strukturalizmusig és a bűnügyi filmig. *Ebben az értelemben* a szemiotikai apparátust felhasználó esztétikai tudomány és művészetszociológia együttesen ennek az általános kommunikáció-elméletnek *egyik*, ti. az esztétikum társadalmi geneziséét, helyét és funkcióját vizsgáló fejezetévé válik.

De csak ebben az értelemben. A kommunikáció-elmélet által felfedhető általános törvényszerűségek éppen csak az általános törvényszerűségek lesznek, és semmit sem mondhatnak a népszokás, a vallási vagy politikai szimbólum, az udvariassági forma, a tudomány, az ideológia stb. konkrét specifikumáról, arról, hogy konkrét mineműségében, *mint* politikai vagy vallási szimbólumot stb. hogyan termeli ki magából a konkrét társadalom. Nem mondhatják ezt meg az esztétikumról sem. Következésképpen mindezek a „kommunikáció-típusú realitásokat” vizsgáló tudományok — az etnológia, a vallástörténet és vallásszociológia, egyáltalán, a történelem és a szociológia, a tudománytörténet, az ideológia-elmélet, az esztétika, a művészettörténet, a művészetszociológia stb. stb. — *egyszerre* lesznek részei is egy általános kommunikáció-elméletnek és teljesen önálló tudományok is; azaz metodológiájuk mintegy „két emeleten” működik majd: részint az általános kommunikáció-elmélet fogalmaival operálnak, hogy feltárják tárgyuknak ezt az általános aspektusát, részint pedig a tárgyuk specifikumával adekvát, önálló fogalomrendszerekkel. Ez azt jelenti, hogy akár az esztétika, akár a művészetszociológia „szemiotizálása” csupán az itt jelzett általános kommunikáció-elmélet kiépítéséhez vezető út módszertani egyengetése, és ez a „részleges egyesítés” semmiképpen sem jelentheti sem a két tudomány egymásba olvasztását, sem együttes beolvasztásukat valamilyen szemiotikába.

Az alábbiakban semmiképpen sem vállalkozhatunk arra, hogy a problémát a kettő közül akár csak az egyiknek a vonatkozásában is részletesen fejtsük ki. Szeretnénk, ha az olvasó műhelytanulmányunk tekintené cikkünket, amelyben részint az esztétikai alkotás szemiotikus elemzésének általános joga-

sultságával kapcsolatban, részint a filmszemiotika bizonyos módszertani problémáit és lehetőségeit illetően fogalmaztunk meg néhány gondolatot.

Mindenekelőtt tehát meg kell vizsgálnunk az esztétikai alkotás szemiotikus elemzésének *jogosultságát és lehetőségét*, s tisztáznunk, hogy összeegyeztethető-e ez az elemzési mód a marxista tükrözésselmelettel.

Másodszor, szemügyre kell vennünk e szemiotikus elemzés bizonyos elméleti és módszertani *feltételeit*, s ezzel kapcsolatban rá kell mutatni egy bizonyos, a nyugat-európai szemiotikában jelentkező veszélyre, amely gyengítheti ennek a megközelítési módnak a hitelét.

Harmadszor áttekintést adunk néhány jellegzetes filmszemiotikai álláspontokról, végül pedig kifejtjük néhány elképzelésünket a filmszemiotika konkrét irányait illetően.

\*

Az első probléma azért merül fel, mert a marxista esztéták egy része körében van bizonyos ellenállás általában mindennemű formális elemzéssel, és ezen belül speciálisan a szemiotikus és strukturális elemzéssel szemben; többen úgy vélik, hogy az ilyenfajta elemzés összeegyeztethetetlen a tükrözésselmelettel és a formális módszerek beengedése alááshatja a marxista esztétikát.

Zoltai Dénes rendkívül élesen veti fel a kérdést: „Leplezetlen nyíltsággal lép előtérbe az Új Kritikában lappangó neopozitivistá tendencia azokban az újabb törekvésekben, amelyek strukturalizmusnak nevezik magukat . . . Az alapadottság most is . . . a mű nyelvi struktúrája, amelyet ezúttal szcientista-analitikus magabiztossággal szinkron jelek magánvaló rendszerének nyilvánítanak: olyan jelrendszernek, amelyet nem genetikusan, kialakulásában és történetiségében, hanem önmagában, immanens ‚működésében’, formalizálható finomszerkezetében lehet és kell adekvát módon . . . interpretálni. . . . Önmagában az a tétel, hogy a mű mint jelek rendszere valamilyen jelentést hordoz, még nem több, mint laponan evidens közhely; mindenféle esztétikai jelentésselmelet ott kezdődik, hogy a mű manifeszt jelei és a jelek hétköznapi jelentése mögött felkutadják a jelek rejtett struktúráját és azt a jelentésbeli mélyréteget, melyet e latens struktúra konstituál. A strukturalista jelentésselmelet sajátossága ebben a tekintetben az, hogy e mélyebb rétegek kiásása során a nyelvi analízis adta határig hatol előre, s ott megáll, a spekulatív-ideologikus rögeszmék világába utalva az esztétikai desifrirozás amaz igényét, hogy a vizsgálat a metaszemiotikai jelrendszer genetikai problematikájára is kiterjedjen, hogy az elemzés azokat a konkrét emberi-lényegbeli tartalmakat is felkutassa, amelyek a latens műszerkezet organizációs elveit, immanens artikuláció-rendjét meghatározzák. Semmi kétség: az objektivizmus programját ez az irányzat csak bizonyos határon belül, a nyelvi anyag struktúratörvényeinek vonatkozásában tekinti magára nézve kötelezőnek. A társadalmi objektívítás, az esztétikum történetileg konkrét nembelisége, a műszerkezetet éltető nem-dologi, hanem emberi-társadalmi tartalmasság ezúttal is zárójelbe kerül: a neopozitivistá analitika zárójelbe.”<sup>3</sup>

Zoltai Dénes szövegét azért idéztük ilyen hosszan, mert élesen, tömören és magas színvonalon foglalja össze a marxista esztéták egy részének az esztétikum szemiotikus elemzése ellen szóló érvelését. Ez az érvelés a következőket implikálja: 1. a strukturalista (értsd: szemiotikus) esztétika alaptétele,

<sup>3</sup> Zoltai Dénes: „Az esztétika rövid története”, Kossuth 1972, 324–325.

hogy ti. a mű — szinkron jelek magánvaló rendszere, laposan evidens köz-hely; 2. a tulajdonképpeni feladat: felkutatni a manifeszt jelek mögött a jelek rejtett struktúráját és az általa konstituált jelentésbeli mélyréteget; 3. a szemiotikus esztétika ezt elmulasztja, mert megáll a nyelvi analízis adta határnál; 4. *holott* tovább kellene mennie a jelrendszer genezisének problematikájához, a műszerkezetet determináló emberi-lényegbeli tartalmakhoz.

Elöljáróban hadd szögezzük le, hogy Zoltai tulajdonképpen két mulasztással vádolja a „strukturalizmust” (csak szövegében nem választja el a kettőt elég világosan): ti. *a*) hogy megáll a nyelvi analízis határánál és nem tárja fel a latens jelentés-struktúrát; *b*) hogy nem tárja fel a mű társadalmi determinációját és konkrét emberi-lényegbeli tartalmát.

Vegyük sorra ezeket az érveket. Lehet, hogy a jelrendszer gondolata csak-ugyan „laposan evidens közhely”, de akkor a közhelyeknek abba a fajtájába tartozik, amelyek annak hatnak, *miután kimondták* őket, s felmerül a probléma, miért nem mondta ki senki *ezt* a közhelyet Vlagyimír Proppig és Bahytynig, majd hosszú szünet után Lévi-Straussig és Roland Barthes-ig. De számunkra itt egyelőre az a lényeges, hogy Zoltai nem azt mondja, hogy a jelrendszer gondolata „hamis”, hanem hogy „evidens”. Ezt ne feledjük el a továbbiakban.

Zoltai szerint a szemiotikusok megállnak a nyelvi analízis határánál és nem kutatják fel a rejtett jelstruktúrákat, a rejtett jelentésrendszert. Ez az állítás nem állja meg a helyét. Hogy ezt belássuk, csak egy pillantást kell vetni Kristeva, Greimas, Metz, Meyer Schapiro, Sol Worth, Solin Alexandrescu és mások munkásságára.<sup>4</sup> Ám itt is felhívjuk a figyelmet Zoltai kifogásának tulajdonképpeni értelmére: a szemiotikusoknak azt veti a szemére, ha tárgyilag tévesen is, hogy nem csinálják *elég jól a szemiotikát*.

Zoltai érvei közül egyébként még hiányzik is egy: némelyik szemiotikusnak, például, mint látni fogjuk, Kristevának az a tényleges hibája, hogy el-tüntetik az esztétikum specificitását.

Marad a negyedik érv, az, hogy a szemiotika figyelmen kívül hagyja az esztétikum geneziséét (sőt, olykor, tesszük mi hozzá, specificitását is), valamint történetileg konkrét nembeli tartalmát.

Ezekután Zoltai álláspontját véleményünk szerint a következő kijelentésre redukálhatjuk: a művészetszemiotika *lehetséges* ugyan, *valamit* feltárhat

<sup>4</sup> Kristeva, Julie: „Szémeiótiké. Recherches pour une sémanalyse”, Párizs 1969; ugyanó: „La révolution du langage poétique”, Párizs 1973; Greimas, A. J.: „Sémantique structurale”, Párizs 1966; ugyanó: The relationship between structural linguistics and poetics; „Internat. Soc. Sc. J.” UNESCO. XIX (1967), 8—16; ugyanó: „Du sens. Essais sémiotiques”, Párizs 1970; Metz, Christian: „Essais sur la signification du cinéma”, Párizs 1968; ugyanó: Approche structurale du cinéma. Niveaux de codification. Forme et contenu. Université Catholique de Louvain. 1969, Sokszy; ugyanó: „Az elbeszélő film mondattana” (La grande syntagmatique du film narratif); Hankiss Elemér (szerk): „Strukturalizmus”, 1, Európa, 225—232; ugyanó: Entretien sur la sémiologie du cinéma (interjú); „Semiotica” IV (1971), 1, 1—30; ugyanó: Methodological Propositions for the Analysis of Film; „Screen”. XIV (1973), 1—2, (Spring-Summer), 89—101; Schapiro, Meyer: On Some Problems in the Semiotics of Visual Art: Field and Vehicle in Image-Signs; „Semiotica”. I (1969), 3, 223—242; Worth, Sol: The Development of a Semiotic of Film; „Semiotica”. I (1969), 3, 282—321; Alexandrescu, Sorin: A Project in the Semiotic Analysis of the Characters in William Faulkner’s Work; „Semiotica”. IV (1971), 1, 37—51; Rastier, François: „Essais de sémiotique discursive”, Párizs 1973; Coquet, Jean-Claude: „Sémiotique littéraire. Contribution à l’analyse sémiotique du discours”, Párizs 1973 stb. stb.

a műből, de a végeredmény mindenképpen hamis lesz, mert a szemiotika elvileg nem férhet hozzá a műalkotásnak mint olyannak a tulajdonképpeni lényegéhez.

Nézzük meg, hogy Uszpenskij szovjet kutató hogyan határozza meg a művészetszemiotika *lehetőségét*: „A műalkotás felfogható olyan szimbólumokból álló szövegnek, amelyekbe mindenki belevetíti a maga tartalmát . . . Jelentésen az ehhez vagy ahhoz a szimbólumhoz kapcsolódó asszociációk és képzetek sorát érthetjük. A jelentést általában reverzibilis fordítási műveletek invariánsaként határozzák meg (C. Shannon). Jelen esetben a művészi szimbólumokat fordítják le asszociációk és elvont képzetek sorára ( . . . például Lessingnél a Laokoon-példa esetében . . . ) . . . a Művészet tehát mind folyamatában, mind eredményében szemiotikai kutatás tárgya lehet. Jeleknek egy bizonyos együttese tartalmat sugall a művésznek. Részben formális szabályok szerint (a normához igazodva és attól eltérve) szervezi meg őket; az eredmény szimbólumok egymásutánja, melyeket a néző a maga tartalmával tölt meg (s az csak részben esik egybe a művész vagy a másik néző tartalmával) . . .”<sup>5</sup>

S Lekomcev a szemiotikus esztétika *szükségességéről*: „Egyfelől az esztétikának, másfelől a művészettörténetnek s az alkotás és az észlelés pszichológiájának objektív fejlődése egységes empirikus tudomány megteremtését tűzi napirendre. Mint minden empirikus tudománynak, az esztétikának a *feladatai* is kettős jellegűek: egyrészt logikusan át kell *gondolni* a meglévő tényeket; másrészt keresni kell az új tényeket és verifikálni a megfelelő hipotéziseket.”<sup>6</sup>

Az 1962-ben lezajlott moszkvai szimpozium előadás-téziseit tartalmazó kiadvány előszava rámutat: „A művészeti jelrendszerek különösen alkalmas anyagot kínálnak a különböző modellezési szintek közötti viszonyok kutatására. A szépirodalom, a zene és a film területén a formális szintek szemiotikai elemzésének úttörői szovjet kutatók voltak, a „formalista iskola” képviselői, valamint Eisenstein és más szovjet művészetteoretikusok . . .”<sup>7</sup>

Ha igaz az, hogy a műalkotás (és egy életmű vagy egy korszak művészete stb.) jelek rendszere (és igaz, mert emberi közlemény, mert kommunikáció), akkor ennyiben kód, s ahhoz, hogy a kódolt közleményt megértsük, elemezni kell a kódot. Ha a szemiotikus esztétika *lehetséges*, akkor *szükséges*.

Zoltainak tökéletesen igaza van abban, hogy bármilyen szemiotikus teljesítmény neopozitivistá ideológiai fegyverré válik abban a pillanatban, mielőtt nem mutatja fel a saját határait, és nem a mű megértéséhez szolgáló *bevezetésnek*, nem a kód felfejtésének tekinti magát, hanem úgy tesz, mintha ezzel elintézte volna a műalkotás teljes problematikáját.

Senkinek sem jut eszébe a nyelvészeket azzal vádolni, hogy amikor csak a nyelv formális és szinkron tulajdonságait elemzik, ezzel megakadályozzák azoknak a tartalmaknak a vizsgálatát, amelyeket egy adott társadalomban a nyelvet használó emberek közölnek egymással. A szemiotikusok (mutatis

<sup>5</sup> Uszpenskij, B. A.: O szemiotike iszkussztva; „Szimpozium po sztruktornomu izucsenyiju znakovih szisztyem”, Moszkva 1962, 125—128.

<sup>6</sup> Lekomcev, J. K.: Izobrazityelnoje iszkussztvo i szemiotika; „Szimpozium po sztruktornomu izucsenyiju znakovih szisztyem”, Moszkva 1962, 123—125.

<sup>7</sup> Előszó a „Szimpozium po sztruktornomu izucsenyiju znakovih szisztyem” c. kötethez, Moszkva 1962, 5., 6—7.

mutandis<sup>8</sup>) az esztétikum nyelvészei, s ha különféle csakugyan érvényesülő ideológiai konstellációk hatása alatt azzal az igénnyel lépnek fel, hogy kiszajátítsák az esztétikai elemzést, erre rámutatni és ezt korrigálni még módszertani problémát sem okoz. Igaz az, hogy a szemiotikának *elvileg* meg kell maradnia a formális jelelemzés határai között, s így nem férhet hozzá a műnek sem a geneziséhez, sem nembeli tartalmához, de nem igaz az, hogy a szemiotikai műveletet *elvileg* ne lehetne összekapcsolni a tükrözéselméleten alapuló materialista esztétikával.

A marxista esztétika tárgyát jelenleg érvényes alakjában sem kizárólag a mű társadalmi-történeti genezise és tartalma alkotja. Éppen ellenkezőleg: Lukács életműve és a marxista esztétika egész története többek között nem más, mint harc ama vulgarizátorok ellen, akik csak ezt akarták csinálni és nem voltak hajlandók elismerni a forma elemzésének jogosultságát és szükségességét. Zoltai ebben az összefüggésben megemlíti az újkritikai törekvések „racionális magvát”, „módszertani szempontból kritikailag hasznosítható elemét”: „Ha például a dráma és a regény interpretációjában hangsúlyozzák, hogy a szöveg pusztán időbeli „lefolyása” mögött az előre- és visszautalások bonyolult hálózata rejlik, s az ilyen illúziórendszer visszatérő nyelvi-képzleti modelleket, mintegy térszerű, egyfajta síkban elhelyezhető „mintákat” (pattern) előfeltételez, akkor a nyelvi elemzés itt éppenséggel a műszerkezet műfajilag sajátos felépítésére figyelmeztet . . .”<sup>9</sup> stb.

De ha a marxista esztétikában helye van a forma elemzésének, éppen azért, mert a forma az esztétikumnak szerves, inherens, objektív és főleg kitüntetett tulajdonsága, akkor miért ne volna helye benne a szemiotikus elemzésnek is, ha egyszer a szemiózis az esztétikumnak szintén szerves, inherens, objektív és főleg kitüntetett tulajdonsága? S ha a történeti-nembeli aspektust össze lehet kapcsolni a formai-szerkezeti aspektussal, akkor össze lehet kapcsolni a jelszerkezeti aspektussal is.

\*

Természetesen (és most ezzel áttérünk a bevezetőben jelzett második problémára) minderről csak akkor lehet szó, ha a szemiotika felismeri és elismeri az általa elemzett szövegek specificitását, például az esztétikumét. Vannak ugyanis szemiotikusok, akik szerint a szemiotikus elemzésben az esztétikum sajátossága *feloldódik*, megszűnik. Így például Kristeva szerint: „A szemiotika számára az irodalom nem létezik. Nem létezik olyan beszéd (parole) gyanánt, mint a többi, és még kevésbé esztétikai objektum gyanánt. Az irodalom *sajátos szemiotikai praxis*, melynek előnye, hogy másoknál jobban megragadhatóvá teszi az értelem (sens)-termelésnek azt a problematikáját, amelyet az új szemiotika felvet, s csak annyiban érdekes, amennyiben a (kodifikált és denotatív beszéddel (parole) foglalkozó) normatív nyelvészet tárgyára való redukálhatatlanságában vesszük szemügyre . . .” Az e program keretében előállítandó szemiotikai modellek „. . . a *társadalmi szöveg*hez fordulnak — ama társadalmi praxisokhoz, melyeknek az „irodalom” itt csupán

<sup>8</sup> A különbség többek között ott van, hogy a *nyelvi formát a beszéd tartalmi* közvetlenül nem determinálják, az esztétikai formát viszont a forma fejlődésének immanens törvényei és a közlendő tartalmak *együtt generálják*, így itt a helyzet sokkal bonyolultabb; ehhez nem fér kétség.

<sup>9</sup> Zoltai Dénes, i. m. 323—324.

egyik valorizálatlan változata lesz —, azért, hogy megannyi folyamatban levő transzformációs és termelő aktusként gondolják el őket”.<sup>10</sup>

(Csak zárójelben: hogyan, miben redukálhatatlan az értelem irodalmi típusú termelése a mindennapi beszédre, ha nem esztétikai mineműségében? ha egyszer *sajátos praxis*, akkor miben áll ez a sajátossága, ha nem esztéticitásában?)

Sőt, Kristeva egyenesen igazolni látszik a marxista esztétikának a szemiotikával szemben gyanakvó képviselőit: „Akkor, amikor a tudomány nyelvészeti alapon megközelíthető *szemiotikai praxisok* gyanánt veszi szemügyre a *társadalmi struktúrákat*, marxista perspektívában a jel fogalma nyomban értelmetlenné válik. Megjelennek az ellentmondások egyfelől a szemiotikai eljárás, másfelől amaz okoskodási mód között, amely az idealizmus (!) és a hegeli teleológia örököse. A szemiotikai praxisok nem-tudományos felfogásmódjának maradványai egy olyan úgynevezett marxista megközelítés leple alatt élnek tovább, amely a „művészeteket” továbbra is elidegenült, azaz nem termelő, hanem expresszív vagy illusztratív tereknek tekinti. Amikor ez a felfogás szembetalálkozik a szemiotikával, elkerülhetetlenül megjelennek a feloldhatatlanul értelmetlen mozzanatok (contresens).”<sup>11</sup>

Ami Kristeva radikálisan elutasító álláspontját illeti, egy rövid pillanatra úgy tűnhet, mintha egyszerűen értelmetlenséget írna; hiszen minden szemiotikus, köztük ő is *tudja* — és *gyakorolja* ezt a tudást —, hogy a különböző specifikus „szövegek” jelrendszerei is specifikusak, és ezért specifikus követelményeket támasztanak az elemzéssel szemben. Bárhonnan vegye is a szemiotikus a modellt — az információelméletből, a kibernetikából, a topológiából, a nyelvészetből, a matematikai logikából vagy egy másik szemiotikus elemzésből —, mindig tudja, hogy ez csak *modell*, amelyet csak bizonyos határok között, per analogiam alkalmazhat. Nem véletlen, hogy aránylag hamar kialakultak a különböző szemiotikai ágak. Aki ért a gesztusokhoz, nem feltétlenül ért a filmhez vagy a közmondásokhoz és megfordítva. De akkor miért tagadja Kristeva az esztétikum specificitását?

<sup>10</sup> Kristeva, Julie, i. m. 40., 42.

<sup>11</sup> Uo. 50. A nyilván meglepett olvasó tájékoztatására: Kristeva a marxista társadalomszemlélet *materializmusát* nevezi itt *idealizmusnak*, ti. azt, hogy a jelenségeket elsődlegesen a szubsztanciális determináció síkján közelíti meg, és a művészi alkotásban valamilyen mögöttes realitás *kifejeződését* látja, ahelyett, hogy önmagában, „szövegeként” közelítené meg, kizárólag mint „jelentéssel bíró illeszkedések komplexumát”. (Uo.) Nyilvánvalóan helyesen állapítja meg a „tisztá” szemiotikus elemzés és a marxista determinatív magyarázat közvetlen episztemológiai összeegyeztethetetlenségét, de ebből nem azt a következtetést vonja le, hogy fel kell számolni a szemiotika önállóságát és megfelelő episztemológiai transzformációk segítségével a társadalom-magyarázat szolgálatába állítani, hanem elveti a determinatív magyarázatot („idealizmus”, „teleológia”), s a „tisztá” szemiotikát minősíti a „valódi” marxista eljárásnak, ti. abban az értelemben, hogy csakis így tárható fel a „szöveg” titka, a sajátos — Kristeva által lényegileg mitizált — „értelmettermelő” folyamat. Kristeva azóta kénytelen volt túllépni ezen a felemás állásponton. A „materialista szemiotika” követelése nem maradhatott szóvirág: ezt a programot konkretizálni kellett. Csakhogy, s ez a fentiek felől nézve nem véletlen, Kristeva az egész „Tel Quel” csoporttal együtt a kiutat nem a termelési mód értelmében felfogott praxiskategóriához való visszatérésben, a „szövegnek” az össztársadalmi praxisból való eredeztetésében találta meg, hanem a *pszichoanalízisban*: a „genotextus” (a mögöttes, rejtett, generáló szöveg) és a „fenotextus” (a megjelenő, manifeszt, generált szöveg) ellentmondásában nem társadalmi lét és társadalmi tudat, hanem tudattalan és ego ellentmondása fejeződik ki.

Ennek (részben) valóban ideológiai — neopozitivistá, szcientista — okai vannak. Kristeva osztja a szemiotikusok egy részének azt az illúzióját, hogy a szemiotikus elemzés az elemzett „szöveg” teljes megismerését nyújtja. Ez az álláspont azonban megköveteli, hogy a tárgy minden nem-szemiotikus, szemiotikán kívüli megközelítését kiiktassák, fölöslegesnek nyilvánítsák.

Mármost a dolog úgy áll, hogy a tárgy specificitását a szemiotikán belülről definiálni nem lehet. Az olvasó számára az eddigiekből világos kell hogy legyen, hogy a szemiotikának per definitionem *egyszerűen nem áll módjában megállapítani az általa elemzett „szöveg” ontológiai mineműségét.* Annak megállapításához, hogy esztétikumról van szó, igénybe kell venni az esztétikum mineműségére és milyenségére vonatkozó, szemiotikán kívüli tudást; ugyanígy szemiotikán kívüli kritériumok segítségével állapítjuk meg, hogy minden-napi érintkezéssel, rítussal, mítosszal, az életfolyamat zökkenőmentességét technikai értelemben biztosító kommunikációval stb. stb. van dolgunk.

A szemiotika tehát csak annyiban határozhatja meg tárgyát, amennyiben rámutat egy „szövegre” s ezt körülhatárolja mint korpuszt. De hogy ez a korpusz *mi*, azt nem mondhatja meg: ahhoz szemiotikán *kívüli* tudást kell igénybe vennie. Következésképpen az olyan szemiotika, amelyik a szemiotikán kívüli tudást nemlétezőnek vagy fölöslegesnek, vagy a szemiotika által meghaladandónak, abban feloldódónak nyilvánította, szükségszerűen elvileg képtelenné válik arra, hogy meghatározza tárgyát, annak specificitását. Ezért keletkezik Kristeva számára az a látszat — miközben apparátusát igen hajlékonyan s olykor kitűnő elemzések keretében igazítja hozzá a mindenkori vizsgált esztétikum követelményeihez —, mintha az esztétikum megszűnnék a szemiózisban.

\*

Térjünk át a film problémájára.

A filmművészet „nyelv nélküli nyelvezet (langage)” — mondja Metz.<sup>12</sup> „A filmkép . . . szegényes kódú gazdag üzenet . . . szegényes rendszerű gazdag szöveg.”<sup>13</sup>

Nem lehetséges azonban, hogy az ilyen megfogalmazások csak „metaforák”? Hiszen például Merleau-Ponty, amint arra maga Metz utal, kifejtette, hogy egy filmképsor az élet látványa, ezért értelmét saját magában hordja, s a jelölő nemigen különül el a jelölttől: „A művészet öröme az, hogy megmutathatja, hogyan jelöli valami saját magát.”

Ha azonban most eltekintünk a filmnek minden más lehetőségétől és csak a „fikció-filmet” tartjuk szem előtt,<sup>14</sup> eleve nyilvánvaló, hogy Merleau-Ponty téved: a fikció-film képsora eleve nem az élet látványa, hanem egy fikció látványa, s ha egyelőre figyelmen kívül hagyunk mindent, ami specifikusan filmi, akkor is kézenfekvő, hogy a fikció-film képsorainak szükvenciája szük-sükképpen alá van vetve a *narráció*, a költött elbeszélés bizonyos egészen általános törvényeinek. S ha igaz az, hogy a fikció-film narráció,<sup>15</sup> akkor ezen az első legáltalánosabb szinten ugyanúgy *kódozva* kell lennie, mint bármely esztétikai narrációnak.

<sup>12</sup> Metz, Christian, i. m.

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> Uo.

Idetartoznak azok a kritériumok, amelyekről a mi civilizációnkban bármely cselekményes, történetet elbeszélő esztétikum „szomorú”, „keserű”, „tragikus”, „magasztos”, „derűs”, „groteszk”, „vidám” stb.<sup>16</sup> Idetartozik az, hogy minden ilyen esztétikumnak van egy (vagy több, de nagyon kevés) *hőse*, akik a befogadó számára az érzelmi-intellektuális azonosulás vagy szem-befordulás pólusát, góciát alkotják. Ez annyira hozzátartozik a kódhoz (vagyis a befogadó *szemében* az esztétikum lényegi szerkezetéhez), hogy hiánya esetén a befogadó egyszerűen nem ismeri ki magát az illető esztétikum világában. Ha a film vagy regény stb. közleményét nem egy vagy egy-két figura *sorsa* hordozza, ha nem egy vagy egy-két emberi személyiség válik az érzelmek katalizátorává, akkor nincs fogózó, támpont — értelmetlen az egész. *Mit kíván tőlem ez a film*, ha nem azt, hogy szorongjak X. Y. sorsáért, hogy saját magamat helyettesítve be a helyzetébe, átéljem a kudarcait vagy sikereit?<sup>17</sup>

Ugyancsak a narráció kód-szintjéhez tartoznak a film mindazon tulajdonságai, amelyek biztosítják a néző ama követelményének kielégítését, hogy felismerhető legyen a cselekmény *típusa* („western”, „krimi”, „karrier-történet”, „társadalomkritika”, „háború és következményei”, „szerelem”, „zsáner” stb. stb.). Az a néző, aki úgy vetődött be a moziba, hogy nem tudja, mit fog látni, már a legelső kockák után teljesen félreismerhetetlen (egyéb-ként részben már a filmspecifikus kódba átnyúló) jelekből tudja megállapítani, hogy mivel van dolga.<sup>18</sup>

Ami most a kód-fogalomnak a filmre mint specifikus jelenségre való egyszakt alkalmazását illeti, a probléma, ha szabad így mondani, egyelőre telje-

<sup>16</sup> Itt tulajdonképpen kettős kódról van szó: egyrészt az esztétikai termék meghatározott fajta jelek meghatározott kombinációja, amely a (lényegében társadalmilag meghatározott) *típusú* befogadókából meghatározott fajta reakciót vált ki; másrészt a befogadók ezt a reakciójukat egy az esztétikum minősítéséhez mindenkor rendelkezésre álló *szókinccsel* kódolják. E kód társadalmilag érvényes összefüggérendszerit kell megragadni, hogy megkapjuk azt az arkhimedészi pontot, ahonnan kiindulva az esztétikum társadalmi hatásmechanizmusai felderíthetők. Ez irányban folynak a konkrét vizsgálatok (lásd Józsa Péter: A filmélmény szociológiájához; „Filmkultúra”, 1972/3, 77—81).

<sup>17</sup> A Népművelési Intézetnél folyó filmszociológiai vizsgálatban feltettük a válaszolóknak egy-egy filmmel kapcsolatban azt a kérdést, hogy melyik szereplő volt a legrokonszenvesebb. Hat filmmel folytattuk a vizsgálatot („Hamu és gyémánt”, „Kifulladásig”, „Kopár sziget”, „Biciklitolvajok”, „Szegénylegények”, „A tűzön nincs átkelés”). Összességükben a válaszolók a „Szegénylegények” kivételével mindegyik filmnél egy, két, maximum négy figurát jelöltek meg a legrokonszenvesebbnek, de úgy, hogy még a legnagyobb szórásnál is (a „Hamu és gyémánt”-nál) a szavazatoknak nem kevesebb, mint 50%-a esett *egy bizonyos* figurára (ti. Maciekra), — vagyis még itt is volt statisztikusan érvényesülő *identifikációs centrum*. Ezzel szemben a „Szegénylegények”-nél a válaszolók jelentős része egyáltalán nem is felelt erre a kérdésre, s emellett a minta egészében 12 figura között oszlott meg (szinte egyenletesen) a „legrokonszenvesebb” szavazat! Ez az egyetlen tény is mutatja már, hogy a „Szegénylegények” struktúrája, esztétikai kódja eltér a hagyományostól. Az eredmény feltehetőleg ugyanilyen vagy még markánsabb lenne, ha a többi Jancsó-filmmel is elvégeznénk ezt a próbát. Véleményünk szerint itt rejlik az egyik legfontosabb oka annak, hogy a mozilátogatók jelentős része egyelőre értetlenül áll szemben Jancsó filmjeivel. Az esztétikumnak az ő szemükben, az általuk megszokott *kód* szerinti elemi kritériuma hiányzik belőlük.

<sup>18</sup> Szintén az említett vizsgálatban, Godard „Kifulladásig” c. filmjénél mutatkozott meg igen kézzelfoghatóan, mennyire megnehezíti a néző számára a film megértését, ha ezt nem „tisztázzák” a számára: Godard ebben a filmben az ellentmondásos és meglehetősen problematikus közleményt a kalandfilm és a krimi stíluslemeinek vastag rétegei alá rejti, s a nézőknek egy számottevő része ezzel nem tudott mit kezdeni.

sen „folyékony” állapotban van. Maga Metz a filmszemiotika alapvetésének számító idézett tanulmány-gyűjteményében eredetileg a film öt „kodifikációs szintjét” határozta meg: 1. az elemi vizuális észlelés elvont kereteinek rendszere (tér, alak—háttér komplexum stb.); 2. a felismerhető vizuális és akusztikai reáliák rendszere (tárgyak, emberek, zajok, zene); 3. a felismert reáliákhoz fűződő — kulturálisan (értsd: társadalmilag) determinált — konotációk és szimbolizmusok rendszere; 4. a nagy narratív struktúrák nem filmspecifikus, hanem az európai „cselekményes” esztétikumban általánosan érvényesülő rendszere (ezt láttuk az imént); 5. a tisztán filmművészeti megjelenítő és kompozíciós rendszerek (a plán, a kameramozgatás, a megvilágítás, a vágás stb.).

Metz az említett könyvben azután végig ennek az ötödik szintnek a kód-funkcióit, közleményhordozó lehetőségeit elemzi a szemiotikai fogalomrendszer segítségével (centrális fogalma e tekintetben a szintagma).<sup>19</sup>

A probléma lezáratlanságát azonban jól mutatja Metznek egy 1970-ben kelt nyilatkozata, amelyet az olvasó engedelmével részletesebben idézünk, mert a mi kérdésünk szempontjából is lényeges. Metz megemlíti Garroni olasz szerző „Szemiotika és esztétika” című könyvét, s megállapítja, hogy az a problémák önkritika átgondolására készítette, mert az ő eredeti álláspontján túllépve éles különbséget tesz „nyelvezet” és „kód” között. Ma már, folytatja, „úgy látom, hogy nyelvzetnek” egy olyan egységet nevezhetünk, amely a *kifejezés anyagának* (Hjelmslev) terminusaiban, vagy, ahogyan Barthes mondja az *Éléments de sémiologie*-ban, a „tipikus jel” terminusaiban definiálódik. Az irodalmi nyelvzet azoknak a közleményeknek az összessége, melyeknek kifejezés-anyaga az írás (mindenekelőtt a fizikai értelemben); a filmi nyelvzet szintén bizonyos, kifejezés-anyagukban azonos közleményeknek (messages) az összessége . . . A „nyelvezet” tehát az észlelési tapasztalatban közvetlenül megragadható technikai-szenzoros egység, melynek szokásos társadalmi osztályozásai a „film”, a „festészet”, „a mozdulat” stb.

Ezzel szemben a kód tisztán *logikai és relacionális*\* együttes, amelyet csak az elemző konstruálhat meg, s amely nem az anyagon, hanem a *FORMÁN* alapul, úgy, ahogyan Hjelmslev értelmezte ezt a szót (= a tartalom formája + a kifejezés formája); valamely kód a kommutabilitásnak, jelentést-hordozó differencialításoknak a mezeje. *Egy és ugyanabban a nyelvzetben tehát több kód lehetséges, és megfordítva, egyetlen kód megnyilvánulhat több különböző nyelvzetben . . . \**

Garroni szerint egyébként . . . csak a nyelvzetek specifikusak, a kódok nem: a filmben kizárólag különféle kódok bizonyos fajta kombinációja a specifikus, semmi más . . .

Én ezzel nem értenék teljesen egyet . . . Kétségtől igaz ugyan, hogy a *filmekben működő* kódok jó része ettől még nem *filmspecifikus* kód: a film tele van kollektív képzetekkel, ideológiákkal, más művészetektől kölcsönzött formákkal, az adott kultúra minden rendű és rangú szimbolizmusával. A film azonban ezen felül a saját külön kódjait is kikovácsolja . . .”, mert van-

<sup>19</sup> A magyar olvasó Metz egyik fontos cikkét, amely röviden összegezi ez irányban elért legfontosabb eredményeit és rögzíti a főbb kategóriákat, a „Strukturalizmus” c. antológiában találja meg („Az elbeszélő film mondattana”). Egyébként mindaz, amit Metz a „tiszta filmművészeti eszközök rendszerének” fogalma alatt egyesít, a lényeg tekintve azonos azzal, amit Biró Yvette „a film formanyelvének” nevez (lásd Biró Yvette: „A film formanyelve”, Gondolat 1964).

nak a formálásnak bizonyos módjai (hosszú lista lenne felsorolni őket), amelyekre kizárólag a film képes.<sup>20</sup>

Az eddigiekből számunkra a következő gondolatok a lényegesek: a film *kódolt* közlemény (kódja jeleknek „logikai és relacionális együttese”); a film kódja többszintű, pontosabban, a film *több kódot* alkalmaz; ezek egy része *filmspecifikus*, csak a filmben mint különös „beszéd-formában” lehetséges, más részük viszont *nem filmspecifikus*; a nem filmspecifikus kódok is két nagy részre oszthatók, ti. az illető kultúra (társadalom) *általánosan érvényesülő esztétikai kódjaira és valamennyi egyébre*.

A kód társadalmi funkció. Kód annyiban létezik, amennyiben valaki dekódolja. Ha „a világ mindaz, aminek esete fennáll”,<sup>21</sup> s a (logikai értelemben vett) „*események*” száma végtelen, akkor bármely kommunikációban, amikor a feladó informálni akarja a címzettet mindazokról az eseményekről, amelyeknek esete az adott kontextusban fennáll, ugyanolyan végtelen számú jellel kellene rendelkeznie, ami azt jelentené, hogy kommunikáció csak akkor jöhetne létre, ha mind a feladó, mind a címzett megszámlálta volna a végtelent — vagyis nem jöhetne létre. Ezt a problémát oldja meg a kód. E funkció legtisztább metaforája a betűírás: 22 vonal-ábrával bármely konkrét nyelv több száz fonémáját s e fonémáknak végtelen sok kombinációját lehet kódolni.

A kód azok számára fungál, akik ismerik.<sup>22</sup> Ezen az alapon működik a film kódrendszere is. Így az „általános esztétikai kódnak” és a „szűkebb esztétikai kódnak” az az elsődleges és nélkülözhetetlen funkciója, hogy az azt ismerő moziközönség megértse a pusztán cselekményt, mind az események egymásra következésének szűkebb, mind a film hangulatának, érzelmi tartalmának, a szereplők jellemének, szándékainak, sorsának tágabb értelmében. A „*szűkebb esztétikai kódnak*” ez a funkciója a filmnél nagyon világosan megfigyelhető, mert a filmművészet bizonyos sajátos meghatározásai folytán, hol lassabban, hol gyorsabban, de állandóan változik, s emiatt a moziközönség a filmkód forradalmasodásának egy-egy periódusában értetlenül áll szemben a legmodernebb filmekkel, úgy érzi, hogy kirántották a hóna alól a mankót.<sup>23</sup> Ennek az egyszerre művészettörténeti és szociológiai problémának az elemzésébe itt nem mehetünk bele; számunkra most csak annyi az érdekes, hogy az esztétikai kódnak ez a két szintje magát a cselekményt, magát a konkrét egyedi filmet kódolja az adott mindenkori közönség számára a maga (definiált határok között) általános érvényű „grammatikájával”.

A filmspecifikus kód jó példája a jeleknek az a standard kombinációja (a vágás, a ritmus, a plán, nem utolsósorban a hangvágás), amely a kommersz-film nézőjében kialakította azt a rutint, hogy pontosan felismerje például a „veszélyes”, „fenyegető”, „baljós” helyzeteket.<sup>24</sup>

A nem filmspecifikus kód egyik válfaja az „általános ideológiai kód”. Ez

<sup>20</sup> Metz, Christian (—Raymond Bellour): Entretien sur la sémiologie du cinéma (Interjú); „Semiotica”. IV (1971), 1, 17—18. A csillaggal jelölt helyeken kiemelés tőlem — J. P.

<sup>21</sup> Wittgenstein, Ludwig: „Logikai-filozófiai értekezés”, Akadémiai Kiadó 1963, 113.

<sup>22</sup> Metz szellemesen jegyzi meg, hogy az esztéták egy időben azt gondolták, „hogy a filmet szintaxisa miatt értjük meg, pedig a film szintaxisát csak azért értjük meg, mert megértettük a filmet, és csak akkor értjük meg a szintaxisát, amikor a filmet megértettük” („Essais sur la signification du cinéma”).

<sup>23</sup> Lásd Józsa Péter: Gondolatok az „Égi bárány”-ról; „Valóság”, 1971/9, 66—79.

<sup>24</sup> E kód egyik működési esetének részletes leírását lásd Józsa Péter: A filmélmény szociológiájához; „Filmkultúra”, 1972/3, 77—81.

— a standardizált alakok, ill. szituációk, történetek szintjén — reprodukálja az illető társadalom (ill. a film által megszólaló társadalmi osztály, csoport) értékrendszerét, ideológiai doktrínáját. Idetartozik a hollywoodi filmben a „good-bad girl”;<sup>25</sup> a fehérhajú családanya „valahol Connecticutban”; a két világháború közötti francia zsánerfilm „züllött, de jobb napokat látott” emberroncsa; a hatvanas évek magyar filmjeinek útjavesztett vagy útját kereső negyvenes értelmiségije stb. stb. Azok a szociálpszichológiai vizsgálatok és tartalom-elemzések, amelyek a különböző országok lakosságában élő „nemzeti sztereotípiákra” nézve vonnak le következtetéseket abból, ahogyan egy-egy ország filmjeiben más nemzetek képviselőit ábrázolják, jelzik, hogy ez a kód-szint milyen típusú információt tartalmaz az elemző számára.

Ha az „esztétikai kódok” a cselekményt mint szekvenciát és mint struktúrát kódolják, azaz tulajdonképpen a „szintaktikai szinten” szolgálják a film megértését, akkor az „ideológiai kódot” éppen ezért nevezhetjük így, mert valamilyen — bizonyos mértékig, többé vagy kevésbé *sztereotíp* — ideológiai tartalmat, közleményt kódol — szintén bizonyos mértékig, többé vagy kevésbé — azonnal érthető módon, vagyis a „szemantikai szinten” működik. Vagyis az általános érvényű „ideológiai kód” ugyanúgy a filmen belül működik, ugyanúgy a konkrét, egyedi film „vételét” szolgálja, mint az „esztétikai kódok”.

Itt van azonban a „filmbeszédnek”, a „szövegnek” az a szintje, amit a francia irodalom „récit”-nek, azaz *elbeszélésnek* nevez; más szóval a „story”, a cselekmény, a mese, az alaptananyag, amely a közleményt hordozza és amely a formában realizálódik, az, amiért az emberek bemennek a moziba (mert nem kétséges, hogy civilizációnkban a mozi a mese-„hallgatásnak” valamilyen egészen ősi funkcióját tölti be). Ehhez a *kódhoz* tartozik a hollywoodi filmben a western-történet, a karrier-történet, a vezérigazgató—gépirólány történet, a frontharcos-feleség történet; a francia és angol kalandfilmben a ragyogó életű, de nyomorúságosan pusztuló kalóz története; a gyermektörténet stb. stb. Ezzel a szinttel összefüggésben a kódrendszer dialektikájának egyik fontos mozzanatára szeretnénk rámutatni.

Ugyanazon „szöveg” különböző kódjai *nem ekvivalensek* abban az értelemben, hogy nem mind „ugyanannak” a kódja, ill. ugyanaz, ami az egyik aspektusban kód, „kódolva van” a másik aspektusban.

Mit kódol *maga a cselekmény*? És kinek? Amennyiben közönségen kizárólag a konkrét, egyedi film befogadóját, a konkrét egyszeri vetítés alkalmával a moziban jelenlevők együttesét értjük, annyiban az ő számára a cselekmény egésze semmit sem *kódol*: itt a cselekmény maga az információ tartalma, maga a közlemény. Az, hogy a cselekmény mit kódol, akkor tisztázható, ha tételezni tudunk olyan *címzettet*, akinek a számára kódolhat valamit. Ki lehet az a címzett, akit a cselekmény mint kód, mint jel informál valami másról, ami mögötte rejlik? Az, aki hátrább lép a filmtől, aki magát az egyedi filmet mint jelenséget észleli és szemléli, mint a filmgyártás jelenségét, mint a szórakoztatóipar jelenségét, mint kulturális, mint szociológiai jelenséget stb. Korántsem kell tudományos megfigyelőnek lennie. A feltételt az is kielégíti, aki „közönség-szinten” maradva, egyszerűen összehasonlítja az éppen látott filmet más filmekkel, aki „vígjátékokról” vagy „kalandfilmekről”, vagy „az angol”, „a lengyel”, „az olasz”

<sup>25</sup> Wolfenstein, Martha-Nathan Leites: The good-bad girl; Rosenberg, B.—D. M. White (eds.): „Mass Culture. The Popular Arts in America”, New York—London 1966, 294—307.

filmről, vagy ennek vagy annak a korszaknak, vagy ennek vagy annak a rendezőnek a filmjeiről beszél oly módon, hogy az összehasonlításban, párhuzamban, általánosításban szerepe van a cselekmény-struktúra bizonyos visszatérő eleminek, jellegzetességeinek. Abban a pillanatban, amikor az illető ebből az általánosításból következtetéseket von le a megfelelő filmek bizonyos lényegesnek látott jellemzőire, hangulatára, tartalmára, esztétikai, filmtörténeti, ideológiai helyére nézve stb., a cselekménystruktúrának azok az általánosított mozzanatai, amelyek a következtetésekhez egyebek között alapul szolgáltak, a felmutatott közös mélyebb jellemzők *jelévé, kódjává* váltak a számára. Más szavakkal, *a cselekmény mint kód nem magát az egyedi filmet kódolja, hanem a filmek bizonyos vonulatában rendszeresen visszatérő elemei által a filmek e vonulatának bizonyos lényegi jellemzőit.*

Látjuk tehát, hogy a cselekmény az egyik aspektusban a *kódolt* (az esztétikai és az ideológiai kódokban), a másik aspektusban pedig maga a *kód*. Ez a két aspektus abban különbözik egymástól, hogy az első esetben egy (vagy több) általános érvényű kód valamely konkrét, egyszeri „szöveg” leolvasását szolgálja, a másik esetben viszont maga ez a konkrét szöveg jelenik meg egy nála általánosabb valaminek, egy őt magát is magába foglaló *rendszernek* a leolvasását szolgáló kód egyedi megnyilatkozásaként. Az „esemény” tehát (az egyedi film) leolvasható egyrészt esemény-mivoltában, a jelek ama rendszere által, amelyekben megjelenik, másrészt maga is jel mint események átfogóbb rendszerének részmegnyilvánulása. Az „esemény” egyszerre „olvasmány” és „betű”.

Természetesen, ha — mint láttuk — a kód mindig *valakinek a számára* az, akkor minden azon múlik, hogy az olvasó számára a „kaszkádnak” melyik vízszintes szövegmetazete van „előtte levő” szöveggként adva, vagy megfordítva, hogy melyik szövegmetazethez van egy adott kontextusban olvasó adva. Általánosabban úgy is fogalmazhatnánk, hogy minden adott olvasó számára van egy szövegmetazet, amelyen *túl* a szöveg már nincs számára adva.

\*

Mielőtt áttérünk annak a kérdésnek a vizsgálatára, hogy hogyan jelenik meg az esztétikumban a „homológ-metaforikus” kód — mint nem filmspecifikus, és pedig általános kulturális kód —, tekintsünk még át egészen röviden néhány filmszemiotikai álláspontot.

Sol Worth a filmet nem *kódok hierarchiájának* fogja fel, hanem egyetlen szintagmatikus információ-áramlásnak, amely az egyes képek (az ő terminológiájában „kép-jelek” vagy „vidémák”) egymásutánjából áll. Álláspontja a mi szempontunkból azért érdekes, mert már a jel, a kód fogalmába felveszi kritériumként annak érthetőségét, vagyis magába a filmszemiotikába beépíti már a filmközlemény „szociológiai megérkezésének” problémáját. Általunk idézett tanulmányának programját a következőkben határozza meg: „1. Olyan folyamatként írni le a filmet, amely magába foglalja a filmcsinálót, magát a filmet és a filmnézőt. Ez a leírás nagymértékben veszi igénybe a kommunikáció és az esztétika fogalmait. 2. Ennek megfelelően úgy definiálni a filmkommunikációt, hogy összefüggésbe hozzuk ezt a folyamatot néhány mai pszichológiai, antropológiai, esztétikai és nyelvészeti kutatási iránnyal. 3. Szemügyre venni a film-kommunikációban működő jeleket vagy egységeket. 4. Tisztázni azt a kérdést, hogy a film mennyiben nyelvezet...” És lejjebb: „Azt mondhatjuk, hogy a film annyira

ban kommunikál, amennyiben nézője a jelekből kikövetkezteti azt, amit készítője velük közölni akar.”<sup>26</sup>

Genkin szovjet kutató még inkább a film immanens struktúrájának („a film-elemek külső topológiájának”) és a néző pszichológiai reagálási struktúrájának („a film-elemek belső topológiájának”) egybevetésére kívánja alapozni a szemiotikai megközelítést.<sup>27</sup>

Bizet francia marxista elismeri a film strukturális, szemiotikai megközelítésének jogosultságát annyiban, amennyiben az Barthes különböző fejtegetései értelmében radikálisan leveti magáról a *nyelvészeti modell* szolgáló követésének maradványait s a jelegyüttesek *konnotativitását* helyezi az elemzés középpontjába. Éppen emiatt azonban elutasítja Metz irányát, aki szerinte túl mereven ragaszkodik a nyelvészeti formulákhoz. Eltekintve most attól, hogy ez nem egészen igazságos, mert a konnotativitás elemzéséhez le kell írni jelölő és jelölt viszonyának azokat az elemi rendszereit, amelyek Metz elemi „filmspecifikus jeleiben” valósulnak meg (s egyetlen ponton sem okoz nehézséget, hogy ez az elemzés a film *esztétikájává* táguljon, amit Bizet tulajdonképpen követel, s aminek a jelenlétére Metznél ő maga is rámutat),<sup>28</sup> — némi jogosultsága kétségkívül van a bíráltnak, de iránya véleményünk szerint egybeesik Metz fentebb idézett önkritikájával.

Hadd idézzük e helyt Bizet-nek a mi egész kérdésfeltevésünk szempontjából igen figyelemreméltó passzusát: „Általában a strukturalizmus igénybevétele mindig nagyon gyümölcsöző lesz az esztéta számára. Egy Lévi-Strauss „formalizmusa”, amelyet sokszor támadtak anélkül, hogy felfogták volna az értelmét és megvizsgálták volna termékeit, segítségünkre kell hogy legyen abban, hogy szem előtt tartsunk néhány alapelvet, amelynek feltétlenül meg kell előznie minden művészetkutatást... A filmi ábrázolás annyiban biztosítja az ábrázoltnak *valódiságát* ... amennyiben a filmi logika megteremti e valóznak lehetőségét, valószínűségét, hihetőségét, vagyis *igazságát*... Kétségtelenül nehezen boldogulhatnánk a struktúra fogalma nélkül... Hátra volna egy igen érdekes munka, nevezetesen feltárni, hogy az általunk idézett szemiológusok mit kölcsönöztek munkáikban a marxistáktól. E tekintetben például pótolhatatlan volna Henri Wallon pszichológiai hozzájárulása. Elsősorban arra gondolunk, ahogyan „A cselekvéstől a gondolkodásig” c. tanulmányában<sup>29</sup> megkülönbözteti a jelzést, az indexet, a szimbólumot és a jelet.”<sup>30</sup>

Egy másik tanulmányában egyébként maga Metz figyelmeztet arra, hogy a jelölő és jelölt dimenzióját semmiképpen sem szabad összekeverni a forma és tartalom dimenziójával, vagyis hogy egyrészt jelölő és jelölt viszonya *nem esztétikai viszony*, másrészt, éppen ezért, *nem helyettesíti* az esztétikai elemzést, a forma — tartalom viszony elemzését.<sup>31</sup>

\*

<sup>26</sup> Worth, Sol: The Development of a Semiotic of Film; „Semiotica”. I (1969), 3, 282—321. Az idézett helyek 284., 289.

<sup>27</sup> Genkin, Sz. J.: Isszledovanyije elementov kinojazika; „Szimpozium po sztrukturalnomu izucsenyiju znakovih szisztyem”, Moszkva 1962, 129—131.

<sup>28</sup> Bizet, Jacques-André: Les structuralistes, la notion de structure et l'esthétique du film; „La Pensée. Revue du rationalisme moderne”, 1968/137 (Janvier—Février), 38—50. Az idézett hely 48.

<sup>29</sup> Magyarul lásd Mérei Ferenc összefoglaló ismertetését; Wallon, Henri: „Válogatott tanulmányok”, Gondolat 1971, 134—155.

<sup>30</sup> Bizet, Jacques-André: Les structuralistes, la notion de structure et l'esthétique du film; „La Pensée”, 1968/137, 49—50.

<sup>31</sup> Metz, Christian: Approche structurale du cinéma. Niveaux de codification. Forme

A filmszemiotika, de egyáltalán, az egész modern művészetet elemző szemiotika számára külön problémát jelent, hogy korunk művészetének van egy sajátos kód-szintje, amely nem az európai értelemben vett esztétikum formavilágában dolgozódott ki, hanem az emberi társadalom őstörténetében, a mitikus gondolkodás világában gyökerezik. A világ észlelésének, értelmezésének, szellemi rendezésének arról a módjáról van szó, amelyet véleményünk szerint első ízben Claude Lévi-Straussnak sikerült tisztán körülhatárolnia a mitikus gondolkodásban. Ő ezt „preteórikus gondolkodásnak”, a „konkrétum logikájának”, „vad gondolkodásnak” nevezi. Lévi-Strauss munkásságát elemző könyvünkben mi ezt a „homológ-metaforikus kód” fogalmában általánosítottuk,<sup>32</sup> s kimutattuk, hogy e kód különböző elemei a nemzeti társadalom felbomlása és a fogalmi gondolkodás kialakulása után is megmaradtak a kultúra különböző szféráiban, sőt ma is élnek, részben a mindennapi gondolkodás bizonyos síkjain, részben a csoportos viselkedés és a mindennapi érintkezés szokás- és ritus-rendszereiben, újabban pedig megjelennek a művészetben is.

Itt most nem áll módunkban ennek a kódtípusnak a részletes jellemzése, csak felsorolhatjuk elemzésünk által feltárt hét alaptulajdonságát: a jelek „anyaga” tökéletesen meghatározatlan, bármilyen élettény, bármilyen materialitás alkalmas lehet arra, hogy jelként működjék; a jelrendszer szándékolatlan, vagyis a jelként fungáló viselkedés, megnyilvánulás, „szöveg” *nem jelként* konstituálódik, *nem azért, hogy* jelrendszerül szolgáljon, hanem közvetlenül önérvényű élettények rendszerével van dolgunk; a jelölő mintegy elrejtja a jelöltet, a jelentés diffúz, megfoghatatlan, s mind maguknak az életténynek a részesei, mind a megfigyelő számára közvetlenül mindig csak a jelölő látható; a jelek jel-funkciója tudattalanul jött létre és érvényesül; e „jelek minden egyes konkrét rendszere igen erősen sztereotipizált; a szóban forgó jel azáltal látja el funkcióját, hogy homológ metafora, abban az értelemben, hogy a jelölő a jelölt valamely dimenziójának deszubsztancializált struktúráját reprodukálja, mégpedig képileg; végül az ilyen jelrendszer a „barkácsolás logikájával” (Lévi-Strauss) jön létre, vagyis úgy, hogy a rendszert konstituáló „tudattalan társadalmi tudat” mintegy az éppen kéznél levő, foszlányszerű elemekből és kombinációikból ad hoc módon, találomra illeszti össze a jelek együtteseit.

A problémát az okozza, hogy — ugyancsak említett munkánkban kifejtett feltevésünk értelmében — az európai esztétikum hagyományos, uralkodó kódja a „metonym” típusú kód. Véleményünk szerint az I. világháború után kezdődött meg a „homológ-metaforikus” kódnak az esztétikumba való behatolása, elsősorban a festészetben és a filmben, s ilyen nevek jelzik, mint Picasso, Chagall, Rouault, Kandinszkij, nálunk — később — Vajda Lajos, Bálint Endre, Barcsay, Kondor, Papp Oszkár, a szobrászatban Henry Moore és Amerigo Tot; ill. — a filmben — Eizenstein, Chaplin, Buster Keaton, később Resnais, Fellini, Kawalerowicz, Munk, Jancsó. Az irodalomban is megfigyelhetők ilyen folyama-

---

et contenu. Université catholique de Louvain. 1969. soksz. 12–15. — Nem térünk itt ki a két legfontosabb „alkotói álláspontra”, Eizenstein, ill. Pasolini elméletére. A filmszemiotika a két nagy rendező elméleteit olyan ősforrásnak tekinti, amelyek utat törtek a filmszemiotika fogalomrendszerének és metodikájának kialakulása számára, s igyekeznek magába olvasztani mindazt, ami elméleteikben helytálló, maradandó, sőt még ma is inspiratív. Egyébként jó összefoglalást ad a filmszemiotika problematikájáról, ill. történetéről Horányi Özséb („Filmszemiotikai vizsgálódások”, kézirat, soksz.) és Szeffü András („A filmszemiotikáról és az „egynemű közeg” filmszemiotikai értelmezéséről”, kézirat, soksz.).

<sup>32</sup> Józsa Péter: „Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika”, Kossuth. Sajtó alatt.

tok, Joyce-nál, Aldous Huxley-nál, Jean Gionónál, Kafkánál, Bulgakovnál, Schwarz-Bartnál, nálunk Juhász Ferenc költészetében, nemkülönben Mándy Ivánnál. Ezt a felsorolást itt most még igazolni sem áll módunkban,<sup>33</sup> csak érzékeltetni szeretnénk, hogy viszonylag általános érvényű tendenciáról van szó, melynek gyökereit — ez elméletileg nyilvánvaló — a kapitalizmus általános válságában, a kapitalizmusról a szocializmusra való átmenet megkezdődésében, s az emberi gondolkodás ezt kísérő válságában, a tökéletesen újfajta problémákra és megrázkódtatásokra tökéletesen újfajta megoldásokat kutató törekvésében kell keresni. Emellett valószínű, hogy sajátos, esztétikumon belüli folyamat is lejátszódik. A film különösen alkalmas ennek a kódtípusnak a kidolgozására, mert a filmkép mindig *közvetlen egyedi realitás* és mégis, éppen ez az egyediség kelti az *általánosság* képzetét. Metz egyik gondolatát továbbfejlesztve, azt mondhatjuk, hogy a fénykép (és tegyük hozzá: a realista festmény) időben lezárt: egy sétáló embert ábrázoló fénykép (vagy festmény) látványát így fogalmazzuk meg magunkban: „ezt a sétáló embert lefényképezték (lefestették)”. Ezzel szemben a filmképen ez az ember *most sétál*. Minthogy pedig *tudom (s ez a tudás az összes eddigi adatok szerint benne van a filmnézés élményében)*, hogy a filmet holnap is és száz év múlva is levetíthetik, vagyis ez az ember *örökké sétálni fog*, míg a világ világ, a filmkép a sétáló embert ábrázolja szemben a fényképpel, amely *egy* sétáló embert mutat. A film idődimenziója elvileg már tartalmazza a „homológ-metaforikus” kód lehetőségét (a némafilm egyébként alaposan élt is ezzel a lehetőséggel). Mármost igen valószínű, hogy a filmnek ez a látás- és ábrázolásmódja visszahatott a képzőművészetre és az irodalomra, s így az történhetett, hogy a valósághoz való viszony, az egész gondolkodásmód és ezen belül az egész esztétikai ábrázolásmód társadalmilag determinált általános válságának *talaján* bizonyos specifikus, esztétikumon *belüli* folyamatok hoznak létre az első világháború óta különböző feltételek mellett olyan életműveket, amelyek nem a hagyományos „metonym”, hanem a „homológ-metaforikus” kód jegyében szerveződnek. Ezt a fejtegetésünket természetesen korántsem tekintjük válasznak a felvetett kérdésre, csupán jelezni kívántuk, hogy véleményünk szerint körülbelül miről lehet itt szó.

Egyébként az alapvetően determináns társadalmi folyamatoknak az esztétikum-specifikus fejlemények általi közvetítettsége is viszonylagos. Így például meggyőződésünk, hogy Jancsó (és az életmű alakulásában nyilvánvalóan elsőrendű szerepet játszó forgatókönyvíró, Hernádi Gyula) esetében közvetlen meghatározó szerepe van a *társadalminak*: annak, hogy e két alkotó „homológ-metaforikus” kódban gondolkodik, egy bizonyos magyar társadalmi réteg, megközelítően az 1915 és 1935 között született, részben munkás-paraszt származású, s részben már a negyvenes évek elejétől aktívan, a demokráciáért és a szocializmusért politizáló értelmiség történelem- és jelenélményében keresendő az okai.

\*

Befejezésül néhány szót arról, miért nem válhat a szemiotikus elemzés soha semmilyen értelemben a tükrözélmélet „konkurensévé”, sőt a hagyományos értelemben vett immanens esztétikai elemzés „konkurensévé” sem. Ha például

<sup>33</sup> Barthes hivatkozása szerint (Barthes, Roland: *Éléments de sémiologie*; „Communications”, 1964/4, 91—135; idézett hely 115—116) Jakobson is (Jakobson, Roman: *Deux aspects du langage et deux types d'aphasie*; „Temps modernes”, 1962/188 (Janvier), 853) nagyjából ilyen értelemben tekinti metaforikusnak a szürrealista festészetet, Chaplin filmjeit, és ide sorolja a szimbolista költészetet is.

egy Jancsó-filmeken elvégzett részleges strukturális elemzés révén<sup>34</sup> e filmek kód-rendszerének azt az alaptulajdonságát kaptuk eredményül, hogy bennük a mindennapi cselekvés bizonyos kiemelt, sztandardizált és sztereotipizált „banalitásai” közvetlenül általános jel-értékkel bírnak, *közvetlenül reprezentálják* általánosan konkrét történeti erők általánosan konkrét viszonylatait — ezzel a filmeket még csak értelmezhetővé tettük, de nem értelmeztük. Nem fejtettük fel e filmeknek sem általános, sem specifikus esztétikai struktúráját; a kameramozgatástól a színészmozgatáson át az olyan jellemzőkig, mint a cselekményfolyamat egyszálúsága, az ábrázolás szaggatottsága, a tragikus, a lírai, az elégikus elemek vegyülése, vagy például a komponálás általunk másutt kimutatott általános dichotom szerkezete.<sup>35</sup>

Főleg azonban nem értelmeztük e filmek közleményét, s nem tisztáztuk, hogy ez a mondanivaló, ez az épülő életmű a maga egészében milyen áramlatok és törekvések kifejezője; s nem utolsósorban: nemcsak mondanivalójában, ideológiai minemiségében, hanem esztétikai minemiségében is hogyan fakad a magyar társadalom fejlődésének jelenlegi problematikájából. Nevezetesen: milyen lehetőségek és milyen kényszerek, milyen korlátok és milyen késztetések termelték, csiholták ki a mai magyar filmnek ebben a vonulatában ezt a „kvázi-allegorikus” ábrázolásmódot — azt a szemléletet és nyelvezetet, amelynek specifikumát elemzésünk segítségével megragadni próbáltuk.

Nincs művészet általában, csak konkrét művek és életművek vannak. S a konkrét művészet konkrét társadalom önmegismerése és önkifejezése. Minél jelentékenyebb egy életmű, létezése annál kevésbé véletlen, tehát annál *mélyebben* gyökerezik az őt létrehozó társadalom belső ellentmondásosságában, önmagával való, önmagát alakító küzdelmében, annál kevésbé valamiféle esztétikai arabeszk, csipkés tajték a társadalmi életfolyamat felszínén, hanem annál inkább tükrözi konkrét éppenilyenségében mély szükségszerűséggel a társadalmi egész konstellációját.

Nyilvánvaló, hogy a felsorolt feladatok — részint a filmesztétika szakfogalmainak, „ágazati apparátusának”, részint a kommunikáció-elmélet apparátusának igénybevételével — csak a társadalmi tudat marxista elméletének és ezen belül a marxista esztétikának mint a tükrözésemélet speciális ágának talaján végezhető el. De ismételten szeretnénk leszögezni, hogy ez a marxista tudatelméleti elemzés nem lehetséges a *formális elemzés eszközeinek* igénybevétele, a műalkotás különböző szintű kódjainak rögzítése nélkül.

Nem lehetséges azért, mert a társadalmi tudat kommunikáció alakjában van jelen, s a kommunikáció létezési módja a kód. Nem létezik olyan kommunikáció, amely nincs kódolva, hiszen, amint arra már rámutattunk a kódotlan kommunikáció magának a valóságnak a másodszori előállítását jelentené. Minthogy pedig a társadalmi tudat valamely megnyilvánulásának *értelmezése* nem más, mint az illető közleménynek valamilyen másik vonatkoztatási rendszerben való *átírása* és a rendszer kritériumaihoz való viszonyítása, ezért valamely szöveg bármilyen értelmezése annak dekódolását, helyesebben átkódolását jelenti, tehát feltételezi kódjának ismeretét. Különösen vonatkozik ez arra az esetre, amikor esztétikumot kell fogalmilag értelmezni.

<sup>34</sup> Józsa Péter: „A társadalmi tudat kódjai. Strukturális szemiotika és marxista ideológia-elmélet”, Kandidátusi értekezés, Budapest 1973.

<sup>35</sup> Józsa Péter: Gondolatok az „Egi bárány”-ról; „Valóság”, 1971/9, 66—79.

## BEVEZETÉS LUKÁCS GYÖRGY ESZTÉTIKÁJÁBA II.\*

N. TERTULIAN

Az első, kiadatlan „Esz­tétika” kéziratának, vagy a néhány évvel később publikált „Logos”-beli szövegnek összevetése a marxista esztétikai rendszerrel, mely 1963-ban jelent meg „Az esztétikum sajátossága” címmel, valósággal kivételes helyzetet teremt a kutató számára az esztéika és a filozófiai gondolkodás összefüggéseinek vizsgálatához. A fiatalkori szövegek felfedezése és újraértékelése természetesen együtt jár azzal a meglepetéssel, hogy fölfedte az alapvető folytonosságot a kezdeti esztétikai nézetek és a végső, kidolgozott rendszer között. Elegendő talán annyit megemlítenünk, hogy az alkotási folyamat fenomenológiája — mint olyan folyamaté, mely az „egész ember” mindennapi gyakorlatából indul ki egészen az alkotásig mint az „ember egészének” megvalósulásáig — csaknem szószerint megtalálható az 1912–1914-es kéziratában éppúgy, mint az öt évtizeddel később megjelent műben. És bár előbbi megállapításunk egészében helytálló, mégis ki kell jelentenünk, hogy azok a sarkalatos változások, amelyek az idők folyamán a gondolkodó filozófiai nézeteiben végbementek, odavezettek, hogy elveit gyökeresen átformálja és a kezdeti korszak tételeit mérőben más összefüggésekbe állítsa. Tanulmányunk célja az, hogy elsősorban azokat az alapvető módosulásokat vizsgálja, melyek felfogásában az esztétikum szubjektum—objektum viszonyát illetően bekövetkeztek. Lukács álláspontja ebben a vonatkozásban lényeges változásokon megy át. Kant és esztétikai nézetei mint gyötrő, folytonosan kísértő elemek térnek vissza minduntalan elméleti alapvetésében. Bármennyi új és eredeti gondolati elemet tartalmaznak is Lukács fiatalkori esztétikai szövegei, valójában Kant és az újkantianizmus fogalmi szférájában mozognak, mind a heidelbergi korszak kéziratában, de főképp a „Logos”-ban közölt önálló részben, ahol az esztétikumot a logikával és az etikával összevetve határozza meg az intrakategoriális elemzés segítségével, az objektív valóság formátlan anyagként jelenik meg vagy mint pusztá elindulási alap. A végső nagy „Esz­tétiká”-ban viszont, kiszabadulva az intrakategoriális vizsgálati módszer szorításából, ellentétes módszerű tételezésben világítja meg a kérdéseket, túljutva a kezdeti korszak kantianizmusának ritkított levegőrétegen és ultrateoretikusságán, olyan grandiózus elméleti építményt alkot, melynek materialista genetikus ontológia az alapja, s amelyben a maga mélységében és lényegiségében feltárt objektív valóság jut uralkodó szerephez.

Vizsgáljuk meg például a fiatal Lukács esztétikájának fő tételét, azt hogy a művészet „nyugvó egyensúlyt” (*ein ruhenden Gleichgewicht*) teremt a szubjektum és objektum között a műalkotásban, melynek értelme az élménynek mint

\* A tanulmány első része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1973/1–2. számában. — Szerk.

élménynek a beteljesítése. Akkoriban minden figyelmét arra központosította, hogy minél szigorúbban elhatárolja egymástól az esztétikum és a logikum (az elméleti), valamint az etikum szféráját. A művészet sajátossága egyet jelentett számára azzal a feladattal, hogy a teljes valóságot a szubjektum terminusaiba ültesse át. Ezekután könnyebben megértjük, milyen jelentős lépést tett előre Lukács az objektivitás és a filozófiai realizmus irányába akkor, amikor a pusztán szubjektív ízlésítéletek szintjéről (kanti tétel) áttette vizsgálódásait a *műalkotások* létrejöttének a kutatására és a szubjektum—objektum folytonos kölcsönhatásainak a földerítésére. Ám egyidejűleg arra is gondja volt, hogy hangsúlyozza az esztétikai tárgy autonómiáját (önmagában elégséges jellegét): a műalkotásét, és hogy azt kizárólagosan egy szubjektum léte határozza meg. „Logos”-beli tanulmányában felrója Kantnak, hogy nem számol a mű kettős tulajdonságának „csodájával”. (1. 8. l.) Kant tételét, mely határozottan szembeállítja az elméleti megismerés eredményeinek *objektív egyetemességét* az esztétikai tevékenység produktumainak *szubjektív egyetemességével*, Lukács teljes mértékben elfogadta. A „Logos”-ban megjelent szöveg szerzője csaknem programszerűen jelentette ki a következőket: „Az *ítélőerő kritikája kiindulópontja minden olyan kérdés megoldásának, mely az esztétikum szférájába tartozik... az esztétikának egyetlen feladata van, az, hogy megvilágítsa és végiggondolja mindazt, mely kimondatlanul benne van.*” (Uo.) Lukács következetesen érvényesítette azt a kanti tételt, hogy az esztétikai élvezet egyetemessége a meghatározás *szubjektív* jellegében keresendő. Talán megdöbbenő és paradox látni azt a tudóst, aki később a művészetet mint *mimézist* alapozta meg elméletileg, mennyi hévvel és elszántsággal védelmezi a művészet autonómiáját minden olyan beavatkozástól, mely a *tárgy* egyeduralmi igényével lépne föl. Egy percig sem kétséges, hogy a „Logos” tanulmányírója számára a tudattól független objektív valóságnak semmiféle kényszerítő ereje nem volt az esztétikum szférájának kijelölésében. Az elméleti (logikai) szféra elkülönítésében az esztétikaitól lényegében a kanti bizonyítás szellemével azonos célokat tűzött maga elé: az elméleti igazságok objektív egyetemességet kényszerítenek ki, egyetemességük objektíve egyetemes ontológiai sajátosságaikban gyökereznek, érvényességük személytelen és túl van a szubjektivitáson. Lukács elméleti erőfeszítése azonban arra irányult, hogy bebizonyítsa: az esztétikai tárgy egyetemessége korántsem az *önmagában létező tárgy* ilyen egyetemes érvényű sajátosságainak újratermeléséből adódik, hanem abból, hogy a tárgynak megfelelnek-e az alanyként felfogott szubjektum törekvései és vágyai. Megfogalmazása egyértelmű: az *önmagában létező tárgy* (az objektív valóság) csupán indítéka vagy katalizátora a szubjektum pulziónak és mozgásainak (*es nur als Veranlassung gebrauchenden Kräften des Subjekts zugesprochen*). E művészet „transzcendens alapjaként” Lukács a „*tárgytól teljesen függetlenül létező* élményimmanenciát” jelölte meg. (11. l.) Így egyértelműen nyilvánvaló, hogy Lukács gondolkodását nem a kanti szubjektív idealizmus filozófiai álláspontjához való hűség határozta meg, hanem inkább egy erős esztétikai gond és az a törekvés, hogy minden eszközzel biztosítsa a művészet autonómiáját a többi tudatformák között. Tiltakozott minden olyan zavartkeltő mozzanattal ellen, mely az esztétikai elmélkedést összekeverné az elméletivel (mely sajátosan az értelem kategóriáival megy végbe) s ez abból a félelemből táplálkozott, hogy a zavar veszélyeztetné a műalkotásnak mint *önmagában zárt teljességnek* autark jellegét. Lukács itt olyan elméleti fegyvertényt hajt végre, mely lenyűgözően hasonló a Benedetto Croceéhoz. Bár egyetértett a kanti kritikával, mely az esztétikum és logikum bármilyen fajta összezagyválása ellen

irányult, a kanti álláspontot mégis kizárólag negatívnak minősítette és elégtelennek ahhoz, hogy az esztétikum alapelvét hatékonyan meg lehessen vele határozni. Azt veti Kant szemére, hogy „Az ítélőerő kritikájá”-nak a szerzője alapján véve nem fogad el az objektivitás alkotó egyetemes elveként mást, mint a fogalmiságét, és nem is sejtí, hogy a *tárgynak* van egy *szubjektív* jellegű egyetemes alkotó formája. A „Logos”-ban megjelent szövegben Lukács elfogadja a szépség kanti tételét, mint „fogalom nélküli” élvezeti tárgyt, de „szigorúan negatív” álláspontnak minősíti (14. l.), s ezzel igyekszik szembeállítani az esztétikai szféra egy *pozitív* alkotóelvét. Emlékezzünk csak vissza! Benedetto Croce hasonló értelemben kifogásolja „Az ítélőerő kritikájá”-t, amellet, hogy a legnagyobb elismeréssel adózik szerzőjének és a művet az esztétikatörténet fordulatójának minősíti: a szépség kanti értelmezése „negatív és általános”, bár ez korántsem csökkenti óriási heurisztikus szerepét. Croce sajnálkozik amiatt, hogy Kantnak nem sikerült szépségfelfogását Vico zseniális elméletével párosítania, aki az önálló „logica della fantasia” („a logika fantáziájának”) létét vallja. („Ultimi saggi”, 39.) Lukács korai esztétikájának pozitív elve, amire már többször hivatkoztunk, az, hogy szerinte az esztétikai tárgy olyan tárgy, amely az átélés követelményeinek és parancsainak megfelelően alakul ki, a szubjektivitás egy önmagával való harmonikus állapotának (formai megfelelés) megteremtésére irányuló törekvései testesülnek meg benne. Lukács túlhaladta Kantot akkor, amikor a fő hangsúlyt a szubjektív egyetemeséget kifejező önálló *tárgy* megalkotására tette. Azoknak, akik ismerik Lukács későbbi esztétikai nézeteinek fejlődését, talán meglepő az az észrevételünk, hogy a „Logos”-ban publikált tanulmány szerzője sokkal következetesebben védte a szépség szférájának autonómiáját, mint maga Immanuel Kant. Valóban Lukács esztétikai nézetei fejlődésének egyik legbonyolultabb problémája előtt állunk, különösen, ha fő tételünk fényében vizsgáljuk: az egyidejűleg létező azonosság és nemazonosság fiatalkori esztétikája és a marxista esztétikai rendszer között. A „Logos” szövegében Lukács lelkesen fogadta el a kanti „érdeknélküliség” elméletét (a híres „Interesselosigkei”) mint az esztétikai magatartás konstituens attributóát, ám autonomista buzgóságában felrótta Kantnak, hogy ebben a vonatkozásban is egy inkább *esztétikán túli*, természetére nézve *etikai* ösztönzésre hallgat. Lukács célba vette a „függő szépség” (*pulchritudo adhaerens*) kanti elméletét is, mely egy a tárgyra vonatkozó kontemplatív fogalmat tétel fel a „szabad szépséggel” (*pulchritudo vaga*) ellentétben, mely nem tartalmaz semmilyen fogalmi elemet. Lukács hasonló biztonsággal és szilárdan vonta meg az éles határvonalat az esztétikai tevékenység és a szellem más tevékenységi szférája között. Biztonságának az a meggyőződés az alapja, hogy fölfedezte az esztétikai szféra pozitív formáló elvét. Minthogy az esztétikai tárgy egyetlen értelme az volt, hogy ösztönözze és mozgósítsa a szubjektivitás belső erőt, egyensúlyt és megfelelést hozzon létre köztük és a tárgy között, valamint önmaguk között, mindaz, mely egy ilyen „reine Erlebnisimmanenz” (tisza élményimmanencia) transzcendálását határozná meg, kiűzetett az esztétikum szférájából. A műalkotás autark és önmagában zárt jellege Lukácsnál nem pusztán formális elvként alakult ki, hanem ontológiai fogantatása volt: a műben jelenvaló „világ” minden olyan meghatározódását, mely a tisza élményt a „megfelelő tárgyon” kívülre utalná, szükségszerűen kiutasította az esztétikum szférájából (még egy fogalomhoz való viszonyítás is, mely az elmélet zónájába utalná vagy akár az erkölcsi érdekhez való viszony, mely az etikum szférájához kapcsolná).

„...Az érdeknélküliség ténye végső soron nem jelent semmi mást, mint az élő szubjektum (*des erlebenden Subjekts*) törekvését a tiszta élménynek megfelelő tárgyra” — írta Lukács a „Logos”-ban megjelent tanulmányában. (15.) Eltökéltége látszólag arra utalhatna, hogy az esztétikum önállóságáról szóló szilárd álláspontjában elsősorban Kant bizonytalankodásai és következetlenségei ellen fordul. A „kötött szépség”-ről szóló felfogás, mely együtt jár azzal, hogy az esztétikai ítéletbe újra bevezette a *tárgyra vonatkozó fogalmat*, és a „szépségeszmény” az érdeknélküliségnek adományozott közvetítő szerep a mindennapi élet érzéki érdekei és az etikum szférájában jelentkező erkölcsi érdek között, továbbá az a nézet, hogy az esztétikai állapot csupán a lélek *stasis*a valóságos hazájába, az erkölcsiségbe való felemelekedésében, és a fenségesben föllelhető „fogalmi jegyek” — mindmegannyi eltérés Lukács számára az esztétikai szféra önállóságának szigorú elvétől. Azt lehetne mondani, hogy Lukács soha még olyan elszántan nem védelmezte az esztétikai szféra önállóságát, mint ebben az esetben. Ám a kanti autonomizmus túlfeszítését, polémiáit a művészetben alkalmazott fogalmiság vagy erkölcsiség ellen igen határozott eszme vezérelte: megakadályozni az esztétikai elv minden lehetséges meghamisítását. Egyáltalában nem nehéz kimutatni, milyen szöges ellentétben állnak fenti nézetei később megfogalmazott elméleti alapállásával. Ám azúttal is éppen a *folytonosság*ot szeretőnek bemutatni Lukács esztétikai gondolkodásának a fejlődésében. Tévedés volna például, ha a fiatal Lukácsnak az érdeknélküli művészet tételéhez való csatlakozásában a „formalizmus” szimptomáját látnók. Egyetlen dologra összpontosította minden erejét, arra, hogy megvédje alapeszméjének tisztaságát: a művészet egyenlő a szubjektivitás terminusaiba átültetett világgal, egy életgazdagsággal formált tudattal, „humanitással” telített „tárgy” létrehozásával az élmény beteljesítésének kizárólagos céljára. A művészetben minden objektív mozzanatot átítatnak a szubjektivitás pulziói és minden szubjektív mozzanat objektív kifejezést nyer a műalkotás zárt világában. Lukács elemzése az ilyenfajta „utópikus valóság” (műalkotás) létrejöttéhez vezető fenomenológiai utat követi, a szubjektivitás és objektivitás fokozatos relativizálódási folyamatát egyensúlyi helyzetre és azonosságra való törekvésükben. Nem érdektelen fölhívunk a figyelmet arra, hogy e nézetben *in nuce* fölleljük a későbbi „Esztétika” fő tételét: a tudománnyal ellentétben, mely a tükrözés dezantropomorf formája, a művészet sajátosan antropomorfizáló tükrözése a világnak. Ahogyan minden átélés (*Erlebnis*) egyedi, az élmény átélése a mű egynemű közegeben kizárólag csak önmagában találja meg kifejeződésének törvényét, az objektív valóság csupán ebben a „szubjektivizációs” folyamatban ölt testet. Éppen ebben gyökerezik a műalkotás autark és autotélikus valóságossága. A fiatal Lukács habozás nélkül a hidak fölégetését követelte a mű és külső valósága között (mint mondta, sokkal radikálisabban a husserli „zárójelbe tevésnél”), akárcsak a mű és a pragmatikus pszichológiai én között fennálló kapcsolatok megszüntetését. A műalkotást egy híres leibnizi kifejezés mintájára egyenesen „ablaktalan monásznak” (fensterlose Monade) nevezte.

A kanti „érdeknélküliség” tételét mint az esztétikai élvezet sajátosságát Lukács elfogadta, mert a külső valóságra vagy bármily transzcendens célra vonatkozó „érdek” semlegesítésével biztosítani akarta a mű önmagában elégséges voltát. Míg a *teória* az alkotó eszmékhez és axiómákhoz való állandó és végtelességgig szélesíthető viszonyítást követeli meg, míg az etika olyan „aktusokból” épül fel, melyek ugyancsak a közvetlen gyakorlatot transzcendáló normákhoz igazodnak, a műalkotás létrejöttének törvénye csakis magában a műben

van. Később természetesen Lukácsnak más lesz a magatartása Kant „Az ítélőerő kritikája”-ban kifejtett nézeteivel kapcsolatban. Gondoljunk csak „A különösség mint esztétikai kategória” című munkájának (1957) első fejezetére, ahol Kant tételét az esztétikai ítéletről mint „fogalmak nélküli” ítéletről szubjektivistá, formalista alapállásnak tekinti: a fogalom kizárását Lukács egyenértékűnek tartja a tartalom kiűzésével az esztétikum szférájából. Kant következetlenségeit saját posztulátumához Lukács ezúttal ellenkező előjellel értékeli (valószínűleg a „függő szépség” vagy a szépség mint az „erkölcsiség szimbóluma”-féle kanti tételekre utal); Lukács egész egyszerűen elutasítja az esztétikum és a megismerés szférájának Kantnál föllelhető éles szétválasztását, mert ez azzal a veszéllyel jár, hogy az esztétikumot „védett területként” (Naturschutzpark) elkülöníti. (Probleme der Ästhetik; „Werke”, Band 10, Luchterhand-Verlag, 552–553.) Két évtizeddel korábban Schiller esztétikájával foglalkozó híres tanulmányában (Schiller esztétikájához; „Adalékok az esztétika történetéhez”, 1972.) Kanttal kapcsolatban hasonló álláspontra jut. Meg kell említenünk a végső „Esztétiká”-t is, ahol Kant bírálata sokkal árnyaltabb és az *Interesselosigkeit* (érdeknélküliség) tételét — jóllehet elfogadja érvényes magvát, vagyis a valósággal szemben támasztott prakticista magatartás felfüggesztését — az esztétikai tevékenység folyamán egészében elutasítja az „érdek”, magasabb rendű értelmezésének a nevében, mely mindig adott a valódi műalkotásban. A paradox látszat abból adódik, hogy főleg a nagy „Esztétiká”-ban a gondolkodó *alapjában* bizonyul hűnek kezdeti esztétikai okfejtéseikhez, bármennyire más is lenne kontextusuk.\*

Az viszont kétségtelen, hogy olyan tétel, mint az esztétikai tevékenység nem-metafizikus és tisztán transzcendentális jellege, akár a sajátosan kanti formulázásban, akár az ismertetett gondolatmenetben, *mint olyan*, sehol nem bukkan föl később Lukács végső művében, csupán a heidelbergi korszak esztétikai kéziratára jellemző, valamint a később megjelent „Logos”-beli tanulmánytöredékre. Anyaga azonban jelen van esztétikájának végső rendszerében is. Ugyancsak

\* Lukács György maga annyiszor hangoztatta a gondolkodásában beállott minőségi változásokat érett korszakában, valamint *új*, marxista látásmódját a végső „Esztétiká”-ban, hogy a folytonosság fiatalkori és későbbi írásai között természetesen elfedődött. Sartre egy parázs sajtóvita alkalmával azt róttá föl Lukácsnak, hogy léleknyugalommal tagadta meg ifjúkori műveit. Lukács meg azt vetette Sartre szemére, hogy mivel nincs kellő filozófiai éleslátása, képtelen felismerni az álláspontjában rejlő ellentmondást, azt nevezetesen, hogy lényegében hű marad a heideggeri „Geworfenheit” eszméjéhez (az ember a világba *dobott* lény), mégis a történelmi materializmus hívének vallja magát. Ezúttal azonban sem a vita alapkérdése, sem a részletek nem érdekelnek bennünket, csupán a vitában elhangzott jogos sartre-i megfogalmazás (még akkor is, ha azt a Lukács esetében egy félreértésre alapozta). Sartre rámutatott arra, hogy az igazi alkotó, legyen bár költő vagy filozófus, soha nem tagadja meg, nem tekinti semmisnek eredeti elképzeléseit: „chez un Nietzsche ou un Baudelaire le choix est si profond et si original que l'on retrouve les thèmes dominants de leur pensée dès leur plus jeune âge” („egy Nietzsche-nél vagy egy Baudelaire-nél a választás olyan mély és olyannyira eredeti, hogy gondolatviláguk uralkodó témáit legfiatalabb koruktól kezdve megtaláljuk”). És azon a ponton, ahová vizsgálatunkban eljutottunk, megállapíthatjuk, hogy bár Lukácsnak minden joga megvolt ahhoz, hogy oly határozottan hangsúlyozza a gondolkodásában beállott változásokat, mégis felmérhetjük a sartre-i megfogalmazás igazságát és alkalmazhatóságát éppen a Lukács esetében. (Sartre és Lukács vitája a „Combat” hasábjain zajlott le, azután hogy Lukács 1949 februárjában interjút adott François Ervalnak, a vita azonban nem haladta meg az egyszerű zurnalisztikai párbeszéd szintjét; sokkal komolyabb színezetet öltött azonban Sartre-nak a „Question de méthode”-ban megjelent cikkében, amikor Lukácsnak az „Existentialisme ou marxisme?” c. könyvére reflektált.)

azonos a művészet értelmezési módszere, mint a szubjektivitás és objektivitás közötti összefüggés filozófiai vizsgálata. Mindkét korszakában rábukkanunk arra az eszméjére, hogy a művészet az alany és tárgy „lebegő egyensúly”-i állapotának a kialakítása. Azt a tételt, hogy a művészet hivatása teljesen ellentétes irányú a metafizikáéval, nem arra törekszik, hogy a „magánvaló” kontemplációjában az alany és a tárgy csálóka azonosságát valósítsa meg a szubjektivitás elnyelése által, hanem épp ellenkezőleg: az önmagában vett világ állandó megújulása a szubjektivitás mintájára egy szélsőséges „szubjektivizáció (a fiatal Lukács tudós barbarizmusa) folyamata révén, fölleljük majd mutatis mutandis, abban a megkülönböztetésben, mely a tudomány szerepét az önmagában vett valóság dezantropomorfizáló tükrözésében jelöli ki, míg a művészet szerepét mint az önmagáért való világ voltában látja (*ein Fürsichseiendes*). A világ „megfelelésének” vagy „egyezésének” (Angemessenheit) eszméjét a szubjektivitás legalapvetőbb igényével és követelményével ugyancsak megőrzi. Még polémiája a művészet és Schelling „intellektuális intuícója” között fennálló analógia ellen vagy Schelling művészetfelfogása ellen, mely a művészetet az abszolútum egyetlen megnyilatkozási módjának tartotta, egyként megtalálható a kezdeti, valamint a végső esztétikai rendszerben. A jelzett esetek azonban nem feledtethetik velünk, hogy éppen a szubjektum—objektum viszony megértése terén következtek be döntő változások gondolkodásában.

A műalkotás transzcendentális és nem-metafizikus természetének állításával a szubjektivitás önállóságának új bizonyítását óhajtotta adni az esztétikum területén. Az esztétikai tevékenység nem-metafizikus jellegéről szóló tétel abban gyökerezett, hogy a tárgyat felszabadítsa minden tőle eltérőtől való függőségtől. Lukácsnál a műalkotás egyetlen formáló impulzusa a szubjektív élmény volt, másrésről azonban ezt az élményt megtisztította tapasztalati járulékaitól, hogy egy egységesítő s tisztulási folyamatnak köszönhetően eljusson az esztétikai szubjektivitás fokára. Filozófiailag a fiatal Lukács a szellemi tevékenység transzcendenciájának kanti tételében találta meg a fogódzót az esztétikum természetéről vallott nézeteihez. Azok a legapróbb részletre is kiterjedő finom megkülönböztetések, amelyek segítségével Lukács az újkantianizmus fogalmi rendszerében mozgott, egyértelműen az esztétikum sajátosságára vonatkozó központi szituációjából fakadtak. Az *Erlebnist* olyannak látta, mint ami képtelen anélkül érvényesíteni a maga konszubsztanciális egyeduralmát az esztétikai tevékenységben, hogy végképp felszabadulna az objektivitás bármilyen gyámsága alól: innen ered állandó polémiája a „metafizikával”, ahol az „élmény” sajátosan heteronóm függőségben van a tárggyal. Azért, hogy minden zavart kiküszöböljön a közvetlen reális tapasztalat, a tapasztalati átélés és a műalkotás belső élményvalósága között, a mindennapi „egész ember” (*der ganze Mensch*) és a műalkotásban megtestesült „ember egésze” (*der Mensch ganz*) között, Lukács a heidelbergi korszak kéziratában állhatatosan visszavisszatér eszméjéhez: a műalkotás az élmény értelme, az élmény formális egyezése önmagával, vagyis az igény, a tárgy olyan átélésére, melynek tárgyi alkotó formái azonosak „az élmény belső megszervezettségével, az élmény átélésének a posztulátumaival (qua *Erlebnis* — kiemelés tőlünk)”. A mű objektív világa csak mint élményképző tárgyasulás, mint formatív erejének anyagá szerveződése (az az erő, mely „informálja” a tárgyat tiszta igényeinek megfelelően) nyer értelmet. Az újkantianus megkülönböztetés a „lét” és „érték”, a „nyers tények” és az „értelem” világa között — látszott egyedül alkalmasnak arra, hogy az esztétikum természetéről vallott nézetet elhelyezze a maga elméleti zónájá-

ban; számára az átélt tapasztalat visszatérése önmagába, hogy így nyerjen *értelmet*, jelentette az esztétikai tevékenység elhatárolását a lét szférájától (tapasztalati vagy metafizikai) és beolvasztását az „értékek” szférájába. A műalkotásnak tehát nincs *lét* jellege (*seinsartig*), hanem az egy érték kifejezése (per definitio-nem *Geltung*-jellegű, egy *werthafte Setzung* normatív tevékenységének a produktuma). Ilyen elméleti hadállásból, melyet Lukács szorgos megkülönböztető munkával teremtett, fel tudta azután venni a harcot a schopenhaueri esztétika platonizmusával és az „intellektuális intuíció” schellingi elvével. Az alany és a tárgy azonossága valóban közös jegye volt a műalkotásnak és az „intellektuális intuíció” schellingi elvének, de míg az utóbbi az alany és egy transzcendens tárgy (abszolútum) misztikus összeolvadásának eredményeként jött létre, addig a műalkotás csak a szubjektivitás immanenciáján átszűrt tárgy jelenlétét ismeri. Schopenhauer elmélete hasonló hibában szenved: a művészet — szerinte — a platonói ideák elmélkedő eszköze, mely egy másik módozat volt arra, hogy megfossza a műalkotás „mikrokozmoszait” eredendő önállóságuktól és megsemmisítse az élmény immanenciáját (Maioreseu Schopenhauerből táplálkozó nézeteinek teljes kritikáját leljük itt föl). Itt is szembeszökőek a hasonlóságok Croce álláspontjával. Ismeretes, hogy az olasz esztéta mennyire idegenkedett a szenzualizmustól és a filozófiai naturalizmustól (általában minden materializmustól), akárcsak a metafizikus és transzcendentális elméletektől a művészetben és filozófiában (még ha történetesen Schelling vagy Schopenhauer művészeti „ideatanáról” volt is szó). A művészetelméletnek mint „lírai intuíciónak” csupán az a feladata, hogy az *érzelmet* állítsa a műalkotás egyedüli alkotóerejének. A művészi alkotás Croce számára is egy „mikrokozmosz”, egy „*mondo a se*” („önmagának való világ”) volt. Az a paradoxon, hogy Lukácsot a filozófiai idealizmus túlhajtása fiatalkori esztétikai munkáiban nem eltávolította az esztétikum önálló szférájának megértésétől, hanem bizonyos értelemben éppen hozzásegítette (akárcsak Crocét), csupán akkor lesz érthető, ha a végső „Esztétika” egyik alaptételének fényében vizsgáljuk: a művészet a szellem egyetlen formája, ahol jelentkezik a filozófiai idealizmus elve, nevezetesen „egyetlen tárgy sem létezik a szubjektum—objektum viszonyt létrehozó alany nélkül”. A szubjektivizmus hatványozása a műalkotásban Lukács metafizika- és platonizmus-ellenes vitájában is kifejezésre jutott (mindkét esetben az esztétikában érvényesülő „transzcendens objektivizmus” formáit támadta), és amikor az esztétikum szféráját az *értékek* szférájába olvasztotta be, azt állítva, hogy a művészet mint *követelmény* és mint *norma* jelenik meg a befogadó tudat számára (*als eine Forderung, als ein Sollen*).

Ahhoz, hogy megértsük a kiadatlan esztétikában, valamint abban a figyelemreméltó szövegben, mely a „Logos”-ban jelent meg, miért folyamodik következetesen a „paradoxonokhoz”, vissza kell térnünk az újkantianizmus elméleti struktúrájához. Úgy is fogalmazhatnók, hogy Lukács gondolkodása minduntalan borotvaélen mozog, egyfolytában egyensúlyoznia kell a látszólag ellentétes értelmű kifejezésekkel. Az újkantianus szóhasználatban az *érték* fogalma (mint ahogy erre már rámutattunk) egyet jelentett a közvetlen tapasztalat és az élmény zónájától való elvonatkoztatással (az *Erlebnishaftigkeit* volt az a főnév, amellyel az átélt tapasztalat zónáját jelölték). A normativitás egyenlő volt a közvetlen tapasztalat és az empirikus élmény szintjeinek transzcendentálásával. A fogalmi gondolkodás területén a *forma* egyenértékű bármely egyedi tartalom vagy közvetlen tapasztalat meghaladásával (*die Form etwas schlechthin Inhalts- und Erlebnisjenseitiges ist*). Lukács minden erejével arra törekedett,

hogy az esztétikai gondolkodás területén kimutassa: a művészet a szellem egyetlen olyan formája, ahol a *norma* és az *értelem* egyidejűleg valósulnak meg azáltal, hogy a közvetlen élmény sajátos fokozás útján semlegesítődik. A műalkotás normatív szubjektivitását „kánonikus szingularitásnak” nevezi: az élmény tényszerű teljessége megőrződik a maga szinguláris meghatározottságainak gazdagságában, az esztétikai folyamat végeredménye a konkrét szubjektivitás stilizálása által nyert *forma*. Az anyagiság és az alakiság a művészetben (és csupán csak a művészetben) egynemű közeg. Egymásba olvadásuk teljes, mert lényegük közös: az élmény. Az elméleti alapvetés jellemző módon Lask episztemológiájából kölcsönzi a nyelvi formulákat: az esztétikai tevékenység lényege szerint „az anyag átalakítása saját követelményei szerint” (*eine materialechte Verwandlung*), amelyben a forma és a tartalom szétfejtethetetlen egységbe olvad össze (ein „*schlichten Ineinander*”). A fiatal esztéta szokatlan elszántsággal követte a művészi alkotás folyamatának specifikus fenomenológiai útját: az élmények kiemelését gyakorlati szférájukból, szétszóródó és széthulló állapotuk megszüntetését közös létükben, egyneműsítésük és egyensúlyi helyzetük megteremtését redukció útján az értelem elnyerése érdekében, tárgyiasságukat egy önálló alkotásban. A mű formája tehát a konkrét tapasztalati élménnyel telítődve jelent meg. Lukács megfogalmaz itt egy olyan mondatot, melyet érintetlenül megőriz végleges esztétikai nézeteinek rendszerében is: „A forma mindig egy meghatározott tartalom formája”. Egyfolytában az a cél lebeg előtte, hogy érvényt szerezzen az esztétikai szféra elidegeníthetetlen eredetiségének az elméleti (logikai) vagy etikai szférával szemben. Míg az elméleti tételek egyetemességét vagy az etikai tételezés követelményeit viszonylagos önállóság jellemzi a tartalommal szemben (ebből származik formuláiknak sajátos behelyettesíthetősége és mindenütt jelenvalósága), addig az esztétikai forma egyetemességét nem lehet szétválasztani egyedi mivoltától. Lehetetlen itt nem gondolnunk ismét a Croce-féle álláspont hasonlóságára. Hadd említsük meg de Sanctis ama híres mondását, amit Croce állandóan programatikus módon idézett: „La forma non è a priori, non è qualcosa che stia da si, e diversa dal contenuto, quasi ornamento, o veste, o apparenza, o aggiunto di esso; anzi è essa generata dal contenuto, attivo nella mente dell’artista: Tal contenuto, tal forma.”\* A fiatal Lukács gondolatainak középpontjában a műben testet öltött egyedi tapasztalatnak és esztétikai formája által nyert egyetemességének szintézise állt. Az újkantiánus Lukács ilyenformán sorsdöntő kérdés elé került: mi az esztétikai szféra ama transzcendens elve, melyre minden egyes műalkotás értékének támaszkodnia kell? A kérdésben nincs semmi meglepő, ha visszagondolunk Rickert alaptézisére: a kultúra alkotásai egy tárgyi tartalom és egy transzcendens érték találkozásából születnek. Az újkantiánusok számára az értékek a szellem transzcendens és a priori, mégpedig specifikusan a tárgyiasságra és tényszerűsége alkalmazott formái voltak. A konkrét műalkotások Rickert szemében egy irreális és transzcendens esztétikai „értelem” megtestesülései voltak. (Vö. „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” című könyvének „Die irrealen Sinngebilde und das geschichtliche Verstehen” címet viselő fejezetével. V. Aufl. 1929, 537.) A fenti kérdésre adott válasz még inkább arra ösztökélte Lukácsot, hogy

\* „A forma nem létezik *a priori*, nem olyasvalami, ami önmagában állna, ami különbözne a tartalomtól, mint valamiféle díszítő elem vagy ruházat, vagy látszat, vagy a tartalomhoz hozzáadott dolog; ellenkezőleg, a tartalom hozza létre, a tartalom, amely a művész elméjében tevékenykedik: Amilyen a tartalom, olyan a forma.”

még jobban aláhúzza az esztétikai szféra „paradoxiáit”. Kiindulási pontjához híven, nem is juthatott más eredményre, mint arra, hogy az esztétikum „transzcendens értéke” kizárólag az egyes műalkotások konkrét immanenciájában valósul meg. A műalkotások önmagát kielégítő, mikrokozmosz jellegét éppen minden „transzcendencia” megszüntetése jellemzi. A tervezett esztétikai rendszer alkotóját a heidelbergi korszakában mélységesen foglalkoztatta az egyes művek megismételhetetlensége és az esztétikum egyetemes elve között fennálló viszony. Lukács a végsőig feszíti az *egyéni* szubjektivitás alkotó szerepének eszméjét a művészi alkotás és befogadás folyamatában. Ugyanakkor azonban áthatja az esztétikai ítéletben megnyilvánuló tiszta „anarchizmus”- vagy relativizmus-ellenesség, s az a törekvés, hogy kiküszöbölje belőle a gyakorlati szubjektivitás és esztétikai szubjektivitás között jelentkező bármily összemosást. Kiadatlan kéziratában tíz oldal azt a célt szolgálja, hogy éles határvonalat húzzon a megismerés logikai-elméleti szférája és az esztétikum szférája között, beleértve az esztétika „paradoxális” helyzetét mint a művészet egyetemes elméletét tárgyával való viszonyában: a műalkotás visszavezethetetlen *unicum*. Központi fogalmának „paradoxiája”: a „normatív élmény” itt fedi föl összes valenciáit. A fiatal Lukács óriási erőfeszítéseket tett azért, hogy minden egyes esztétikai tapasztalat szükségszerű egyediségét összhangba hozza normatív egyetemességükkel. A végső esztétikai rendszerben nem találjuk a kiadatlan kéziratban jelentkező apóriákat mint olyanokat. A fiatalkori mű a minden műalkotással szemben megnyilvánuló egyéni tapasztalat és az esztétika — mint az esztétikai tárgy egyetemes elmélete — között levő „szakadék”-ot (die Kluft) vagy gyökeres különműségét hangsúlyozta. Fejtegetései egy irányban futottak össze: a tiszta szubjektivitásnak mint az esztétikai szféra alapelvének szétvághetetlen kapcsolatát kívánta hangsúlyozni minden egyes esztétikai mozzanat elidegeníthetetlen egyediségével. Bámulatot látnunk, meddig jut el okfejtésében Lukács a szubjektivitás összemérhetetlenségének mint az esztétikai tevékenység alkotóelemének érvényesítésében. A sui generis egyetemesség válás megállapításából indul ki, melyet a szemlélődő átélt tapasztalatának szférájában a műalkotás magával hoz: a mű élménye (újraföلدézése — ahogy Croce nevezi majd) feltételezi a befogadó tudat fölemelkedését a „tiszta élmény” fokára, de a normatív élmény minden egyed tudatában elvileg különféleképpen jön létre. Az újraföلدézés mozzanatainak elvileg *eltérő* jellegük lett volna (mivel minden szubjektivitás irreduktibilis egyéniségéhez kötődik), anélkül, hogy ugyanakkor megváltoztatnák a mű esztétikai irányultságának megfelelő közös alárendeltségüket. Egy csomó paradox és elfogadhatatlan következtetést leszámítva (melyekre az alábbiakban visszatérünk), föl kell fedeznünk a lukácsi érvelési anyag érvényes magvát. Egy esztétikai ismeretelmélet kidolgozását tekintette fő feladatának. A kifejtés során arra törekedett, hogy radikálisan szétválassza a műalkotás „szubjektív egyetemességét” az elméleti úton nyert fogalmak egyetemességétől. A fenti megállapítás igazságát példázza az az állhatatosság, mellyel hangsúlyozza, hogy az egyéni szubjektivitás felemelkedése az egyetemesség szintjére egy műalkotás tapasztalatain keresztül nem jelent pusztán „formalitást”, hanem az „individualitás” fokozását, fölnagyítását is feltételezi. Hogy milyen alapvetően egybehangzó volt a fiatal Lukács esztétikai gondolkodása a Kantéval, kiderül abból is, hogy teljes mértékben magáévá tette a híres kanti tételt: az ízlésnek nincs *objektív* mércéje. Kant „Az ítélőerő kritikájá”-ban határozottan kijelenti: az ízlésítélet egyetemességét sosem lehet objektív bizonyítékokkal alátámasztani, előírásokkal vagy szabályokkal; miután az alany

reflexiójából származik és saját kellemes, illetve kellemetlen benyomásai diktálják, sajátosan szubjektív jellege van. Lukács ebben a vonatkozásban is radikalizálta a kanti álláspontot. Nem habozik Kant szemére hányni, hogy felfogásában túlságosan közel kerül egymáshoz az ízlés „szubjektív egyetemességé”-nek elve a logikai-elméleti típusú egyetemességhez, és hogy nem írta körül kellő határozottsággal az esztétikum eredendő természetét. Arra törekedett, hogy állhatatosan védelmezze az élmény egyedisége és az élmény egyetemessége között létrejövő szintézist mint az esztétikai tapasztalat „paradoxális” alkotó valóságát. (Lásd főleg a „Logos”-ban megjelent „Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik” című tanulmányt, 30–31.) Esztétikájának „szubjektivizmusa” annyira hangsúlyozott, hogy ő maga sietett kijelenteni: „az esztétikai értéknek nincs kényszerítő nyilvánvalósága” (*keine erzwingbare Geltung besitzt*). Az a tény, hogy egyidejűleg gondja volt bármily lehetséges zavar határozott megelőzésére is, mely a gyakorlati és az esztétikai élményt összekeverné, hogy szilárdan védte a „szubjektív egyetemesség” elvét, mind azt mutatja, hogy érvényesíteni akarta a szubjektív jelenlét *kizárólagosságát* az esztétikai tevékenység minden mozzanatában. A kanti tételhez való ismételt visszatérést — az esztétikai élvezet „fogalom nélküli” élvezet (vagyis a „tárgy” rákényszerítette motivációk nélkül való) — ugyanaz az indíték szülte: az esztétikum mértani helye csakis a „tisztá szubjektivitás” lehet.

Amikor azt állítottuk, hogy az elemzések végcélja az esztétika ismeretelméleti kérdései voltak, főleg azokra a részekre gondoltunk kiadatlan kéziratából, amelyek az esztétikának a tárgyához való különleges helyzetét vizsgálják, összevetve e viszonyt azzal, mely a megismerés elméletén belül a többi tudományágak és tárgyak között fennáll. Ezúttal gondolatmenetének olyan tendenciájával találkozunk, mely az érett korszak esztétikájában érintetlenül megőrződött. Az volt a gondolata, hogy az esztétikum szférájában, bármily ellentét, mely az „egyes” és az „általános” között fennállt, elveszítette értelmét. Az egyéni műalkotás nem veti alá magát, nem sorolódik alá az esztétikum egy „általános” elvének, mint ahogy egy természeti vagy társadalmi jelenség aláveti magát, engedelmeskedik egy általános törvényszerűségnek. Lukács nagy érdeme, hogy fölfedte az esztétikai szféra sajátosan *antiplatonikus* jellegét, amikor kimutatta, hogy a műalkotások nem egy transzcendens elv vagy egy ideális érték specifikációi. Az egyedi műalkotás tisztán immanens önálló világmindenségének bármilyen meghaladása lényegében az eredeti esztétikai tapasztalat eltorzítását jelentené. A fiatal esztéta nehéz és „paradoxális” helyzetbe került, amikor igazolni akarta egy elméleti eljárás létezését: az esztétikának a priori megtiltatott, hogy elveszítse eredendő kapcsolatát valamennyi tárgyának individualitásával. A „paradox”-jelleg így csupán egy logikai-tudományos ismeretelmélet szempontjából jelenik meg. A tudomány területén bizonyos törvények vagy teorémák megállapítása általában fölöslegessé teszi „állandó szembesítését az egyedi esetek sokaságával”. Az esztétika azonban nem járhatja az elméletnek az általános elvek egyetemességétől az egyedi esetek különösségéig vezető útját: létezésének sine qua non feltétele állandó kapcsolata minden egyes műalkotással (a „Heidelberger Ästhetik” meghatározása szerint „szimbolikus egyediségek” vagy „paradigmatikus egyediségek”). Nem kétséges, hogy Lukács kitart amellett a rickerti eszme mellett, hogy az esztétikai szféra transzcendens elvét meghatározza. Amikor azonban a tisztá ellentétnélküli szubjektivitás expanziójaként határozza meg (*reine gegensatzfreie Subjektivität*), melyben a szubjektivitás lényegileg magában foglalja a személyiség *hic et nunc*-ját, akkor számára úgy

jelentkezik az esztétikai szféra, mint az egyetlen, melyben az egyedi tárgy immanens törvénye lesz a „transzcendens értékek” létezésének az alkotója. Nemcsak tanulságos, hanem szórakoztató is egyben, amikor a később oly szenvedélyes racionalista esztéta fiatalkori téziseiben kijelenti, hogy a művészetelmélet általános törvényszerűségeihez viszonyítva az egyedi műalkotás egy bizonyos fajta „feloldhatatlan irracionális” által rögzítődik, vagy a XIII. sz. esztétáinak szavai szerint egy „je ne sais quoi”\*-elv alapján, továbbá ahogyan a mű egyéni tapasztalata és az általános esztétikaelmélet között fennálló kiküszöbölhetetlen heterogenitást csaknem kierkegaard-i terminusokban jellemzi: „A közvetlen esztétikai átélés (*das ästhetische Erlebnis*) az esztétikai önmegismeréssel ellentétben feloldhatatlan inkognitóban marad...” Annak érdekében, hogy minden egyes esztétikai tapasztalat össze nem mérhetőségének elvét elmélyítse, éppen ama szélsőséges és tarthatatlan formulák egyikéhez jut el, amelyekről fentebb már szóltunk: „...egy ismeretelméletnek az esztétika területén — éppen mert ismeretelmélete az esztétikának — az agnoszticizmushoz kell eljutnia”. (Lásd kézirat, 110.) Ám ezt a radikális esztétikai „nominalizmust” az esztétikum természetére vonatkozó központi nézetei diktálták: Lukácsnál a műalkotás objektivitása „szkémája az élményszerű beteljesedésnek” (Schema der erlebenden Erfüllung), mivel pedig az egyediség elidegeníthetetlen vonása minden élménynek, azért a műalkotásokba belefoglalt „tisztá szubjektívitas” konzisztenciálisan tartalmazza azt. A fiatalkori esztétika azt a kikerülhetetlen ellentétet hangsúlyozza, mely a művek közvetlen tapasztalata és e tapasztalatnak az elmélet nyelvére való átültetése között fennáll. Természetesen Lukács védekezett egy esetleges támadás ellen, mely azzal vádolhatta volna, hogy hajlott az esztétika mint filozófiaelmélet heurisztikus értékének az alábecsülésére (kiáltó ellentétben lett volna ui. saját eljárásával). Ám az sem kétséges, hogy az eredendő esztétikai tapasztalat és az esztétikának a filozófia fogalmaival történő értelmezése között levő heterogenitás kérdését kiadatlan kéziratában nem tudta kielégítő módon megoldani. Még Konrad Fiedlert is — aki a művészet egyetemes elvéhez viszonyítva a különböző művészeti ágak elsődlegességéért szállt síkra — azzal vádolja, hogy a platonizmus járszalagján mozog: nem a „tisztá vizualitás” a képzőművészeti alkotásokat létrehozó kategória, hanem az egyszeri vizualitás, mely a különböző egyedi művek esetében minden alkalommal más és más módon artikulálódik. Végző soron egy ilyen végkövetkeztetésig vitt esztétikai nominalizmus lehetetlenné tesz minden elméleti értekezést a művészetéről, csupán mint polemikus bizonyítás marad a műalkotások felfogásának metodológiája és a tudományos megismerés elmélete között fellépő zűrzavarok ellen. Csak a végső „Esztétika” tesz koherens kísérletet arra, hogy megoldja a kérdést. „Az esztétikai szféra kontinuitása és diszkontinuitása.” című fejezet érintetlenül megőrzi az első esztétika megállapításait, melyek megkülönböztetik a tudományok osztályozása terén történő logikai-tudományos absztrakciót az esztétikai általánosításoktól. A megfogalmazott metodológiai alapelv arról tanúskodik, hogy Lukács hű maradt a kiadatlan kézirat kezdeti tétéleihez: „Bizonyos esztétikai eredetű állapotok általánosításának csupán annyiban kell meghaladnia a létező mű egyediségét, hogy ez az egyediség épen maradjon a fogalmi átültetésben (megőrzésben) (*in ihrer begrifflichen Aufhebung*)”. (619—620.) Egyelőre nem térhetünk ki Lukács következtetéseinek részletesebb elemzésére. Csupán annyit kell elmondanunk, hogy később a különböző tudomány-

\* „nem tudom mi”

ágak osztályozására szolgáló fogalmak és az esztétikai fogalmak megkülönböztetését az utóbbiak végletesen rugalmas, mozgékony igényévé formálja. Posztulátuma az lesz, hogy bármilyen esztétikai általánosításnak (a művészeti ágaktól vagy műfajoktól egészen a művészet-, illetve az esztétikának mint olyannak a felfogásáig) széttephetetlen kapcsolatban kell maradnia az elsődleges esztétikai valósággal: a műalkotással annak egyediségében. És ebből nemcsak arra következtet, hogy bármilyen osztályozó szabály vagy előírás használhatatlan a művészetben, mert ellentétben áll az esztétikum eredendő természetével, hanem arra is, hogy az esztétikai általánosítások (létjogosultságukat nem tagadta) a művészetben a különböző műfajtörvényektől egészen az általánosságban vett művészeti törvényekig minden új műalkotással gazdagodnak és elmélyülnek. Az „Esztétika” szerzője, akárcsak fiatal korában, megfellebbezi azt a tételt, hogy az egyedi mű és a műfaj közötti viszony „szubszumációt” jelölne, és érdekes tézist fogalmaz meg, azt hogy a műfajok minden új mű megszületésével mind tartalmukban, mind formájukban szakadatlanul változnak, ha éppenséggel nem alakulnak át gyökeresen. Az ilyen, a maguk dialektikus paroxizmusában látszólag nehezen realizálható következtetések értékeinek vizsgálatára később térünk rá. Csupán annyit említünk itt meg, hogy az érett Lukács legjelentősebb kezdeményezése ebben a kérdéskörben az *inherencia* (Inhärenz) kategóriájának a bevezetése lesz, hogy meghatározza az esztétikai általánosítás sajátosságát: a mű egyedisége és egyetemessége (a műfaj törvénye éppúgy mint a művészeté általában) *inherens*, és nem *alásorolási* viszonyban van egymással, ami egyúttal megmagyarázza az egyedi és az általános szintézisének szétbonthatatlanságát is.

Egy összegező pillantás a heidelbergi korszak esztétikájának központi részére (az első 118 gépelt oldal, mely az alábbi genetikus címet viseli: „*Das Wesen der ästhetischen Setzung*” — „Az esztétikai tételezés lényege”) és a „Logos”-ban kinyomtatott önálló fejezetre, meggyőz bennünket arról, hogy a fiatal Lukács a szubjektum — objektum viszony vizsgálatában főképpen a „tisztá szubjektivitás” eszméjét hangsúlyozta. A művészi alkotás folyamatának fenomenológiáját úgy írja le, mint a szubjektivitás önmagába összehúzó mozgását: a mindennapi lét szétforgácsolt állapotából (ez jellemző az *egész emberre*) való visszahúzó-dás jelenti az átél tapasztalatok egyneműsítésének és megtisztításának előfeltételét. A szubjektivitás önmozgása saját egyensúlyi és harmonikus állapota felé (mely a műalkotásban ölt testet) magába foglalja az objektív valóságnak a teljes alárendelését az alany egyneműsítő és megtisztító tevékenysége alá. Mindaz, ami a szubjektivitás mozgásaiban „objektív” szempontból önkényesnek tűnik, a művészetben a szükségszerűség hitelesítő jegyét nyeri el: „*sie gerade als Willkür objektiv werde*” (éppen mint önkényesség lesz objektív), ahogy Lukács a „Logos”-tanulmányban paradox módon megfogalmazza. (26.) A tudatformák konstellációjában a művészetnek az a szerepe, hogy megtestesítse a szubjektivitásnak szubjektivitásként való beteljesülését. A kitűzött cél felé haladás azt követelte Lukácstól, hogy az esztétikai szubjektivitást minden szubjektív és objektív kapcsolattól és közös voltától elszigetelje, hogy az alany transzcendens valóságát leválassa a „személyiségről”, mivel emez teljes gyökerével az objektív valóság talajába kapaszkodik. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a fenti leírás az alkotási folyamat *közvetlen* vonatkozásainak fogalmi átírását célozza: az élményvalóságtól (*die Erlebniswirklichkeiten*) való elvonatkoztatást mint az „egynemű redukció” feltételét, az élmények megtisztítását minden heterogenitásuktól és objektív függőségüktől egy szabad, konvergens és szerve-

sen egységes eszményi szabadságállapot megvalósítása érdekében az ember egésze (*den Mensch ganz*) sui generis összegezésének keretében. Természetesen Lukács az esztétikai tevékenység sajátosságát úgy jellemezte, mint dinamikus egyensúlyt a szubjektivitás és objektivitás között, ami óhatatlanul magába foglalja azt az eszmét, hogy a tiszta szubjektivitás önmegvalósulása az objektív valóság determinációinak asszimilálása által megy végbe, a szubjektivitás és objektivitás kölcsönös konverziója által. A „Logos”-ban megjelent részlet valóban „a szubjektív és objektív princípiumok” folytonos „relativizálásáról” beszél „az alkotás folyamatában”, vagy úgy határozza meg a művészi tevékenységet, mint ami „az önkényes és szükségszerű a szubjektivitás és objektivitás között, lebegő egyensúlyra törekszik, azaz objektivitás állandóan változó asszimilációjára a szubjektivitásban és fordítva”. (34.) A művészi alkotás folyamatában azonban a fő hangsúlyt a „szubjektívációra”, a szubjektivitás teljes kiterjeszkedésére tette. Az „objektivitás” mint alkotóelem csupán a szubjektivitásba burkolt és abba belefoglalt mozgásként jelentkezett. Sehol nem bukkan fel az az eszme, hogy a szubjektivitás teljes és szerves állapotának az elérése, az élmények megtisztításának és egyneműsítésének köszönhetően (az a bizonyos „*immer reineres Herausarbeiten der nur ihm eigenen Erlebnisqualität*” = „egyedül a művész számára saját élményminőségeinek állandóan tisztuló kidolgozása”), csakis az objektív világ meghódításával és birtokba vételével érhető el, csakis a külső valóság talajára való teljes beleültetésével. A személység önmegvalósítása mint a műalkotás genezisének fenomenológiai feltétele a „Logos”-tanulmányban még nem jelentkezik a „*Weltverbundenheit*” (világhoz való kötöttség) vagy a „*Verwurzeltheit in der Welt*” (világba való gyökerezettség) fogalmaival való szoros kapcsolatban, amelyből az érett korszak esztétikája a szubjektivitás gazdagságának és mélységének sine qua non feltételét eredezteti. A fiatal Lukácsnál még sehol nem bukkan föl az az eszme, hogy a külvilág valóságának autonóm törvényszerűsége van, hogy a műalkotás genezisében a szubjektivitás autark megvalósulása („forma formans”, ahogy azt a „Logos”-beli tanulmány megfogalmazza) az objektív valóság követelményeivel való összevetésével függ össze, és alany „elvesztődésével” a külső valóság sűrűjében és lényegiségében, hogy később, a „világgal” való kapcsolatának köszönhetően, teljesebben és gazdagabban nyerje vissza önmagát. A művészi alkotás képének ilyen sokoldalú és előrehaladott kidolgozása a szubjektum—objektum viszony lukácsi koncepciójának egész fejlődéséből nő majd ki (csíráira már a heidelbergi esztétika kéziratában rábukkanunk, ott, ahol Goethéről beszél és a nagy költőnek az „önmegismerés” elvéről való elmélkedéseiről). Ellenkezőleg — mint ahogy már láttuk — az összes fő hangsúlyok a „Logos”-tanulmányban a szubjektivitásnak a maga autarkijában való összehúzóására és elszigetelődésére tevődnek, ama bizonyos „tiszta szubjektivitás légüres terére” (35.), ahová nem hatol el a külvilág egyetlen visszhangja sem, semmi, ami elterelné a szubjektivitást a maga tiszta autotélikus mozgásától. A látszólagos paradoxon ezúttal is abban nyilvánul meg, hogy az érett korszak esztétikája semmit nem változtat az alkotási folyamat *közvetlen* aspektusának leírásában. A döntő különbség annak a ténynek a bizonyításából származik majd, hogy a belső élet teljessége és szervessége szoros kapcsolatban áll a külvilággal való meghatározott és szükségsszerű viszonytal. Nem véletlen hát, hogy a fiatal Lukács esztétikája oly otthonosan mozog a kanti tételek területén, melyek a szépséget „fogalom nélküli” és „érdeknélküli” élvezet tárgyaiként kezelik: az autonóm igényekkel és követelményekkel rendelkező „tárgy” zárójelbe tétele a fiatal Lukács számára

immanens feltétele a művészi folyamatnak. Az is igaz azonban, hogy túlhaladta Kantot, abban a mértékben, ahogy túllépte az esztétikai analízisnek mint a képzelet és értelem játékanak kanti leszűkítését és az esztétikában a szubjektum—objektum sajátos viszonyát állította előtérbe: a művészet olyan tárgyat alkot, mely teljes egészében „megfelel” (Angemessenheit) a szubjektivitás követelményeinek.

Lukácsnak tökéletesen igazja volt akkor, amikor azt emelte ki, hogy egy átél tapasztalatnak (*ein Erlebnis qua Erlebnis*) el kell szigetelődnie és össze kell húzódnia a maga tiszta immanenciájába ahhoz, hogy egy műalkotás gravitációs központja legyen, hogy önállóvá váljék és megtisztítsa önmagát. A végső esztétikai rendszer azonban szoros összefüggést fog megállapítani a műalkotás autark világában a szubjektum—objektum közötti egyensúly immanens átélése és a művészi szubjektivitás, valamint az emberiségnek a történelem és társadalom bizonyos szintje által megszabott fejlődése között. A világ „antropomorfizálásának” eszméjét (a fiatalkori esztétika transzcendens elvének felel meg: a „szubjektivációnak” vagy a „tiszta szubjektivitásnak”) a műalkotásban egy pillanatra sem választja el utolsó esztétikájában a „mimézis” elvétől, az objektív világ *tükrözésétől*. Elméleti vonatkozásban éppen az az izgalmas kérdés, miképpen sikerül Lukácsnak kezdeti nézeteit torzulás és csonkítás nélkül átültetnie egy merőben más elméleti konstellációba, a materialista dialektikus ismeretelmélet és ontológia talajába, hogyan sikerül összébékítenie hagyományosan összeférhetetleneknek tartott irányokat egymással (jól érzékelhető például a Croce művészetelméletében megállapított antinómiák között: „a lírai intuíció” elve szükségzerű következménye volt a „soggettivistica” ismeretelméletének, „mimézis-elmélete” viszont egy „oggettivistica” szellem filozófiájának, „La poesia”, 181.). Semmi sem példázta jobban a kérdés érdekességét, mint a fiatalkori esztétika *kétféltelmű utókora*. Lukács maga is roppant kritikusan szemlélte, „idealista” munkának tartotta (s ezt nem győzte hangsúlyozni akkor sem, amikor a kéziratot átadta nekünk). A „Logos”-tanulmányának, mely fiatalkori esztétikájának kivonatatos lényegét tartalmazza, jellemző módon egy sereg lelkes csodálója akadt a Husserl és Heidegger filozófiai iskoláján felnőtt szellemek körében vagy a francia filozófiai spiritualisták között (ahogyan ezt már jeleztem tanulmányom bevezető részében). Érthető hát, ha érdeklődésüket főképp a szubjektivitásnak mint a műalkotás formatív elvének szuverenitása ragadja meg. A művészi alkotás folyamatának „fenomenológiai” szellemű (a szó hegeli értelemben) leírása emelkedő mozgásként, ahol a szubjektivitás fokozatosan leválik összes tapasztalati és objektív meghatározottságáról egészen addig, míg kivívja autark egyensúlyát, ihlették Ludwig Binswanger megállapításait Ibsenről készült tanulmányában és a „Verstiegenheit”-ről vallott nézeteinek esztétikai alkalmazásában (a szubjektivitás „felduzzadása”, melyet a magasság ostroma és a földdel való érintkezés között fenálló aránytalanság hoz létre). A Lukács sugallta eszme, hogy a „tárgyiasulás” aktusa a „túben bizonyos fajta „ugrás” (Sprung), mely egyenértékű a szubjektivitás „*belenyugvásával*”, a műobjektivitása viszont csak a tiszta szubjektivitás mozgásának hieroglif vagy ideogrammatikus kifejezése (a terminusok tőlünk származnak, de úgy gondoljuk, hogy kifejezik a fiatal Lukács eszméjét) arra készítette Paul de Mant, hogy Maurice Blanchot, esztétikájának közvetlen elődjét lássa a Lukácséban. („Les Chemins actuels de la Critique”, Plon, 1966, 85—86.) Georges Poulet elragadtatással nyilatkozik a lukácsi meghatározásról, mely a műalkotást „ablaktalan monásznak” tartja és úgy üdvözli Lukács álláspontját, mint a mű „tiszta belső világát”

és az objektív „külső” világot összekötő hidak felégetését. Érdekes, hogy Poulet vitába száll a sartriánus Serge Doubrovsky álláspontjával, aki a belső és a külső világ szétválaszthatatlanságát védelmezi, sokban éppen az érett Lukács filozófiai magatartásához közeledik: „La position du premier Lukács me semble tout à fait fascinante... Le paradoxe que je suis obscurément en train de trouver moi-même chaque fois que je fais mon acte critique, se trouve au coeur même de la pensée de ce premier Lukács. J' accepte, et avec joie, cette définition de l'oeuvre comme monade sans fenêtre, qui échappe si profondément à mon ami Serge Doubrovsky. Il sait comme moi que le coeur du débat c'est le fait que dans la pensée sartrienne l'on n'existe que dans une sorte de projection vers l'extérieur, tandis que je suis moi-même la projection vers un dedans, qui n'est pas mon dedans, mais ... le dedans de l'être subjectif, le dedans d'une sorte de subjectivité générale en laquelle nous nous reconnaissons tout.”\* (Uo. 102.) A maga során Oskar Beckert is megejtették a lukácsi „esztétikai paradoxonok” a „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”-ban megjelent, már említett tanulmányában. A „normatív élmény” elve — mely az élmény valóságának összebékítése a norma egyetemességével egy sui generis szintézisben — vezette el az „esendőség” (Hinfälligkeit) eszméjéhez az esztétikum alkotó *törékenységének* az értelmében, amit Solger fogalmaz meg „Erwin”-jében. Lukács az esztétikai szféra „csodájáról” (das Wunder) beszélt, mely rendkívül finom egyensúlyi helyzetet alakít ki a nyers élmények anyagiséga és a szellem formativitása között: Oskar Becker ezúttal is széleskörűen felhasználja a lukácsi tételt. Lukács az esztétikai szféra „héraikleitoszi” mivoltáról beszélt, mely egyenes következménye volt annak a ténynek, hogy a műalkotás élménye minden esetben egyedülálló és összehasonlíthatatlan, jó alkalom Oskar Beckernek, hogy magasztalja Lukácsot, mint aki az esztétikai aktusba alkotó tényezőként az „idő dimenzióját” bevezette, és nagyon sok vonatkozásban rokonítja Heidegger „Sein und Zeit”-ban kifejtett tételeivel. Az említett értelmezőkben közös a csodáló érdeklődés ama *tiszta szubjektivitás* apológiája iránt, mely az esztétikum lukácsi elemzésében felszabadult a „tér- és időbeli” meghatározottságok alól: Oskar Becker jellemzően rokonít az „egyenmű redukció”, a „stilizálás”, vagy a „den Mensch ganz” (az ember egésze) és a husserli „fenomenológiai redukció” között (utalva Husserl előadásaira, ahol a szerző az esztétikai tevékenységet azonosította egy állandó *in actu* „fenomenológiai redukcióval”); Ludwig Binswanger az esztétikai szubjektivitás emelkedő tendenciájában a fenomenológiai „transzcendens én” analógiáját fedezi fel; és mindkét gondolkodó hidat ver az esztétikai szubjektivitás lukácsi tétele és a hiteltelen mindennapi létől levált hiteles heideggeri Dasein közé. Az említett példák hozzásegítenek bennünket, hogy még élesebben fogalmazzuk meg perdöntő kérdéseinket: hogyan sikerül majd Lukácsnak, hogy végső esztétikai rendszerében visszaállítsa a *mimézi*s dimenzióit, hogy visszaállítsa a műalkotás autark immanenciájába az

\* „Az első Lukács álláspontja számomra rendkívül elbűvölőnek tűnik. . . Az a paradoxon, melyet magam is homályosan felfedezek ahányszor kritikai önvizsgálódást végzek, ennek az első Lukácsnak a központi gondolata. Elfogadom, és pedig örömmel a műalkotásnak azt a meghatározását — amelyet Serge Doubrovsky barátom olyannyira képtelen felfogni —, hogy az egy ablak nélküli monász. Ő is éppoly jól tudja, mint én, hogy a vita veleje az, hogy a sartré-i gondolat szerint az ember csak egyfajta kifelé irányuló projekcióban létezik, miközben én magam egy belső felé való projekció vagyok, mely nem az én belsőm, hanem . . . a szubjektív lét belsője, valamiféle általános szubjektivitás belsője, amelyben mindannyian felismerjük önmagunkat.”

objektív valóság szuverén, a tudattól független létét mint a mű alkotóelemét, anélkül, hogy feláldozná így fiatalkori esztétikájának hitelt érdemlő eredményeit, anélkül, hogy módosítaná vagy eltorzítaná az esztétikum eredendő természetét? Hogyan fogja összebékíteni a tiszta szubjektivitás önállóságának eszméjét, mely minden műalkotásban mint „ablaktalan monász” ölt testet, azzal az eszmével, mely állandó kölcsönhatást tételez fel a szubjektivitás és objektivitás között az utóbbi elsőbbségével — mely érett korszakának fő tétele? Végző fokon pedig hogyan sikerül majd egyidőben hűnek és hűtlennek lennie az esztétika terén kifejtett elméleti munkásságának kezdeteihez? Filozófiai fejlődésének vizsgálata a szubjektum — objektum viszonyt illetően, valamint a marxista esztétikai rendszer tagolódásai világos válaszokat kínálnak a hasonló kérdésekre.

(*Fordította Keresztesi Éva*)

## „EGY AZ IGAZSÁG” ÉS „OSZTHATATLAN”?

FÖLDESI TAMÁS

A magyar filozófiai életben az utóbbi évek során az igazságelmélet sokágú és nem mindenben kellően tisztázott problémái között többször jelentkezett egy viszonylag ritkán felmerülő kérdés: az ún. „egy vagy több igazság” problémája.

Elöljáróban: mit értünk első megközelítésben ezeken a kefejezéseken, hogy „egy igazság”, illetve „több igazság”? Az „egy igazság” tulajdonképpen rövidítés, amely teljesebb alakjában így hangzik: „Egy adott kérdésre csak egy igaz válasz adható”. E tétel ismeretelméleti alapja az, hogy az igazság a valóság hű visszatükröződése, s mivel a kérdésben szereplő valóság összetettsége ellenére is egyféle, „olyan, amilyen”, csak egyféleképpen lehet azt kijelentésekkel hűen visszatükrözni, ezért az adható válaszok közül is csak egy lehet igaz, az összes többi hamis.

Hogy kissé szemléletesebbé tegyük ezt az elvont fejtegetést, gondoljunk azokra a játékokra, amikor az olvasónak három választ „kínálnak” egy kérdésre (1, 2, ×, ) de csak az egyik válasz tükrözi helyesen a valóságot, a másik kettő nem.

Ezzel szemben a „több igazság” koncepciójának hívei — különböző, a későbbiekben vázolt indokok alapján — úgy vélik, hogy egy kérdésre, legalább is egy bizonyos relációban, több igaz válasz is adható, még hozzá — s ez igen lényeges — olyan válaszok, amelyek esetleg alapjában ellentmondanak egymásnak.

Az „egy igazság—több igazság” problémája Magyarországon nem elvont, „tisztá” elméleti formájában vetődött fel, hanem meghatározott kérdés-csoportokkal kapcsolatban. Konkrétan: ellentétes osztálytartalmú válaszok lehetnek-e egyaránt igazak, illetve lehet-e többféle marxizmus egyaránt igaz?

Cikkemben azt a célt tűztem ki, hogy egyaránt megvizsgáljam az „egy igazság—több igazság” vita konkrét megjelenési formáit és a probléma általánosabb, „tisztá” formáját is. Ennek kapcsán kitérek egy olyan kérdésre is, amely csak látenszen szokott jelentkezni, de megítélésem szerint a problémakörnek igen lényeges része: az igazság oszthatlanságának, illetve osztotságának kérdésére.

Mielőtt rátérnék a vitában részt vevő konkrét nézetek értékelésére, előzetesen — a tájékozódás megkönnyítésére — egészen röviden ismertetném saját felfogásomat. Úgy vélem, hogy a vitában alapjában azoknak van igazuk, akik az „egy igazság” elvét vallják és ezzel együtt tagadják — a többi közt —, hogy többféle, egymástól *alappjaiban* különböző marxista álláspont egyaránt igaz lehetne. Ugyanakkor szükségesnek tartom az „egy igazság” koncepció *további megalapozását, dialektikájának kibontását.*

Előre kívánkozik az is, hogy a „több igazság” koncepciójának konkrét meg-

nyilvánulásait egy olyan marxista igazságfogalom alapján bírálom, amely az igazságot szűkebben egy megismerési, szélesebben egy osztársadalmi folyamat részeként olyan értéknek tekinti, amely azáltal szolgálhat orientációs alapként az emberi tevékenység különböző formái számára, hogy állítások formájában adekvát módon tükrözi vissza a valóságot.

Végül szeretném azt is előrebocsátani, hogy a probléma összetettsége és relatív kidolgozatlanlansága miatt sokat küszködtem azzal, hogy a problémákra lehetőleg árnyalt válaszokat találjak, hogy kellően el tudjam határolni az „egy kérdés—egy igazság” metafizikus értelmezését dialektikus interpretációjától. Nem egy olyan kérdés van a tanulmányban, amelyre adott válaszzal kapcsolatban ma is kétségeim vannak, és a válaszok néhol alig haladják meg a hangosan gondolkodás stádiumát. Ezért természetesen el tudok képzelni más marxista megoldásokat is. Hogy mégis közreadtam a cikket jelenlegi stádiumában, annak fő oka, hogy úgy érzem: ezek a problémák ideológiai életünk igen aktuális kérdései közé tartoznak, amelyekről nem lenne helyes hallgatni. Másrészt remélem, hogy az itt közölt gondolatok esetleg olyan vitát váltanak ki, amely hozzásegíthet bennünket egy kiérleltebb marxista koncepció kidolgozásához.

## I

Vizsgáljuk meg először a „több igazság” koncepciójának néhány konkrét megjelenési formáját. A legfrissebbek közé sorolhatjuk Heller Ágnes álláspontját, amellyel az értékelméletről írt tanulmányában találkozhatunk. Ebben az írásában Heller Ágnes arról szól, hogy Engels (és ellentétes oldalról Korsch) értékelméletében relativista tendenciák bújtak meg, amelyet egyes marxisták ismeretelméleti úton próbáltak kiküszöbölni. Ez a kísérlet, Heller szerint, az alkalmazott helytelen igazságkoncepció miatt kudarcot vallott. Mivel saját igazságfelfogását e bírálathoz ágyazva fejti ki, idézzük az egész fejtegetést: „A történelmi relativizmusból és hisztorizmusból egyes marxista irányzatok ismeretelméleti úton akarnak kikerülni’. A proletariátus értékei és ideológiája azért az igaz’ értékek és ideológiák, mert a proletariátus osztályhelyzeténél fogva képes arra, amire a burzsoázia nem képes: megismerni az objektív igazságot. (Mintha a burzsoáziának és a proletariátusnak ugyanaz lehetne az igazsága’.) Marxnak sohasem jutott volna eszébe azt állítani, hogy mikor Ricardo a kamatot, profitot, földjáradékot külön elemezte és nem az értékföllet megnyilvánulási formájaként, akkor vele szemben — álláspontja nem lett volna igaz’. Marx egyszerűen egy más igazságot tárt fel, mint Ricardo, mert más álláspontból (értékpremisszákból) közeledett a valósághoz, mert más osztályálláspontból elemezte a kapitalizmust. Ezek éppen ezért nem egymás mellett élők, hanem egymással harcban álló igazságok, melyeket — végső soron — az alternatívák megvalósulása igazol vagy kizáródása cáfol. A marxizmus effajta értelmezésének különben — melyet jobb híján ’szcientista szektarianizmusnak’ nevezhetnénk — máig számos követője van; legpregnansabb jelenség ezek közül kétségtelenül Althusser.” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/5, 768.)

Kezdjük talán azzal, amiben egyet lehet Hellerrel érteni. Hellernek igaza van, amikor nem tartja kielégítőnek azt a sémát, amely a proletariátus elméletét azért tekinti „az igazságnak”, mert a proletariátus osztályhelyzeténél fogva képes az igazság feltárására. Ez a séma — noha tartalmaz egy nagyon lényeges igazságmagot, nevezetesen azt, hogy a proletariátus valóban az egyetlen osz-

tály, amelyet nem akadályoznak alapvető osztálykorlátok az igazság feltárásában — leegyszerűsítő. Egyrészt figyelmen kívül hagyja azt a rendkívül lényeges szociológiai tényt, hogy egy bizonyos mértékig minden társadalmi osztály érdekelt az igazság feltárásában, mert ha társadalmi érdekei hamis ideológiák megalkotására is késztetik, azoknak is kell igaz magokat, elemeket tartalmazniuk, különben teljesen elvesztik hitelüket és cselekvőképességüket. Másrészt fogyatékosága az is, hogy nem tesz kellő különbséget lehetőség és valóság között. Az a tény, hogy a proletariátus messzemenően érdekelt az igazság feltárásában, nem eredményezi automatikusan, hogy az osztályérdeket tartalmazó nézetek minden vonatkozásukban igazak lesznek (a társadalmi valóság feltárása a társadalom fejlődési szintjétől, a tudomány előrehaladásától, s nem kis mértékben kellő tehetségű egyénektől is függ). Ezért az a koncepció, amely a marxizmus igazságát kizárólag vagy döntően a proletariátus osztályérdekeiből vezeti le, valóban dogmatikus, vulgarizáló elképzeléseket tükrözött.

Csakhogy Heller — nézetem szerint — rossz helyen keresi a megoldást, amikor úgy próbál túlhaladni az előbbi felfogáson, hogy újból bevezeti az „osztályigazság” fogalmát. Megoldásának lényege: a proletár és a burzsoá ideológia (mellőzve itt az azon belül jelentkező különbségeket) a saját értékpremisszái alapján *egyaránt igaznak tekinthető*. (Némileg zavaró ugyan, hogy Heller annál a kritikai mondatnál, amellyel saját gondolatsorát bevezeti: „mintha a burzsoáziának és a proletariátusnak *ugyanaz* lehetne az igazsága” — még idézőjelbe teszi az „igazságot”, de a későbbi mondatokban az idézőjelet elhagyja és „más”, illetve „harcban álló” igazságokról beszél, ahol az igazság terminus már nem áll idézőjelben.)

Miért nem fogadható el az általa javasolt megoldás? Elsősorban azért, mert a szerinte is leküzdendő relativista mozzanatot ez egyáltalában nem küszöböli ki. Ha ugyanis azt a tagadhatatlan tényt, hogy a különböző ideológiák különböző értékpremisszákra épülnek fel, elegendőnek tartjuk annak állítására, hogy az ellentétes értékforrások ellentétes igazságokat is szülnék, akkor a relativizmus kellős közepében találjuk magunkat, eljutunk odáig, hogy „ahány koncepció, annyi igazság”. Ezzel a Max Weber-i megoldás fonákja jönne létre: míg Weber a társadalomra vonatkozó nézetek különböző értékekre való épüléséből azt vonta le, hogy a társadalmi igazság feltárhatatlan, addig ebben a felfogásban — ha végigvisszük — ugyanez a körülmény végtelen számú igazság megszületéséhez vezetne.

Természetesen hibát követnénk el, ha Hellert azzal vádolnánk, hogy koncepciója egy ilyen szélsőséges relativizmust testesít meg: eddigi írásaiból kitűnik, hogy korántsem tart bármiféle értékpremisszákon alapuló nézetet (pl. a fasiszta nézeteket) igazságnak, hanem erősen limitálja azokat a felfogásokat, amelyeket igazságokként értékel.

Ebből a szempontból érdemes felfigyelni arra, hogy éppen Ricardót hozza fel példának, miközben mellőzi Marx számos más polgári ellenfelét, pl. Proudhont, a vulgáris közgazdászokat stb. Mi az alapvető különbség Ricardo közgazdasági koncepciója és Proudhon, vagy a vulgáris közgazdászok nézetei között? Az, hogy Ricardo, habár nem kellő mélységben, de számos kérdésben feltárta néhány alapvető közgazdasági jelenségcsoport igazságát, míg az utóbbiaknak ez nem sikerült, nézeteik alapján hamisak maradtak.<sup>1</sup> De ez éppenséggel

<sup>1</sup> Nem véletlen, hogy Lenin egy hamis burzsoá elmélet és Marx tanításainak egybeve-

azt jelenti, hogy ami Ricardo nézeteit emezektől megkülönbözteti, nem az, hogy tőlük eltérő értékpremisszákból indult ki — hiszen egyformán polgári értékekre építettek —, hanem az, hogy tőlük eltérően és Marxszal egyezően eljutott — bár nem olyan mélységig mint Marx — olyan tételekhez, amelyek a valóság bizonyos rétegeit híven tárták fel (ezért is tekintjük Ricardót a marxizmus egyik előfutárának). Az az igazság, amelyhez eljutott, éppen ezért nem polgári igazság, s Marxé sem proletár, hanem osztályjelleg és jelző nélküli „igazság”: igazzá e nézeteket nem értékpremisszáik, hanem az teszi, hogy híven tükrözik a valóságot; e nézetek igazságtartalmát nem az határozza meg, hogy az egyes társadalmi osztályok mennyire fogadják el azokat, mennyire tartják azokat igaznak vagy hamisnak.

Világosan különbséget kell tehát tennünk két fogalom között: az osztályideológia és az osztályigazság között. Ezek közül csak az első használata létjogosult. Kettőjük között az az alapvető különbség, hogy az elsón az emberek társadalmi érdekeit, törekvéseit kifejező nézetek összességét értjük, amelyek jellegén, ideológiai voltán mit sem változtat, sőt egyenesen fogalmi jegyük, hogy osztályszükségleteket tükrözve sajátos osztályjelleg jellemzi őket, s osztályok vallják magukénak. Ami ezeket ideológiává teszi, nem az, hogy híven tükrözik-e vagy sem a valóságot, hanem az, hogy igazságtartalmuktól függetlenül meghatározott osztályérdekeket fejeznek ki, míg az igazságnál az előbbi — a valóság adekvát tükrözése — az alapvető kritérium.

Heller álláspontjának ellentmondásossága azonban ott derül ki igazán, ahol — röviden — felveti a *nézetek igazolásának, illetve megcáfolásának problémáját*. Véleménye szerint — mint olvashattuk — az „egymással harcban álló igazságokat” végső soron az alternatívák megvalósulása igazolja vagy cáfolja. Tekintsünk most el attól a problémától, hogy vajon „átalakítható-e”, „lefordítható-e” minden a társadalomra vonatkozó nézet alternatívává (vagy másképp mondva: hogy minden társadalmi nézet valamilyen reális alternatívát fejez-e ki), és fogadjuk el a Heller által javasolt bizonyítási eljárást. Vajon mi derül ki, ha bizonyítási eljárását a Ricardo contra Marx ellentétre alkalmazzuk?

Marx és Ricardo ellentétes „igazságát” a történelem dönti el. Heller kifejezésével: az alternatívák egyikének megvalósulásával az egyik igazság (Marxé) beigazolódik, a másik „igazság” (Ricardóé) cáfolatban részesül. De hiszen ez abszurdum! Egy olyan „igazság”, amelyet a bizonyítási eljárás megcáfol, a bizonyítás elemi szabályai szerint *nem igaz, hanem hamis!* Ebben az esetben tehát valójában nem két igazság állt egymással szemben, hanem egy igaz és egy hamis nézet, ami egyenlő azzal, hogy hibás volt az a feltételezés, amely az

---

tésével kapcsolatban már igen határozottan felveti, hogy kettejük tanítása között alapvető különbség van az igazság szempontjából. — Bírálva Machot, aki tudományosan értelmetlennek tartja azt a kérdést, hogy valóban létezik-e a világ vagy csak álmodjuk, mivel az álmot is ténynek tekinti, Lenin a következőket állapítja meg: „... Éppolyan ez, mintha egy közgazdász azt mondaná: Senior elmélete, mely azt tanítja, hogy a tőkés egész profitja munkájának 'utolsó órájából' származik, és Marx elmélete egyforma tény, és tudományos szempontból semmi értelme sincs annak a kérdésnek, hogy melyik elmélet fejezi ki az objektív igazságot, és melyik a burzsoázia előítéleteit és professorainak megvásárolhatóságát.” (Lenin Művei, 14, 137.) — Hasonlóképpen Marx (vagy Engels) számos vitájánál is kimutatható, hogy konzekvensen törekedtek arra, hogy ellenfelük koncepciójának hamis voltát bebizonyítsák. (Más kérdés, hogy attól eléggé húzódoztak, hogy saját elméletüket igaznak nyilvánítsák.)

ellentétes nézeteket egyaránt — habár különböző társadalmi osztályjelleggel ellátott — igazságnak tartotta.

Felvehető azonban, hogy vajon az osztályigazságok felemás helleri koncepciójának nem az-e a forrása, hogy mást ért igazságon, mint a „hagyományos” marxizmus? Ez azért lényeges kérdés, mert ha Heller valóban egy másfajta igazságfogalomra építi elképzeléseit, akkor természetesen mondanivalójának értékelésénél is figyelembe kell vennünk, hogy az igazság kifejezés mást jelent nála.

Heller tanulmányának későbbi részében tér ki arra a kérdésre, hogy elfogadja-e a marxista filozófia hagyományos, a korrespondencia-elvre épülő igazságfogalmát, amelynek az a lényege, hogy egy kijelentés akkor és csak akkor igaz, ha megegyezik, adekvát azzal a jelenségcsoporttal, amelyről szól. Heller erre a kérdésre igennel válaszol, de hozzáteszi, hogy a társadalomra vonatkozó igazságoknál egy „plusz kritérium” is fellép. „Az igaznak és tévesnek azonban itt [azaz a filozófiában és a társadalomtudományokban — *F. T.*] más a jelentése — írja —, mint a természettudományokban (illetve: más *is*). A természettudományokban (minthogy tárgyuk értéktelen) az igazság szinonim a tárgyadekvációval. . . Ahol azonban az intencionált valóságprobléma társadalmi, ott az igazságnak kettős kritériuma van: *hogy milyen társadalmi konfliktust és milyen intenzíven hord ki* és a tárgyadekváció.” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/6, 1061.)

Ezzel kapcsolatban két kérdést kell tisztáznunk: a) Helyes-e az újabb kritérium bevétele az igazságfogalomba? b) Amennyiben elfogadjuk az új kritériumot, jelent-e ez változást az „osztályigazságokról” szóló álláspont értékelésénél?

Ami az első kérdést illeti, úgy gondolom, hogy Heller egy igen fontos szempontra hívja fel a figyelmet, amikor rámutat arra, hogy a társadalmi (és a filozófiai) igazságoknál alapvető értékmérő, hogy mennyire képes alkotójuk az adott társadalom lényegi konfliktusaira „ráérezni”, illetve azok megoldásának útját felvázolni. Azzal azonban mégsem lehet egyetérteni, hogy ez a tényező egy *második*, a tárgyadekváció *mellett* álló, *külön* kritérium lenne. Ha ugyanis Marx alapján abból indulunk ki, hogy a társadalomtudomány végső fokon a társadalom totalitásának elmélete, akkor nyilvánvaló, hogy e totalitás *adekvát* ábrázolása megköveteli az adott társadalom struktúrájának, ellentmondásainak, konfliktusainak, mozgástendenciáinak hű ábrázolását. Másképp mondva: a társadalmi konfliktusok „intenzív”, vagy inkább teljes mélységben való „kihordása” — a társadalmi valóság *tudományos* feltárásának, a tárgyadekvációnak *feltétele*. Az a társadalomelmélet pl., amely a kapitalizmus elemzésénél megreked a felszínen, mert olyan (osztály-) értékorientáción alapul, amely a kapitalizmus lényegi változatlanságának feltételezésére épül, érték-választása miatt elhallgatja, illetve képtelen feltárni e társadalom alapvető konfliktusait stb. — a totalitás szempontjából nem tesz eleget a tárgyadekváció kritériumának sem. Ezzel szemben az a társadalomelmélet, amely alapján eleget tesz a második „kritériumnak”, ezzel *egyben* az első kritériumot is kielégíti: vagyis annál adekvátabb lesz, minél mélyebben tükrözi — az általa képviselt osztályérdek talaján — a társadalom konfliktusait stb.

De még ha el is fogadnánk feltételesen a Heller által ajánlott igazságkritériumot különálló, második igazságkritériumnak, azonnal kiderülne, hogy ezzel sem alapozható meg az osztályigazságok koncepciója. Ha ugyanis a „milyen mélységű társadalmi konfliktust és milyen intenzíven hord ki” kritériumot

összekapcsoljuk azzal a feltételezéssel, hogy az igazságok „osztályjellegűek” és ezért ellentétesek, akkor ki fog tűnni, hogy ellentétességük abban is megnyilvánul, hogy az egyik a felszínen marad és végeredményben hamisan ábrázolja a társadalmi konfliktusokat — s így a totalitás szempontjából nem minősül igazságnak —, míg a másik a társadalom lényegi konfliktusait tárja fel, és így csak ez minősül igaznak.

Összegezve megállapíthatjuk: a különböző értékpremisszákon alapuló osztályigazságok tételezése semmiképp nem visz ki a relativizmust, visszaküld a relativizmust, vissza kellene térnie ahhoz a hagyományos felfogáshoz, amely nem ismeri el egyaránt igaznak az ugyanarra a kérdésre vonatkozó ellentétes válaszokat: vagyis fel kell adnia az osztályigazságok hipotézisét.

\*

Míg Heller Ágnes tanulmányában az osztályigazságok problémája periferikus kérdés, addig Vajda Mihálynál ez előtérbe kerül. Vajda e kérdésben elfoglalt álláspontja egy sajátos, több szakaszos fejlődésen ment át. Vajda három tanulmányában elemzi az osztályigazságok, illetve a „több igazság” problémáját: a „Zárójelbe tett tudomány”-ban (1968), „A mítosz és ráció határán” című könyvében (1969) és a „Telos” című amerikai újbóloldali folyóiratban megjelent tanulmányában (1971). Első könyvében még csak két oldalon érinti a kérdést. Második könyvében — noha kiemeli, hogy nem vállalkozik egy egységes igazságkonceptió megalkotására — már felvázolja új felfogásának körvonalait. A „Telos”-ban megjelent tanulmányának az igazság egyik központi kérdése. A „több igazság”-ra vonatkozó elképzelése valamennyi tanulmányában megtalálható, azonban lényeges eltérés mutatkozik abban, hogy milyen elméleti alpra építi Vajda hipotézisét, hogy viszonylik a hagyományos marxista igazságelmélethez.

Vajda első állásfoglalását az jellemzi, hogy ekkor még nem veti el a hagyományos marxista igazságfelfogást, amely a kijelentések igazságát attól teszi függővé, hogy a — legszélesebb értelemben vett — tárgyukat hűen, adekvát módon tükrözik-e vissza vagy sem. Kiinduló problémája az, hogy — szerinte — alapvető különbség áll fenn a természet és a társadalom között. A társadalom fejlődése — írja — különböző alternatívákat enged meg: ezért, „amennyiben egy adott korszakban többféle társadalomtudomány áll egymással szemben, ezek esetleg mindegyike igaz lehet abban az értelemben, hogy mindegyikük az adott szituáció adta objektív lehetőségek egyikére épül”. Ebből következően: „Minden olyan kísérlet, amely az egymással szemben álló tudományos elméletek közül mindig és mindenkor csak egyet tekint tudományosan igaznak, már eleve tudománytalan, ugyanis az alternatívák létének tagadását involválja.” (Vajda Mihály: „Zárójelbe tett tudomány”, Akadémiai Kiadó 1968, 117.) Ezzel szemben — folytatja Vajda — a természetben ilyen alternatívák nincsenek, ezért az egymással szemben álló természettudományos elméletek közül mindig csak egy lehet igaz. Úgy tűnik, hogy — miközben már megfogalmazta a társadalomtudomány vonatkozásában a „több igazság” elvét — Vajda itt még bizonyos értelemben a korrespondencia-elmélet alapján áll: a „többféle” tudomány „esetleges” igazságát a többféle objektíve adott „alternatívára” építi.

A koncepció lényege abban a mértékben világosodik meg, amilyen mértékben az „alternatívák”-ra vonatkozó elgondolás tartalma kibontakozik. Már ebben a munkájában, az idézett gondolatsort Vajda egy olyan mondattal zárja,

amelyben előrevetíti árnyékát a társadalmi „alternatívák” sajátos felfogása, és az erre épülő „osztályigazságok” koncepciója. Arra a kérdésre, hogy elképzelése nem mond-e ellent Marx a kapitalizmus gazdasági törvényeiről szóló tanításának, azt válaszolja, hogy a gazdaság szférájában jelentkező alternatíva: vagy a fennálló struktúra „elfogadása”, vagy annak teljes negációja (a szociális forradalom). Ebből azonban már levezethető, noha azt Vajda itt még nem teszi meg, hogy mivel a tőkés struktúra fennmaradása is reális alternatíva, az azt tükröző polgári felfogás is igazság.

Második könyvében Vajda koncepciója tovább alakul, eltávolodik a „hagyományos” marxizmus igazságkoncepciójától, és kísérletet tesz egy új igazságfelfogás megalapozására. Ennek lényege, hogy szakítani kell azzal a polgári filozófiában, de az eddigi marxista filozófiában is megfigyelhető gyakorlattal, amely az igazságról általában beszél és feltételezi, hogy létezik egy *egységes igazságfogalom*. Vajda úgy véli, Marx példát mutat abban, hogy nem lehet beszélni igazságról *általában*, és ezt az elképzelést a „Feuerbach-tézisekre” alapozza, arra, hogy Marx megkülönbözteti a *filozófiai igazságot*. Ez Vajda számára azt jelenti, hogy az igaz kijelentéseknek számos válfaja van, amelyek közül az egyik igaznak tarthatja azt, amit a másik hamisnak vél. Vajda tehát — ha szabad ezt a kifejezést alkalmaznunk — egy sajátos *pluralisztikus igazságkoncepciót* dolgoz ki, de az első felfogásától eltérő alapon. Míg ugyanis Vajda előbbi munkájában (akárcsak Hellernél) a „több igazság” egy egységes igazságfogalom keretében jelentkezett, addig a „novum” most abban áll, hogy Vajda szerint az igazságon válfajonként más és más kell érteni. „Nem beszélhetünk általában az igazságról, mert ha ezt tesszük, szükségképpen létrejön a mindennapok igazságainak, a tudományos igazságnak, az etika igazságának, a filozófiai igazságnak stb. stb. az összemosása, s evvel létrejön az igazságfogalomnak az a belső ellentéte, amelyik az egész polgári filozófián — és hozzá kell tennünk, hogy a legkülönbözőbb marxista igazságelméleteken is — végigvonul.” (Vajda Mihály: „A mitosz és ráció határán”, Gondolat 1969, 342.)

Vajda — mivel e helyütt nem törekszik egy részletes igazságkoncepció kidolgozására — csak utalásszerűen jelzi, hogy miben is áll a különbség az egyes igazságválfajok között. Témánk szempontjából a leglényegesebb az a különbségtétel, amelyet a *filozófiai* és a *tudományos igazság* között tesz. Vajda ugyan nem közli, hogy pontosan mit ért a kettőn, de ez összefoglalójából megközelítően kiderül. (346.) A filozófiai igazságon az igazság történelmi, folyamatjellegét érti, azt, hogy az ember maga teremti meg igazságát, a tudományos igazságon pedig az igazság „mimetikus”, visszatükröző jellegét. Vajda szerint a két mozzanat nem fűzhető egybe egy egységes igazságfogalomná: legfeljebb az történik, hogy ezeket külön-külön abszolutizálják és valamilyen igazságkoncepció kiindulópontjává teszik. „A filozófiai igazságot — egyoldalúan s így meghamisítva — az idealizmus, a tudományos igazságot — ugyancsak egyoldalúan meghamisítva — a régi materializmus tette elvont általános igazságfogalmának kiindulópontjává.” (346 – 347.)

Vajon a marxizmus nem teremthet-e itt szintézist, nem dolgozhat-e ki egy olyan koncepciót, amely mindkét mozzanatot a maga egységében tartalmazza? Vajda erre a kérdésre egyértelműen nemmel felel, nemleges felelete azonban egy rendkívül problematikus koncepció megalkotásához vezet. Elképzelésének lényege: a filozófiai igazság valami gyökerében különböző a tudományostól, s ennek következtében, ami tudományosan igaz, az filozófiailag hamis, vagy pontosabban hamis lehet anélkül, hogy ezzel elvesztené tudományosan igaz

voltát. A filozófiainak és a tudományosnak ilyen kettészakítása és szembeállításában azonban óhatatlanul felveti a kérdést, vajon az „igazi” filozófiai igazságnak nincs-e szüksége arra, hogy egyben tudományos is legyen (vagyis, hogy az eddigi folyamatok, a változó valóság hű visszatükrözésére épüljön), és megfordítva, a valóban tudományos igazságból nem következik-e logikailag mint következmény a filozófiai igazság?

S hogy ez a kérdésfeltevés nem jogosulatlan, arról éppen azok a példák tanúskodnak, amelyeket Vajda a kétféle igazság megkülönböztetésére és egymással való szembeállítására hoz fel. Ezek a példák: egyfelől Marx „Feuerbach-tézisei”, másfelől a polgári közgazdaságtan (elsősorban Ricardo). Az első a filozófiai igazságot, a második a tudományos igazságot illusztrálja.

Ami az elsőt illeti, Vajda úgy véli, hogy Marx itt saját filozófiájának igazságát fejt ki, lényege: az osztályadalmi forradalmi praxis, amely megteremti az ember hatalmát és evilágiságát. „Marx itt a *filozófia igazságáról*, saját filozófiájának igazságáról beszél, nem pedig általában az igazságról. A filozófia igazsága Marx számára nem az *adottnak az igazsága*, nem a már meglévő tudati visszatükröződése, hanem — egy relatív, azaz nem lezárt —, egész’ igazsága: az osztályadalmi forradalmi praxis igazsága, azé a gyakorlaté, amelyik nemcsak kihasználja a meglévő mozgásteret, hanem azt az ‚emberi lényeg’ realizálásának megfelelően ki is bővíti.” Igen lényeges, hogy Vajda e helyütt kiemeli, hogy Marx szerint nem minden elmélet tekinthető igaznak, amelynek segítségével képesek vagyunk realizálni céljainkat, hanem csak az, amely „pozitív” tartalmú.

Ezzel szemben a tudományos igazság példájául a polgári politikai gazdaságtan szerepel, amely Vajda szerint még csak nem is relatív, hanem „egyszerűen igazság, amennyiben a tőkés gazdaság egész mechanizmusát adekvátan leírja — csak hogy *polgári álláspontról*”.

Ami a kettő viszonyát illeti: megállapítja, hogy „ez az igazság a *filozófia* — a marxi filozófia — álláspontjáról, a polgári gazdaság szisztémájának ellenére is *tévedés*. ‚A’ politikai gazdaságtan ugyanis éppen azon az állásponton áll, amelyet Marx a Feuerbach tézisekben ‚az elszigetelt egyén’ filozófiai álláspontjaként jelöl meg.” (Vajda M.: A mítosz és ráció határán, 342.)

Mi az, amire az eddigiek alapján következtethetünk? Van egy tudományos igazságunk, amely filozófiailag (a mi filozófiánk oldaláról) téves, s van egy filozófiai igazságunk, amely tudományosan. . . ? Az előbbi mondat nem véletlenül maradt befejezetlen. Vajda teljesen nyitva hagyja azt a tudományos és a filozófiai igazság egysége szempontjából igen lényeges kérdést, hogy vajon a filozófiai igazság egyben tudományosan is igaz-e. Úgy tűnik, mintha Vajda végül is nemmel válaszolna erre a kérdésre, mivel azt húzza alá, hogy a filozófiai igazság „nem a már meglévő tudati visszatükröződése”, pedig erre egyértelmű igennel kellene válaszolni. *Nyilvánvaló* ugyanis, hogy a marxi elmélet azért lehet filozófiailag, a jövő cselekvése szempontjából is igaz, mert tudományosan is az: ti. csak a történelmi folyamatában vizsgált valóság hű visszatükröződése képezhet olyan reális bázist, amelynek alapján az ember hatalma, evilágisága megvalósítható. És fordítva, ha igaz az, amit Vajda Marx alapján feltételez, és amiben nincs okunk kételkedni, hogy „a polgári gazdaságtan adekvátan leírja ugyan a polgári termelés viszonyait, de mint örök természeti viszonyokat. Leírja, hogyan funkcionál a polgári gazdaság, de ezt az egyedül lehetséges gazdasági struktúraként fogja fel” — akkor ez azt jelenti, hogy *ennyiben* nem adekvát módon, nem tudományosan írta le a kapitalizmust. Ismét ugyanoda

jutottunk tehát, ahová a helleri koncepció bírálatánál: ami a polgári közgazdaságtanban igazság, az marxi értelemben véve is az — de nem „polgári”, hanem *tudományos* igazság; s amit benne cáfolunk, amit vitatunk, az nemcsak *filozófiai*lag hamis, hanem *tudományosan* is az. És ez fordítva is érvényes: egy olyan alternatíva, amely öröknek és változhatatlannak tekinti a polgári viszonyokat, hosszabb távon alternatívának is hamis, nem megvalósítható lehetőség.

Összefoglalva: ebben a könyvben Vajda az igazság pluralizálásával és a filozófiai igazság első helyre állításával határozott lépést tesz egy új, már nem a korrespondencia-elvekre épített igazságkonceptió felé, anélkül, hogy — legalábbis az ún. tudományos igazság viszonylatában — teljesen feladná a korrespondencia-elméletét. Az osztályigazságokról szóló elképzelés itt már konkrét formát ölt, mégpedig a tudományos és a filozófiai igazság ellentétének formájában.

Vajda koncepciójának újabb változását a „Telos”-ban 1971-ben megjelent dialógusában figyelhetjük meg. A leglényegesebb változások a következők: 1. Vajda lemond az igazság pluralitásának gondolatáról, visszatér az igazság terminus jelző nélküli, differenciálatlan használatához. 2. Az egységes igazságfogalomhoz való visszatérés azon az áron történik, hogy teljesen szembefordul a visszatükröződési elmélettel, és ezzel együtt az erre épülő korrespondencia-elmélettel. Az igazság többé semmiféle vonatkozásban sem tekinthető olyan kijelentések tulajdonságának, amelyek a valóságot hűen tükrözik vissza, azzal adekvátak. 3. Míg az osztályigazságok az előző munkában még „alacsonyabb rangon”, a tudományos igazságok szintjén vagy formájában jelentek meg, addig most teljes rangúakként szerepelnek; ráadásul eltűnik az a „pozitív fék”, hogy nem minden tekinthető igazságnak, ami társadalmilag megvalósul.

Vizsgáljuk meg mindezt részletesebben.

Vajda első érvének lényege: a korrespondencia-elmélet az igazságdefinícióban szereplő *tény* fogalmán olyan misztikus objektivitást ért, amely elfogadhatatlan. A tények csak ismeretek formájában létezhetnek. „... az az ismeretelmélet, amelyik az ‚igaz’ fogalmát kijelentés és tény adekvátságával határozza meg, feltételez egy transzcendens ‚szemlélt’, amelyik képes arra, hogy az ‚objektivitást’ az ismeretektől elvonatkoztatva valamilyen misztikus intuíciónban megragadja és összevesse az ember ismereteivel. Az ember számára maga a valóság csak ismereteiben adott. Az ismeretektől független világ, az embertől független objektivitás, hogy Gramscival szóljak, egy ‚ismeretlen istenre vonatkozó misztikus koncepció’ maradványa.” („Telos”, 1971/7, 14.) Ez a gondolatmenet szükségszerűen elvezet a visszatükrözés elmélet nyílt elvetéséhez: „... előbbi kijelentésed csak abban az esetben értelmes, ha nem ragaszkodunk a visszatükrözés elméletéhez. Ha lemondunk arról az abszurd elképzelésről, hogy a világ egyrészt az ismeretekben adott az ember számára, másrészt még valami más, titokzatos ismerében is, hogy ezt a kettőt valamilyen módon össze tudjuk hasonlítani.” (Uo. 18.)

Hogyan értékelhető mindez? Vajda egyik „ontológiai” kiindulópontja: az „ismeretektől független világ” feltételezése alapján téves, „egy ismeretlen istenre vonatkozó koncepció maradványa”. Ezzel az állítással nehéz lenne egyetérteni, hiszen azonosítja az ismert világot a valóságos világgal, és egy platformra kerül azokkal a filozófusokkal, akiket már Lenin megbírált szubjektív idealista beütéseik miatt. Vajdának abban igaza van, hogy amikor a kijelentések igazságértékét vizsgáljuk, akkor olyan világ (vagy annak valamilyen relációja) képezi a kijelentések tárgyát, amelyet valamilyen formában

vagy szinten már megismertünk. Ez azonban korántsem jelenti a kijelentés és a kijelentés tárgyának azonos „ontológiai státuszát”. A kijelentés jellegére nézve tudati, „visszatükrözés”, míg az a tárgy, amire vonatkozik, objektívan adott. S ezen nem változtat az, hogy természeti vagy társadalmi jelenség az ismeret tárgya, a tárgy determináló szerepe mindkét esetben alapvető. Így pl. nyilvánvaló abban a kijelentésben, hogy a kapitalizmusban az osztályharc szükségzerű, a kijelentés tárgya az osztályharc, amelyről szóló ismereteinket természetesen maga a valóságos osztályharc határozza meg döntően. (Tekintsünk most itt el a hamis tudat összetett problematikájától.)<sup>2</sup> Ez azonban azt jelenti, hogy téves Vajdának az az állítása is, hogy a visszatükröződésre épülő igazságfogalom szerint a tény (tárgy) stb. mindenképpen emberen kívüli „magaértvaló”-ként értendő. A tény akkor is tény marad (és nem pusztá kijelentés), ha elismerjük, hogy a (társadalmi) tény tartalmaz tudati-ismereti elemet is és az emberi gyakorlat révén válik ismereti tárgygyá. (Egyébként a különbségtétel indokoltságát a Lukács György által gyakran használt objektiváció fogalma is jelzi: a praxis szempontjából egyáltalán nem mindegy, hogy valami elérte-e ezt a fokot vagy sem (vagyis megmaradt tudati formában).)

Vajda koncepciójának problematikusa voltán az sem változtat, hogy a korrespondencia-elméleten belül még ma is folyik bizonyos vita arról, hogyan alapozható meg teljesen elméletileg az igaz kijelentés és a tárgyi valóság közötti korrespondencia. De egy materialista alapállású marxista filozófián belül a kiindulópont nem lehet más, mint az ismeret megegyezése azzal az objektív valósággal, amellyel az ember gyakorlati tevékenysége során kapcsolatba kerül, amit befolyásol, átalakít.

Amikor Vajda kijelenti: abszurdum annak feltételezése, hogy az ismeret összehasonlítható lenne a tárgyi valósággal, óhatatlanul egy platformra kerül azzal a 30-as évek korából származó, Neurath és Hempel által vallott, de később a neopozitívizmus által is tarthatatlannak tekintett felfogással, amely ugyan csak azt hirdette, hogy kijelentések csak kijelentésekkel, nyelvi elemek csak nyelvi elemekkel hasonlíthatók össze, de semmiképpen sem a valósággal. Ha az igaz ismereteknek a tényekkel (a valósággal) való egybevetése Vajda szerint zsákutca, joggal merül fel a kérdés: hogyan határozható meg az igazság más elméleti alapokon? Vajda nem törekszik arra, hogy valamiféle igazságdefiníciót alkosson, csupán körülírja, mit is ért igazságon. Szerinte az igaz ismeret fő jellemzője, hogy megfelel egy meghatározott társadalom gyakorlatának. „A tudati viszony és a gyakorlati viszony — írja dialógusában — nem állítható szembe egymással. Az ember gyakorlati viszonya a maga világához tudatos viszony, a tudat nem más, mint tudatos lét, s a tudati viszony gyakorlati viszony. A gyakorlati viszonyon kívül nincs és nem is lehetséges tudat. Természetes, hogy az emberi gyakorlat egésze, maga a történelem állandóan kirostál ismereteinkből, hamissá teszi az igazat, amint megfordítva is, azt ami egy bizonyos korszakában csak egyesek, kevesek meggyőződése volt, általánosan elfogadottá, igazzá teheti. *Az igaz ismeret megfelel egy meghatározott társadalom gyakorlatának, része annak.* Semmit, az égvilágon semmit sem tesztek ehhez, ha még azt is állítom, hogy ez az igaz ismeret valami embertől független ,ob-

<sup>2</sup> Egyébként maga Vajda próbál valamelyest finomítani álláspontján, amikor elismeri a természet magánvalóságát. De rögtön hozzáteszi, hogy az nem más, mint a természet (ismereti) korlátja, mert amit megismertünk, az nem magánvaló többé.

jektivitást' tükröz. Pontosabban hozzátészek valamit: Gramsci ,ismeretlen istenét'." (Uo. 18. — Kiemelés — *F. T.*)

Hogyan értékelhetjük Vajda itt kifejtett igazságkonceptióját? Kétségtelen, hogy az emberi tudat, s azon belül az emberi ismeret is — egy meghatározott összefüggésben — a széles értelemben vett emberi gyakorlat része, s ennyiben joggal állíthatjuk azt is, hogy az igaz ismeret is alkotóeleme egy meghatározott társadalom gyakorlatának. Nyilvánvaló azonban, hogy ha csak azzal jellemezzük az igazságot, hogy az is része a gyakorlatnak, nem jutottunk túlságosan messzire, mert hiányzik az a differencia specifica, amely az ismeretet elválasztja az emberi praxis többi formáitól. A szerző csak annyit mond, hogy „az igaz ismeret megfelel egy meghatározott társadalom gyakorlatának”. Ez kifejezett hátralépés ahhoz a korábbi állásponthoz képest, amelyben Vajda még alá húzta, hogy nem minden elmélet igaz, amelynek segítségével képesek vagyunk realizálni céljainkat; jelenlegi álláspontjából ez a fontos disztinkció hiányzik. Ha egy nézetet önmagában az, hogy az adott társadalomban megvalósul, igazzá tesz, akkor nyilvánvaló, hogy korrekcióra szorul a marxi ideológiában fontos szerepet játszó „hamis tudat” kategóriája.

Ennek a konzekvenciának a szerző maga is tudatában van: „Ebből pedig egy igen furcsa következtetés adódik: első pillanatra úgy tűnik, mintha az én álláspontom lehetetlenné tenné, hogy a ,hamis tudat’ fogalmát egyáltalán bevezessük; ha az igaz ismeret nem az ,objektivitást’ tükrözi, akkor egy adott társadalom tudatát nem tekinthetjük — mondanád — hamis tudatnak.” (Uo. 19.) S a probléma kiélézése érdekében a vitapartnerrel a következőket mondhatja: „Persze hogy nem, egy társadalom tudata csak abban az esetben lehet hamis, ha tételezzük az adekvát tudatot, amelyik helyesen tükrözi az adott társadalmi viszonyokat, még akkor is, ha tisztában vagyunk vele, hogy egy meghatározott társadalom épp-így létehez hozzátartozik a hamis tudat.” (Uo.)

Vajda válasza a tételéből logikusan következő osztályigazságok elméletére épül: a hamis tudat csak egy másik osztály igazságának tükrében (és gyakorlatában) az, a saját osztály számára nem hamis tudat. „A (kapitalista — *F. T.*) politikai gazdaságtan álláspontja csak a szocialista jövőt tételező tudat álláspontjáról hamis tudat, nem pedig a polgári társadalom magánvalóságát tekintve.” (Uo.) Az ezt követő fejtegetésben azután „expressis verbis” is kimondja, hogy kétfajta — ellentétes — igazság létezhet. „Hogy e két szembenálló tudat közül — melyeknek mindegyike hamis tudatként kezeli a másikat — melyik lesz történelmi igazsággá, azt nem az dönti el, hogy melyik tükrözi helyesen a fennálló társadalmi állapotokat. E két igazság közül csak az őket képviselő erők harca dönthet. Lényegében ezt értem azon, hogy az igazság gyakorlati kérdés.” (Uo.)

Ennek a kérdésnek nemcsak az a sajátossága, hogy egyértelműen tartalmazza azt a rendkívül problematikus gondolatot, mely szerint homlokegyenest ellenkező nézetek is igazak (osztályigazság), hanem az is, hogy ezenfelül még egy külön logikai ellentmondást is tartalmaz. Vajda szerint a két osztályigazság közül csak az egyik lesz „történelmi igazság”, az, amely a harc során megvalósul. Ha azonban ez így van, akkor milyen alapon lehet őket már igazságnak tekinteni a harc eldőlte előtt, amikor még nem valósultak meg? Ha pedig már előzőleg megvalósultak s így igazságok, akkor mit dönt el a harc?

Az igazságnak a gyakorlati megvalósulással való jellemzése ezenkívül áthidalhatatlan nehézségeket okoz a tudományok jelentős része számára. Mi-

hez kezdjenek ezzel a történeti jellegű tudományok, amelyek a *múltat* kutatják, olyan időszakot, amely többé már nem hozható létre? Mi legyen továbbá a matematika és a logika igazságaival stb.?

Mindezek alapján nem tekinthető véletlennek, hogy ugyanebben a tanulmányban kiindulópontként szerepel az a gondolat, amely elveti, hogy a marxizmusnak lehetne *egyetlen* „autentikus” interpretációja. Hogy itt nem pusztán arról van szó, hogy a szerző a dogmatizmustól félti a marxizmust, hanem a háttérben a több igazság koncepciójának sajátos változata húzódik meg, azt a párbeszéd egyik olyan résztvevőjének szavai világítják meg, aki szemben áll a szerzővel. „Nem volt olyan gondolkodó, akit az utókor ne magyarázott volna százféleképpen. Ez a tény volt az alapja annak a régi megegyezésünknek, hogy Marx vonatkozásában sem az „autentikus interpretációt” fogjuk keresni. Hogy azonban „önmagában véve” ne egy és csak egy helyes interpretáció létezne, azt nem fogadhatom el.” (Uo.) (Megjegyzem, hogy Vajda igazságkoncepciója arra a polémiára sem alakalmazható, hogy vajon egy gondolkodó nézetetinek interpretációi közül melyik az „autentikus”. Bármely értelmezés valósul is meg (feltéve, hogy egyáltalán megvalósul), ebből korántsem dönthető el, hogy valóban az reprezentálná a gondolkodó tényleges nézeteit.)

Összefoglalva megállapítható, hogy Vajda koncepciója, amely az osztályigazságok elméletét a korrespondencia-elmélet bírálatára, valamint a megvalósulás kritériumára építi, rendkívül problematikus eredményekhez vezet, és semmivel sem teszi meggyőzőbbé az osztályigazságok elképzelését, mint Heller gondolatmenete.

## II

Miután megpróbáltuk tisztázni, hogy elméletileg miért hibás a több igazság elmélete, különösen annak „osztályigazság”-ként megjelenő formája, vizsgáljuk meg azokat a problémákat, amelyek az „*egy igazság*” kérdéssel kapcsolatban jelentkezhetnek.

Az MSZMP KB mellett működő kultúrpolitikai munkaközösség állásfoglalásában Vajda Mihály nézeteinek bírálata kapcsán megállapítja, hogy az „egy adott kérdésben csak egy igazság lehetséges” elve a tudomány létezésének alapfeltétele, vagyis olyan *posztulátum*, kiindulólolv, amelynek feladása egyet jelent a tudomány lehetetlenné tételével. Az állásfoglalás ennél fogva mintegy módszertani axiómának tekinti ezt a követelményt, amely „magától értetődőségénél” fogva nem igényel külön elméleti alátámasztást. Megelégszik azzal, hogy a marxizmus kapcsán Lukács Györgyöt idézze: „Pluralista lehet egy neopozitivistá gondolati manipuláció megalapozása. A marxizmus azonban minden kérdésben csupán az objektív valóságnak megfelelő egyetlen helyes választ ismer.” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/1–2, 167.)

Úgy gondolom, hogy noha az „egy kérdés—egy igazság” elve — a maga érvényességi körén belül — a tudománynak valóban alapelve, talán előreviszi az igazsággal kapcsolatos viták megoldását, ha megvizsgáljuk: nem jelentkeznek-e itt az ismeretelmélet és az ontológia oldaláról olyan kérdések, amelyeket meg kellene válaszolni ahhoz, hogy ezt az elvet megalapozottnak tekinthessük.

\*

Vizsgáljuk meg először röviden, hogyan foglalt állást ebben a kérdésben a tudományelmélet egyik fiatal „hajtása”, az ún. *probléma-elmélet*. A probléma-elmélet szerint szoros összefüggés áll fenn a problémák és a kérdések között, a *kérdés* tulajdonképpen nem más, mint a problémahelyzet köznyelvi formája. A problémák ugyan nem korlátozhatók pusztán kérdésekre, de a kérdések elengedhetetlen részét képezik a problémáknak.

A probléma-elmélet a kérdéseket többféle alapon osztályozza. Az egyik — alapelvünk szempontjából lényeges — osztályozás: vannak helyesen és helytelenül feltett kérdések. Jegyezzük meg rögtön: a kérdés maga nem lehet igaz vagy hamis, mivel — legalábbis abban a vonatkozásban, amire kérdez — nem állít semmit sem a valóságról, s itt tekintsünk el attól, hogy különösen az összetett kérdések állítást is tartalmazhatnak. A két csoport közötti alapvető (bár gyakran nem egyetlen) különbség abban áll, hogy az elsőre, a helyesen feltettre, lehet legalább egy igaz választ kapni, míg a másodikra nem, s így az utóbbi tulajdonképpen „álkérdés” (vagyis külsőleg, nyelvtani alakját tekintve kérdésnek néz ki, ismeretelméleti tartalma szempontjából nem az).

Ez az osztályozás rögtön két problémát vet fel az „egy kérdés—egy igaz felelet” elv számára. Az egyik, hogy eszerint nem minden kérdésre adható igaz válasz, csak a helyesen feltettekre; a másik, hogy a helyesen feltettekre — legalábbis a meghatározás szerint — elvileg több igaz válasz is adható. Ami az első problémát illeti, azt — úgy gondolom — röviden elintézhethetjük, „alapelvünket” nyilván úgy kell értelmezni, hogy csak a „valódi” kérdést tekinti kérdésnek, s a marxizmus is ilyenekkel foglalkozik.

Ami a második problémát illeti, ennek megoldásához érdemes közelebbről megismernedni a helyesen feltett kérdések csoportjával. Ezek ismét két csoportra oszlanak: olyanokra, amelyeknek struktúrája csak kétféle választ enged meg: igent vagy nemet (ún. „yes” or „no” questions), míg a második csoportba az ún. kiegészítő kérdések tartoznak, amelyek kérdő határozószóval vagy kérdő névmással kezdődnek. Ez utóbbiak kettőnél több lehetséges feleletet tételnek fel, a kérdő névmás terjedelmével összefüggésben. Ilyen kiegészítő kérdések „ki”, „mi”, „hol”, „honnan”, „hová”, „mennyi”, „mikor”, „miért”, „mi célból” stb. Nem nehéz megállapítani, hogy e kérdések egy részére — noha azok alapján egy igaz válaszra intencionáltak — elemi szinten adható több igaz válasz is, amelyek *együttese* képezi a *teljes* választ a kérdésre. (Lásd pl. a „melyik ország tagja a varsói szerződésnek?” típusú kérdést.)

Hogy azonban összetettebb társadalmi problémákra, illetve olyan kérdésekre, amelyekre egy teljes koncepcióval vagy elmélettel kell válaszolni, adható-e többféle egyaránt igaz válasz, erre a „probléma-elmélet” nem tér ki.

\*

Minden bizonnyal lényegesebbek azok az alapvető világnézeti problémák, amelyek az „egy igazság” elvének „*ontológiai*” alapjaival függnek össze. Már utaltunk rá, hogy ennek a koncepciónak ontológiai alapja, hogy a valóság „egy”, „olyan, amilyen” és ezért a rá vonatkozó igazság is csak egyféle lehet. De vajon az a feltételezés, hogy a valóság „egy”, „olyan, amilyen” nem egy mechanikus, metafizikus világnézet tökrüz-e, amely feltételezi, hogy a valóság „homogén”, örök és változatlan törvényeknek van alávetve, ellentmondásmentes, s ezért lehet ezt a világot egyértelmű kérdésekkel illetni és egyértelmű igaz válaszokkal leírni?

Bár első pillanatban úgy tűnik, hogy ez a mechanikus-metafizikus mo-

dell az egyetlen, amely a valóság „egy” voltának, „olyan, amilyen”-sége feltételezésének megfelelő, a közelebbi elemzés azt mutatja, hogy ez a hiedelem téves. A valóság „egy” volta, „olyan, amilyen”-sége ugyanis általánosabb jellemvonás: éppúgy beilleszthető egy mechanikus, mint egy dialektikus világképbe. Ha ugyanis azt állítjuk, hogy a világ „olyan, amilyen”, akkor ebben semmi konkrétumot sem mondtunk még arról, hogy milyen is ez a világ. Következésképpen a dialektikus materialista világkép, amely szerint a világot az egység és a sokféleség, az állandóság és a változás, a jelenségek ellentmondásossága, az intenzív és extenzív totalitás jellemzi, teljességgel összeegyeztethető azzal a legáltalánosabb jellemzéssel, hogy a világ „olyan, amilyen”. És ha a világot objektíve azok a vonások jellemzik, amelyeket a dialektikus világkép ír le, akkor az „egy igazság” elve a következőképpen alkalmazható rá (s ez egyben illusztrálja is, hogy az elv valóban összekapcsolható ezzel a világképpel): azok a válaszok igazak, amelyek a világról szóló kérdésekre éppen ezeket a jellemvonásokat tartalmazó feleleteket adják, s azok hamisak, amelyek a mechanisztikus világképre jellemző vonásokat tartják a világ jellemzőinek.

Nem hallgathatunk azonban arról sem, hogy a két világkép különbsége felvet néhány olyan problémát is „az egy kérdés – egy igaz válasz” elvvel kapcsolatban, amelyek csak vagy elsősorban a marxista világképpel összefüggésben jelentkeznek. Ezek közé tartozik elsősorban az a probléma, hogy a marxista világkép – a mechanikus világképpel ellentétben – a világot, és ezen belül a társadalmat nemcsak „egynek”, hanem ugyanakkor „soknak”, vagyis nem homogénnek, hanem *heterogénnek* tartja, olyannak, amelynek különböző rétegei, szférái, szintjei (és ami ezzel szükségszerűen együttjár: eltérő elemei, struktúrái, funkciói) vannak. A világ „sokoldalúsága” azt is jelenti, hogy a jelenségek egy-egy meghatározott szinten is elvileg végtelen sok tulajdonsággal és relációval rendelkezhetnek (ami egyik objektív alapja a megismerés kimeríthetlenségének).

Miért jelentenek ezek a ma már közhely számba menő megállapítások problémát az „egy kérdés – egy igazság” elv számára? Azért, mert – legálábbis első megközelítésben – úgy tűnhet, hogy az „egy kérdés – egy igazság” olyan séma, amely legfeljebb ott alkalmazható, ahol egyetlen tulajdonság vagy reláció érdekel bennünket. Ennél ugyanis feltételezhető, hogy a vele kapcsolatos kérdésekre csak kétféle válasz adható (olyan, amelyik a tulajdonság vagy reláció meglétét állítja vagy tagadja), s ezek közül csak az egyik lehet igaz. A közelebbi vizsgálat azonban azt mutatja, hogy még ebben az esetben sem csak „igen – nem” típusú kérdések tehetők fel, mert egy tulajdonság vagy viszony esetében nemcsak azok fennállása érdekelheti az embereket, hanem pl. részletesebb leírásuk, magyarázatuk, okaik feltárása stb. A világ jelenségeinek, tárgyainak sokszintűsége és összetettsége olyan ontológiai alapnak tűnhet, amelynek ismeretelméleti következménye, hogy a tárgyakra és jelenségekre vonatkozó kérdések zömére, túlnyomó többségére *nem egy, hanem többféle igaz válasz adható*. Ti. ha a jelenség objektíve sokoldalú és többszintű, akkor egyaránt igaznak tekinthetők azok a válaszok, amelyek egy-egy oldalát, szintjét tükrözik adekvát módon. Példával illusztrálva: ha a kérdés pl. úgy hangzik, hogy mi jellemzi az 1973-as magyar szocialista társadalmat, akkor erre a kérdésre több igaz válasz adható, akár a tényleírás szintjén maradunk (és politikai, gazdasági, kulturális, egészségügyi vagy egyéb eredményeket és fogycatékosságokat sorolunk fel), akár a mélyebb

áramlatok, törvényszerűségek feltárását tűzzük ki célunkul. De ugyanez elmondható a természettudomány egyes területeire vonatkozó kérdésekről is: ha pl. azt kutatjuk, hogy milyen sajátosságok jellemzik a Földet körülvevő rétegeket, vagy a Föld belsejét, akkor a tudomány fejlődésével egyre újabb és (egymástól eltérő) igaz válaszokat kapunk.<sup>3</sup>

Bármennyire is kézenfekvőnek látszik, hogy mindebből olyan következtést vonjunk le, hogy „az egy kérdés—egy igazság” elvét fel kellene váltani az „egy kérdés—több igazság” elvével, vannak olyan szempontok, amelyek meggondolandóvá teszik az esetleges cserét.

Ezek közül első az, hogy a marxizmus igazságkoncepciójának szerves részét képezi az a már Hegelnél is megjelenő elv, hogy „*az igaz az egész*” (éppen abból az ontológiai tényből kiindulva, hogy a jelenségek nemcsak különböző részek mechanikus halmazából állnak, hanem különböző szintű *egészt* alkotnak, ahol az egész több, mint a részek egyszerű összessége). Ami problémánkra alkalmazva azt jelenti, hogy a jelenségre feltett kérdésre adott igaz válaszok csak összességükben adnak egészet (még hozzá úgy, hogy még külön, az egészre jellemző szintetikus válaszokat is igényelnek). Ennek következtében indokolttá válik egy olyan interpretáció, amely visszahelyezi jogaiba az „egy kérdés—egy igazság” elvét, mégpedig azon az alapon, hogy igaz válaszoknak csak egy felelet tekinthető: az, amelyik az egészet, azaz a válaszok összességét tartalmazza.

Bármennyire tetszetősnek látszik is egy ilyen interpretáció, a közelebbi elemzés azt mutatja, hogy ez sem problémamentes. Ha ugyanis szó szerint vennénk az előbbi feltételezést, és azt állítanánk, hogy csak az a kijelentés igaz, amelyik az egészet tartalmazza, akkor ebből arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy minden olyan kijelentés, amely nem felel meg ennek a követelménynek — hamis, még akkor is, ha önmagában hűen tükrözi a valóságnak azt az oldalát, szeptét, amelyről szól. Nem nehéz megállapítani, hogy egy ilyen következtetés teljes mértékben ellentmondana mind a hétköznapi, mind a tudományos megismerés gyakorlatának (amely az ilyen kijelentéseket igaznak tekinti), de olyan logikai képtelenségekhez is vezetne, hogy az egész igazsága csupa hamis kijelentés konjunkciójából tevődne össze. S végül, mivel a totalitás a jelenségek végtelen összetettsége miatt mindig csak megközelítő lehet, az igazság is olyan ideállá válna, amelyhez ugyan állandóan közeledünk, de sohasem érjük el (bár ez utóbbi problémán némileg segít, ha az extenzív totalitás helyett az intenzív totalitás fogalmával operálunk, figyelembe véve, hogy ez a Lukács György által feltárt megkülönböztetés — megváltoztatva a megváltoztatandókat — nemcsak a művészetre, hanem a társadalomtudományokra is alkalmazható).

Ezzel azonban egy sajátos „dilemma” elé kerülünk: egyrésztől „az igaz — az Egész” gondolatának lényege éppen az, hogy *csak az Egész igaz* (vagyis rész voltában még nem az), másrésztől a fenti ellenérvek miatt mégis — úgy tűnik — kénytelenek vagyunk ennek ellenkezőjét is elismerni: tehát azt, hogy a részigazság is igazság, és nemcsak az egész. Kérdés: összeegyeztethető-e ez a két egymásnak ellentmondó interpretáció? Első pillanatban úgy tűnhet, hogy ez a dilemma áldilemma, s a vele kapcsolatos kérdés már rég megoldott, választ ad rá a marxista filozófiának a relatív és abszolút igazság egységéről

<sup>3</sup> S itt egyelőre vonatkoztassunk el attól a kérdéstől, hogyan viszonylanak azok a válaszok egymáshoz, amelyek egymásnak részleges korrekciói.

vallott tanítása. Eszerint a relatív igazság ugyan részigazság, de mivel az egész részekből tevődik össze, a részigazság egyben reprezentálja az egészet (a relatív az abszolútot), s ennyiben egyszerre állíthatjuk, hogy a részigazság is igazság, és azt, hogy az igaz az Egész.

Ezt a választ azonban mégsem fogadhatjuk el a bennünket érdeklő probléma megoldásának, mert az teljesen eliminálná azt a hegeli—marxi gondolatot, hogy „az igaz az egész”. Ha ugyanis azt állítjuk, hogy a totalitásra épülő igazságkonceptió teljesen azonos azzal, hogy a részigazságban benne van az egész, akkor éppen a gondolat lényegét tüntetjük el. Nevezetesen azt, hogy a jelenséget, amely objektíven egy sajátos egész, igaz módon csak egy meghatározott kijelentéssel adhatja vissza, mégpedig akkor, ha képes azt a pluszt reprodukálni, amely éppen abból áll elő, hogy a jelenség minden oldala, és ez oldalak egységéből eredő sajátosságok, feltárulnak. Márpedig a részigazságokkal szemben semmiféle ilyen követelmény nem állítódik fel, azok igazsága pusztán attól függ, hogy megfelelnek-e sajátos tárgyuknak, és semmi többitől.

Ezért a megoldást más úton kell keresni. Elképzelhető egy olyan kísérlet, amelynek értelmében a korrespondencia-elv jegyében *értékük szerint különbséget teszünk az igazság eltérő típusai között*. Első szintű, s egyben alacsonyabb értékű igazságnak tekintjük a részigazságot, amelyet azon az alapon tekintünk igazságnak, hogy noha a jelenség egészének nem felel meg, de összhangban áll azzal a tulajdonsággal vagy relációval, amelyre vonatkozik, s az alacsonyabb szintű igazságnál éppen ez tehető meg igazságkritériumnak. Ezzel szemben a második szintű igazság, az egész igazsága magasabbrendű, mivel a tárgyat a maga totalitásában, az egészre jellemző összefüggéseiben ragadja meg. Tegyük rögtön hozzá, hogy ez az igazság korántsem azonos azzal az abszolút igazsággal, amely felé állandóan közeledik az emberi megismerés, anélkül, hogy valaha is elérné. Ebben az esetben ugyanis — logikai kifejezéssel — a második szintű igazságok osztálya üres osztályt képezne. A totalitáson nem abszolút, hanem *relatív totalitást* kell érteni, vagyis intenzív totalitást, amely átfogja tárgyának lényegét, struktúráját, fő funkcióit, különböző releváns oldalait; ismeretelméleti oldalról megközelítve, olyan *egységes elméletet* kell ezen érteni, amely alkalmas a jelenség (jelenségcsoport) magyarázatára, s ezáltal orientációs bázist teremt a tudományos előrelátásra, illetve a jövőbeli cselekvésre. A relatív totalitás mint szóösszetétel első pillanatban „*contradictio in adiecto*”-nak tűnik (hogyan lehet valami egész, amely mégsem teljesen az?), valójában e követelmény felállítása kettős haszonnal jár: egyrészt realizálhatóvá teszi a totalitást elképzelését, másrészt ugyanakkor tartalmazza azt a pluszt, amely a totalitás a partikuláris fölé emeli. Hogy egy egységes elméletnek milyen előnyei vannak az egyes elszigetelt kijelentésekkel szemben, azt mi sem dokumentálja jobban, mint az a tény, hogy a modern tudományelméletben komoly formában vetődik fel, hogy szabad-e egyáltalán igazságértéket tulajdonítani az egyes kijelentéseknek.<sup>4</sup>

\*

<sup>4</sup> Ezzel a problémával az osztott és osztatlan igazság kérdésénél foglalkozunk kissé részletesebben.

Milyen konklúziót vonhatunk le mindebből a bennünket érdeklő alapkérdés, „az egy kérdés—egy igazság” elv érvényessége számára? Úgy gondolom, hogy a totalitásra épülő, magasabb szintű igazságfogalom bekapcsolása a vizsgálódásba kettős eredménnyel járt. Egyrészt azzal, hogy a totalitás szintjén az „egy kérdés—egy igazság” elvének érvénye ismét helyreállt, amennyiben ezen a fokon az egyes kijelentéseknek egy igaz elméletbe kell integrálódniuk, és ez képezi a kérdésre adott helyes választ. Ugyanakkor el kell ismerni azt, hogy alárendelt formában, alsóbb szinten az „egy kérdés—több igaz válasz” elvének is megvan a maga létjogosultsága, amennyiben azokra a kérdésekre, amelyek nem „yes—no” típusúak, hanem a jelenségek „milyenségére”, „hogyanjára”, sőt az azokat szabályozó „törvényekre” vonatkoznak, adható több *egymásmelletti* igaz válasz, amelyek a jelenségek valóban meglévő egy-egy vonását tükrözik vissza helyesen.

Ezzel kapcsolatban érdemes rámutatni, hogy két egymással ellentétes elv együttes vallása, amennyiben az egyik képezi a fő oldalt és a másik alárendelten érvényesül, korántsem idegen a dialektikától. Már Hegel rámutatott Kant alapján arra, hogy egy dialektikus értelemben vett antinómia nemcsak négy kérdésnél, hanem minden problémánál felvethető. S valóban nem nehéz bizonyítani, hogy a materialista dialaktikának is számos alapelve van, amely alárendelt formában tartalmazza saját ellentétét is. Gondoljunk pl. arra, hogy a jelenségek szakadatlan változásáról szóló tétel magában foglalja a jelenségek állandóságának feltételezését is.

Hogy azonban itt valóban *alárendeltségről* van szó, azt mi sem tanúsítja jobban, mint az, hogy mind a köznap, mind a tudományos megismerés szintjén szakadatlan törekvés van arra, hogy ezeket az egymásmelletti igazságokat egyesítsék, összekapcsolják, mert nyilvánvaló, hogy azok együttese ad teljesebb, s ne féljünk kimondani, igazabb választ a kérdésekre. Különösen érvényes ez a társadalomra, ahol nemegyszer a felszíni tényeket tükröző igaz kijelentések ellentmondanak a mélyebb törvényszerűségeknél (gondoljunk pl. Marxnak a vulgáris közgazdászokkal szembeni bírálatára, akiket éppen abban marasztalt el, hogy elméletük csak a felszíni tényekre épül, s ezért válik gyökerében hamissá).

Van azonban egy másik tény is, amely azt igazolja, hogy itt nem arról van szó, hogy két egymásnak ellentmondó elvet tartunk *egyaránt* érvényesnek, és tetszés szerint hol az egyiket, hol a másikat alkalmazzuk. S ez az, hogy az „egy kérdés—egy igazság” elvnek — ha azt lényege szerint értelmezzük — semmiképpen sem igazi ellentéte az „egy kérdés—sok igazság” fentiekben interpretált gondolata. Mégpedig azért nem, mert az „egy kérdés—egy igazság” elve azt fejezi ki, hogy amennyiben egy meghatározott kérdésre egy igaz választ adtunk, s az valóban igaz (megfelel tárgyának), akkor nem adhatunk *ugyanarra* a kérdésre egy vele ellentétes választ, amelyről azt állítjuk, hogy ugyancsak igaz. Ebből a szempontból irreleváns az, hogy ugyanarra a kérdésre adhatnánk egy olyan másik igaz választ is, amely nem ellentétes az elsővel, mert az adott jelenségnek egy másik oldalát fejezi ki. Ez azonban azt jelenti, hogy az „egy kérdés—egy igazság” elve nemcsak a totalitás szintjén egyeztethető össze az „egy kérdés—több igazság” alárendelt elvével, hanem — egy meghatározott összefüggésben — az egyedi kijelentés szintjén is.

Mielőtt azonban egy ilyen irányú következtetést levonnánk, feltétlenül meg kell vizsgálnunk még egy problémát, nevezetesen a dialektikus ellentmondás kérdését. Mint ismeretes, a marxista filozófia — ugyancsak a mecha-

nikus világréptől eltérően — a világot *ellentmondásokkal* terheltnek, átszóttnek tartja, olyanak, amelyben szakadatlanul ellentmondások keletkeznek és oldódnak meg. A probléma a következőképpen fogalmazható meg: vajon az a kérdés, amelyre a marxista filozófia egy dialektikus ellentmondás felvázolásával válaszol, nem mond-e ellent az „egy kérdés—egy igaz válasz” elvének? Ez a kérdés azért merül fel, mert a dialektikus ellentmondás — a dolog lényegénél fogva — olyan kijelentések formájában tétéleződik, amelyek egymással ellentétesek. Első pillanatban úgy tűnik tehát, hogy itt egy kérdésre nem egy igaz válasz születik, hanem két — méghozzá egymással ellentétes — igaz válasz. Lássunk néhány példát: a szocialista társadalom egyik ellentmondása, hogy a javak elosztása a végzett munka szerint történik, és ugyanakkor nem a végzett munka szerint megy végbe, amennyiben pl. a bérezésnél más elvek is érvényesülnek, pl. az, hogy vannak-e dolgozónak gyermekei stb. Ezért arra a kérdésre, hogy a szocialista társadalomban a javak elosztása a végzett munka arányában jön-e létre, egyaránt igennel és nemmel kell válaszolnunk. És hasonlóképpen egyszerre kapunk igent és nemet, ha arra keressük a választ, hogy vajon a kapitalista és szocialista országok együttélése békés-e vagy sem, mivel egymáshoz való viszonyuk bonyolultan ellentmondásos.

Hogy ez a kérdés mennyire nem mondvacsinált probléma, mutatja az a tény, hogy a dialektikus ellentmondás marxista koncepcióját neopozitivisták oldalról, de más nem marxista irányzatok részéről is, többek között éppen azon az alapon támadják, hogy *logikai ellentmondásokban* „szenved”, mivel logikailag egymásnak ellentmondó kijelentéseket egyaránt igaznak tart.

De igazolja a probléma súlyát az is, hogy a marxista oldalról — részben a polgári kritikák miatt — számos szerző foglalkozott annak kimutatásával, hogy elvi különbség áll fenn a dialektikus és a logikai ellentmondás között. Arra törekedtek, hogy kimutassák: a dialektikus ellentmondásokat tartalmazó kijelentések logikailag nem ellentmondásosak. Noha ezek a kísérletek alapvető pontokon eltértek, sőt esetenként szemben álltak egymással (így az egyik felfogás azt hirdette, hogy a dialektikus ellentmondás azért nem logikai ellentmondás, mert amit az egyik tétel állít, azt a másik nem ugyanabban a vonatkozásban tagadja; egy másik felfogás a többértékű logika alkalmazásában keresett kiutat stb.), abban megegyeztek, hogy logikailag a dialektikus ellentmondás olyan kijelentések konjunkciója, amelynek az a „sajátossága”, hogy az egyes kijelentések önmagukban egyszerre ellentétesek és mégis igazak, ezért összekapcsolva is igazak.

Ez a válasz azonban így nem elégíthet ki bennünket, mert ennek jegyében valaki azt mondhatná: mégis megdőlt az „egy kérdés—egy igazság” elv, hiszen még a marxista alapon álló logikusok egy része (az a része, amely szerint az ellentétes kijelentések ugyanabban a vonatkozásban állnak fenn) is elismeri, hogy a dialektikus ellentmondás esetében két ellentétes válasz adható, és a logika szerint mind a kettő igaz! Az „egy kérdés—egy igazság” elv csak akkor őrizhető meg, ha úgy fogjuk fel a dialektikus ellentmondásra vonatkozó kérdést, mint amelyre teljes válasz csak a két igazság együttesével adható, s ebben az esetben ez lesz az egyetlen „igazi”, helyes válasz. (Logikailag azonban el kell ismerni, hogy a teljes felelet szempontjából a részigazságok is igazságok, ellenkező esetben az a logikai képtelenség jönne létre, hogy két hamis kijelentés konjunkciójából nyernénk egy igazat.) S ez arra utal, hogy a dialektikus ellentmondásokra is érvényes „végső fokon” a kér-

déses alapelv, de csak finomított formában, olyképpen, hogy kiemeljük, hogy a dialektikus ellentmondásra vonatkozó kérdéseknél az *egy igazság két vagy több „rész”-igazság együtteséből áll elő.*

Ezzel kapcsolatban rá szeretnék mutatni arra, hogy ezt a „finomítás”-t igen lényeges mozzanatként tartom, amelyet nemcsak a dialektikus ellentmondást kifejező kijelentéseknél, hanem — ahogy a következőkben látni fogjuk — más, ugyancsak lényeges kijelentéstípusoknál is alkalmazni kell. Ezért szükséges, hogy elvi formában is megfogalmazzuk azt a követelményt, amellyel az „egy kérdés—egy igazság” elve kiegészíthető. *A követelmény lényege az, hogy az „egy kérdésre” bizonyos esetekben adható ugyan két, akár egymással bizonyos vonatkozásban ellentétes kijelentés, de csak abban az esetben, ha konjunkciójuk igaz, ha együttesen igazak.* S éppen ez az, ami nem mondható el az ún. „osztályigazságokról”, különösen azokról, amelyek a múlttól és a jelenről szólnak, mert azok általában olyan ellentétes kijelentéseket tartalmaznak, amelyek egyike hamis, ezért semmiképpen sem egyeztethetők össze egymással, s így konjunkciójuk is hamis lesz. Hogy egy eklatáns példát hozzunk fel: ha a amerikai sajtó a vietnami háborút az amerikaiak részéről igazságosnak tekinti, mert megvédi az emberiséget „a kommunizmus veszélyétől” és biztosítja a „szabadságot”, akkor ez hamis tétel és semmiképpen sem egyeztethető össze azzal a szocialista felfogással, amely a vietnami nép részéről tekintette a háborút igazságosnak és az amerikaiak részéről igazságtalannak, következésképpen a két tétel konjunkciója is hamis eredményt hoz.

\*

A következő probléma — amelynek jelentékeny világnézeti kihatásai vannak — a lehetőségek, és ezzel együtt a jövő kérdéscsoportja. A problémát így fogalmazhatnánk meg: vajon érvényes-e az „egy kérdés—egy igazság” elve azokra a kijelentésekre is, amelyek a történelem előttünk álló *lehetőségeire*, másszóval a *jövőre* vonatkoznak.

A mechanisztikus világnézet számára ez nem jelent különösebb buktatót, mivel feltételezi, hogy a jelenségek nemcsak determináltak, hanem előre meghatározottak is, tagadja, hogy bármely szituációban valóban több lehetőség lenne, s így azt a választ fogadja el egyedül igaznak, amely az egyetlen (valódi) lehetőséget tartalmazza. A dialektikus materializmus azonban nem fogadja el a jelenségek predetermináltságáról szóló elképzelést, úgy véli, hogy a jövő bizonyos fokig nyitott, ami másszóval azt jelenti, hogy a jövőben létrejövő jelenségek a jelenben még nem teljesen meghatározottak, s ezért többféle lehetőség áll fenn, amelyből ugyancsak az egyik valósul meg, de ez nem jelenti azt, hogy a többi lehetőség, *mint lehetőség*, ne lenne reális, valódi.

Látszólag ez a probléma ugyanannak a módszernek a segítségével oldható meg, amelyet az előbbi kérdés vizsgálatánál alkalmaztunk. Vagyis a megoldás lényege itt is az lenne, hogy a jövő lehetőségeire adott kérdésre egy és csak egy igaz válasz adható: nevezetesen az, amely a reális, valóban fennálló lehetőségek összességét sorolja fel. Egy lehetőség akkor is fennállhat, ha ellentéte is reális: így például korunkban fennáll egy világháború elkerülésének, de kitörésének lehetősége is. Ezért a két kijelentés ismét egyszerre lehet igaz, és eleget tesz annak a pótlólagosan felvett követelménynek, hogy a kijelentéseknek önmagukban és ezzel együtt konjunkciójuknak is igaznak kell lennie.

Csakhogy ez a megoldás látszólagos könnyűsége és tetszetőssége ellenére mégsem kielégítő. Legfőbb fogyatéka abban rejlik, hogy a társadalmi gyakorlat, és annak különösen a marxizmus szempontjából alapvető formája: a munkásmozgalom gyakorlata — nem így, vagy pontosabban nem csak így veti fel a jövőre vonatkozó kérdéseket. A nemzetközi munkásmozgalom gyakorlata számára van ugyan annak elméleti jelentősége, hogy felvázoljuk azokat a reális alternatívákat, amelyek a munkásmozgalom előtt állnak, s ezzel kiküszöböljük az irreális, a valóságos helyzetet hamisan tükröző lehetőségeket. Ez azonban korántsem befejező része az elemzésnek, hanem csak a kezdete. Az „igazi” kérdés ezután tevődik fel, méghozzá abban a formában, hogy *mit tegyünk*, s ez a probléma egyaránt magában foglalja a közeli és távoli cselekvést, a jelenben, illetve közeljövőben, valamint a távolabbi jövőben megvalósítandó célkitűzéseket, tartalmaz taktikai és stratégiai feladatokat.

Az a tény, hogy eredeti kérdésfeltevésünk kibővül a „*mit tegyünk*” kérdéssel, igen lényeges: eddig válaszunk azt tartalmazta, hogy ezek és ezek a reális alternatívák; most válaszunkat azzal bővítjük, hogy ezek közül az egyik, méghozzá az *optimális*, a választandó. Következésképpen, ha a kérdést úgy fogalmazzuk meg, hogy melyik az optimális célkitűzés és út ennek megvalósításához, akkor erre a kérdésre ismét egy és csak egy igaz válasz adható. (S tegyük mindjárt hozzá, hogy a munkásmozgalom történetében, de szélesebben véve a történelemben reálisan így vetődnek fel a problémák; azok akik döntenek, természetesen az optimális megoldást keresik.)

Az is kiderül, hogy a „kibővítésnek” más előnyei is vannak, amennyiben felszínre hozza annak az álláspontnak az ellentmondásait, amely az osztályigazságok létjogosultságát a különböző — akár egymásnak ellentmondó — alternatívák objektivitásával próbálta megalapozni. (Gondoljunk Vajda első könyvében elfoglalt álláspontjára, amely szerint az a koncepció, amely egyetlen társadalomtudományi elméletet tekint igaznak, eleve tudománytalan, mert tagadja az alternatívák lehetőségét.) Ha ugyanis a Vajda-féle választ az optimális döntés problémájától elszakítva próbáljuk értékelni, akkor az első pillanatban úgy tűnhet, hogy álláspontja helyes: ha elismerjük a lehetőségek többféleségét, el kell ismernünk valamennyi elmélet igazságtartalmát, amely egy-egy reálisan fennálló történelmi alternatív lehetőségére épül. Konkrétan, ha elismerjük pl., hogy a tőkésországokban a kapitalizmusnak általában még vannak „kifutási”, fejlődési lehetőségei, akkor miért ne lehetne igaznak tekinteni azt a polgári koncepciót, amely erre az objektív lehetőségre építve polgári keretek között válaszolja fel a polgári társadalom jövőjét?

Ez a koncepció tetszetős, de alapvető fogyatékaiban szenved. Az első és legfontosabbik az, hogy teljes egyenlőséget állít az egyes társadalmi alternatívák közé, noha azok korántsem egyenlő értékűek a társadalmi fejlődés szempontjából. A második: figyelmen kívül hagyja, hogy egy elmélet sohasem redukálható pusztán egy alternatíva tételezésére. Ami a polgári elméletekre konkretizálva azt jelenti, hogy azok nemcsak a polgári keretek közötti fejlődés lehetőségére építenek, hanem egyben értékítéletet is mondanak a fennállóról és jövőről, s ennek vezérgondolata a polgári viszonyok — legalábbis végső fokon való — helyeslése. Ez azonban azt jelenti, hogy a társadalmi elméletek a maguk értékorientációja szerint keresik az optimális megoldás módozatait. Az az elmélet, amely a polgári fejlődést tartja optimálisnak, nem tekinthető igaznak, sem abból a szempontból, ahogy a jelent, sem ahogy a jövőt értékeli.

Érvényesek-e ezek a feltevések a munkásmozgalom előtt álló *alternatívák* problémájára is? Úgy gondolom, hogy alapjában igen. Vagyis egyszerűen érvényes az, hogy az alternatívák sohasem teljesen egyenlő értékűek, s így arra a kérdésre, hogy melyik a munkásmozgalom fejlődése szempontjából az optimális — végső fokon —, egy és csak *egy igaz felelet* adható. Másrészt érvényes az is, hogy az alternatívák felvázolása mindig megköveteli egy összetett dinamikus társadalmi helyzetkép, illetve a kívánatos jövő felrajzolását. Azok a koncepciók, amelyek egymástól eltérő alternatívákat állítanak előtérbe, rendszerint (néha igen lényegesen) eltérnek egymástól a helyzetkép értékelésében és a jövő értékelésében is. Válasszunk egy kiélezett példát: vitathatatlan, hogy 1968 augusztusában Csehszlovákiában egyaránt fennállott a lehetőség arra, hogy a szocialista országok fegyveres segítséget nyújtanak, de arra is, hogy ez a segítségadás elmarad. Ha azonban összehasonlítjuk azokat a helyzetképét, prognózisát (beleértve azt, hogy milyen szocialista fejlődés lenne kívánatos), akik a munkásmozgalom szempontjából helyesebbnek tartották volna a létrejött események elmaradását, azokéval akik szükségesnek tartották (ha szükséges rossznak is), és ezért helyeselték a segítségnyújtást, akkor nyilvánvalóan kiderül, hogy a kettő között jelentős eltérések mutatkoznak. Hogy csak egyetlen mozzanatra utaljak, az előbbi nézet képviselőinek helyzetképe arra az alapvető tételre támaszkodott, hogy a szocializmus erői elég erősek az adott történelmi szakaszban, hogy megvédhessék a szocialista hatalmat, míg a második koncepció hívei pont ellenkezőleg úgy vélték, hogy az erőviszonyok ezt már nem teszik lehetővé. Ez azonban azt jelenti, hogy korántsem állítható, hogy mindkét értékelés egyaránt igaz lett volna.

Összefoglalva: ha elfogadjuk azt a feltételezést, hogy egy, a jövőre vonatkozó elmélet magában kell hogy foglalja a jelen (sőt bizonyos fokig, figyelembe véve a folyamatokat, a múlt) elemzését, valamint tartalmaznia kell azt is, hogy az alternatívák közül melyik az, amelyre cselekedeteink építendőek és miért — akkor végeredményként nem juthatunk egy pluralisztikus, több ellentétes elmélet igaz voltát elismerő koncepcióhoz. S a pluralizmus elutasítása korántsem jelenti azt, hogy ugyanakkor elutasítanánk az alternatíva lehetőségének gondolatát.

Mindaddig az optimális alternatíva, a „mit tegyünk” kérdés bizonyos előnyeivel foglalkoztunk. Nem hallgathatunk azonban arról sem, hogy az „egy kérdés — egy igazság” elve számára nehézségeket is jelent ugyanez a probléma.

Az első nehézség a következő: feltéve, hogy elfogadjuk alapelvünk érvényességét az optimális lehetőséggel kapcsolatos választásra is, vajon eldönthető-e a döntés helyessége, igaz volta már a létrehozatal idején, vagy csak a történelem tanúsága alapján (post festa) állapíthatjuk meg, hogy melyik koncepció volt az „igaz”? Továbbá: vajon arról tanúskodik-e a történelem (vagy akár csak a munkásmozgalom története,) hogy valóban optimálisak voltak-e döntések (és teljesen igazak az őket tartalmazó elméletek)? E problémákra „az egy kérdés — egy igazság” elve ebben a rövid aforizmaszerű megfogalmazásban nem terjed ki. Nem derül ki belőle, hogy 1. a válasz igaz voltát szükséges-e előre ismerni vagy sem? 2. az igaz válasznak teljesen egybe kell-e esnie azzal, ami történelmileg létrejött és cselekedetekben realizálódott?

Ami az első kérdést illeti, úgy gondolom, hogy dogmatikus hiba és a történelmi tanúságok teljes figyelmen kívül hagyása lenne egy olyan válasz, amely feltételeznél, hogy különböző koncepciók (alternatívák, döntések) esetén már a

meghozatalakor teljes bizonyossággal eldönthető, hogy melyik az „igaz” válasz a történelem által feltett kérdésekre. Ez azonban azt jelenti, hogy számos történelmi szituációban — tudományelméleti kifejezéssel — *több rivális hipotézis* versenyez egymással, amelyeknek igazságértéke csak meghatározott — számokban ki nem fejezhető — *valószínűséggel* mérhető, s amelyeknek valódi igazságértéke *csak utólag* állapítható meg, akkor is csak megközelítően.<sup>5</sup>

De vajon nem jelenti-e ez azt, hogy — habár kerülőúton — de mégis elismerjük az általunk bírált felfogás létjogosultságát. Úgy gondolom, hogy egy ilyen következtetés több szempontból elhamarkodott lenne. Egyrészt azért, mert figyelmen kívül hagyná azt a lényeges különbséget, hogy a bírált koncepció nem két hipotézis — különböző arányú — *valószínűségét* feltételezi, hanem két — különböző értékpremisszákon felépülő — elmélet egyaránt *igaz* voltát. Másodszer, mert a tudományelmélet szerint az ún. „előértékelést” követnie kell egy „utóértékelés”-nek, ahol a további bizonyítás kapcsán kiderül, hogy melyik hipotézist kell igaznak tekinteni.

Mindezek alapján alapelvünket ismét „finomítanunk” kell. Mégpedig abban az irányban, hogy ki kell emelnünk, hogy a kérdések megválaszolásának (beleértve a tudományos, politikai és egyéb kérdéseket is) *különböző fokozatai* vannak, s az a tétel, hogy egy kérdésre csak egy igaz válasz adható, maradéktalanul csak a *befejező szakaszra* érvényes, amikor a hipotézisek igazságtartalma már eldőlt.

De még itt is jelentkezik egy további nehézség. Ha a történelem mércéjén próbáljuk lemérni, hogy „az egy kérdésre adott egy igaz válasz” valóban optimálisnak bizonyult-e, akkor az esetek túlnyomó többségében (még a szocializmus esetében is), az derül ki, hogy a társadalmi erők és mozgások összetett dialektikája és csupán részleges előreláthatósága következtében, ezek a döntések is csak kisebb-nagyobb részben „válnak be”, számos vonatkozásban korrekcióra szorulnak. Lényeges hozzátennünk azt is, hogy a történelmi döntések igazságának értékelését nem szabad egyetlen szempont, a döntések összességének alapján elvégezni; azt is figyelembe kell venni, hogyan értékelendők azok a döntések, amelyek az ún. „igen — nem” típusú kérdésekre születnek, ahol csak kétféle válasz lehetséges. (Hogy a „legklasszikusabb” példát említsük: ilyen volt a Bolsevik Párt igenje a 17-es felkelés megkezdésére.) Ezeknél a döntéseknél a kép nyilvánvalóan egyszerűbb, a munkásmozgalom története, a szocializmus építése számos olyan választ ismer, amelyik egyértelműen helyesnek bizonyult.

Ha e szempont figyelembevételével a kép lényegesen kedvezőbbé válik is, az alapprobléma megmarad: fenn lehet-e tartani „az egy kérdés — egy igazság” elvét a maga általánosságában, ha a történelmi kép a válaszok igazságtartalmát illetően legalábbis „tarka”?

\*

<sup>5</sup> Ennél az értékelésnél feltétlenül figyelembe kell venni, hogy a modern tudományelméleti kutatások szerint az igazság nem szakítható el az eldönthetőségtől, ami másszóval azt jelenti, hogy a tudomány, de a politika számára is egy kijelentést oly mértékben lehet igazságnak felfogni, amilyen mértékben az adott időszakban megalapozásának, azaz eldönthetőségének feltételei fennállnak. Ha ugyanis ettől a szemponttól eltekintünk és igaznak tételezünk fel valamit, amelynek eldöntésére semmiféle jelenlegi eszközünk nem áll rendelkezésre, akkor olyan „steril” koncepciót kapunk, amellyel a gyakorlat nem tud mit kezdeni.

Ahhoz, hogy e kérdésre válaszolhassunk, fel kell tennünk egy kérdést, amely újabb problémák megoldását igényli. Ez pedig az, hogy igaznak értékelhetünk-e egy olyan választ, amelyet a történelem igazol ugyan, de nem a maga egészében, teljességében? Ennek eldöntéséhez egy olyan problémát kell elővinnünk, amelyet a marxista filozófiában explicit formában nem szoktak tárgyalni, az *igazság „oszthatatlanságának”, illetve „oszthatóságának” kérdését.*

Ahhoz, hogy ezt a kissé elvontnak tűnő gondolatsort plasztikusabbá tegyük, vizsgáljuk meg egyetlen példán: az új gazdaságirányítási rendszer bevezetésének példáján, hogyan jelentkeznek ezek a problémák. Az MSZMP Központi Bizottságának, illetve a Magyar Népköztársaság Minisztertanácsának döntenie kellett az új gazdasági mechanizmus kérdésében. Az erre vonatkozó döntést hatalmas előkészítő munka előzte meg, számos szakértőkből álló bizottság mélyrehatóan tanulmányozta a különböző részletproblémákat és a mechanizmus-tervet a maga egészében, s mindennek alapján megszületett a pozitív döntés: szükség van új gazdasági mechanizmusra, azt fokozatosan kell bevezetni, ebben és ebben a formában.

Mivel a döntések óta több év telt el, mód nyílik arra, hogy bizonyos határok között (leszámítva a távolabbi történeti kihatásokat), azok igazságtartalma értékelődjék. Ezt az első értékelést fő vonásaiban az MSZMP Központi Bizottságának 1972. novemberi ülése elvégezte, s a probléma vizsgálatánál mi is ezt vesszük alapul:

A válaszok rövid lényege — a probléma kiélézése érdekében némileg leegyszerűsítve — a következő: az azóta eltelt idő igazolta, hogy az arra a kérdésre adott igenlő válasz, hogy szükség van a magyar népgazdaság hatékonyabb fejlődése érdekében egy új gazdasági mechanizmusra, igaznak bizonyult. Összetettebb választ kapunk, ha a kérdést úgy tesszük fel, hogy vajon minden lényeges részletkérdésben, az intézkedések bevezetésének ütemében stb. is helyes volt-e a döntés. Erre a problémára olyan feleletet kaphatunk, amely egyaránt kiemeli: a döntéseket zömükben és alapjukban igazolta az idő, de nem a maguk egészében. Nem nehéz megállapítani, hogy e két válasz közül csak az utóbbi okoz problémákat az „egy kérdés—egy igazság” elvvel kapcsolatban, mivel csak ennél merül fel, hogy a kapott válaszokat az azokat megerősítő és korrigálásukat igénylő tények fényében igaznak tekintsük-e vagy sem.

Elméletileg megfogalmazva a problémát, elsőként az a kérdés merül fel: szabad-e igaznak tartani egy olyan kijelentést, amely részben (akárcsak kis részben) hamis. Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszoljunk, előbb tisztáznunk kell álláspontunkat az ún. „osztott” és „osztatlan” igazság kérdésében, mivel ez döntő módon befolyásolja válaszunkat.

Mit értünk az „osztott”, illetve az „osztatlan” igazság fogalmán? Mivel ezeket a fogalmakat a marxista filozófiában ilyen formában nem szokták használni, s így meghatározni sem, megközelítő definiálásuknál célszerű abból kiindulnunk, ahogy ezeket a fogalmakat a hétköznapi életben használják (ott ugyanis gyakran alkalmazzák őket). A hétköznapi életben ezeket a fogalmakat rendszerint akkor alkalmazzák, amikor két vagy több vitatkozó fél áll egymással szemben és el kell döntenie, hogy melyiknek van igaza. Ebben az esetben e kifejezések arra utalnak: melyik fél kijelentései és mennyire igazak.

A kijelentések igazságtartalma alapján a hétköznapi életben akkor beszélnek „osztott igazságról”, ha a felek egyikének kijelentései sem teljesen igazak, hanem bizonyos kérdésekre vonatkozóan az egyiknek, míg más kérdéseket illetően a másik félnek van igaza. (Nemegyszer — összetett kijelentések esetében — a ki-

jelentés egyik fele igaz, a másik fele nem.) Oszthatlan igazságról viszont akkor beszélnek, ha valakinek egészében igaz a van, vagy másként kifejezve kijelentései egészükben és összességükben igazak. (Az igazság oszthatlanságát nem szabad összekeverni egy hozzá külsőleg rendkívül hasonló, de mégis eltérő tartalmú kifejezéssel, az *oszthatatlan igazsággal*. Ez utóbbit azt az igazságot értik, amely szükségszerűen oszthatlan, vagyis amelynek fogalmi jegye, hogy csak egészében lehet igaz, semmiképpen sem osztható.)

A köznapi életben a jelenségek elsősorban a maguk egyediségében, sajátosságában jelennek meg, és ezzel összefüggésben az emberek érdekei is elsősorban egyéni, illetve partikuláris formában nyilvánulnak meg. Ennek megfelelően a valóságra vonatkozó kijelentések is elsősorban egyedi kérdésekre adott egymástól elkülönült válaszokként jönnek létre, amelyek között természetesen lehetnek bizonyos összefüggések (pl. oksági összefüggést tükrözőek), de egészükben nem képeznek valamiféle homogén gondolati rendszert. Figyelembe véve a valóság összetettségét és bonyolultságát, valamint az egyéni és partikuláris érdek determináló szerepét, rendkívül nagy a valószínűsége annak, hogy az egyes emberek kijelentései — számos tényezőtől függően különböző arányban — egyaránt tartalmaznak igaz és hamis kijelentéseket, illetve olyan összetett kijelentéseket, amelyek egy része igaz, más része hamis. Ezért a köztudatban — a hétköznapi praxisnak megfelelően — az a nézet terjedt el, amely az igazság *oszthatóságát tartja tipikusnak*, oszthatlanságát viszont, ha nem is kizártnak, de legalábbis ritkábban előfordulónak.

Ennek a hétköznapi praxisnak felel meg az a párt- és állami gyakorlatban is érvényesülő alapelv, amely a munkahelyi bírálatokat az „osztott igazság” elve jegyében értékeli, vagyis nem utasítja el őket a maguk egészében azon az alapon, hogy találhatók bennük hamis megállapítások is, hanem mindazt, ami belőlük igaz, elfogadhatónak tartja. A bírálat teljes elutasítása elméletileg kimondatlanul az „osztatlan igazság” elvére támaszkodik, amelynek fonákja természetesen az „osztatlan hamisság”, amelynek jegyében mindaz, ami hamis elemet tartalmaz, egészében hamis. Ami egyben rávilágít arra, hogy az a felfogás, amely a köznapi életben egyetemes elvvé formálja az igazság oszthatlanságát, vagyis kimondva-kimondatlanul azt vallja, hogy az *igazság csak oszthatatlan lehet*, szükségszerűen merev, egyoldalú, abszolutizáló szemléletet tükröz. E koncepció gyakorlati képviselői ugyanis óhatatlanul „fekete — fehér”-re festik a világot, az igazság és hamisság képviselőire, s amennyire tagadják, hogy az egyik oldalon a hamisság akármilyen formában is „befészkelhetné” magát, annyira tagadják az ellenkezőjét is: azt, hogy a hamis oldalon igaz elemek jelentkezhetnek.

Mindeddig a köznapi tudat oldaláról közelítettük meg a problémakört, és ha el is ismerjük, hogy a köznapi és a tudományos megismerés között sokágú, dialektikus kapcsolat és kölcsönhatás áll fenn, nem tagadható, hogy a tudományos megismerésnek megvannak a maga sajátosságai.

Ahhoz, hogy rátérhessünk annak vizsgálatára, hogyan jelenik meg ez a problematika a tudományos megismerésben, feltétlenül szükséges néhány előzetes megjegyzést fűznünk egyrészt a hétköznapi megismerésben alkalmazott fogalom használataihoz, illetve az itt előforduló fogalmak elnevezéséhez, másrészt a problematika szélességéhez.

Az első, amire fel szeretném hívni a figyelmet, hogy ezek a fogalmak, amelyeknek megkülönböztetését nemcsak a hétköznapi, hanem a tudományos megismerésben is célszerű megtenni, elnevezésükben *némileg csalókák*, félreértésekre

adhatnak okot. Hogy milyen problémák adódhatnak az elnevezésekből, az leginkább akkor derül ki, ha közelebbről megvizsgáljuk az „osztott igazság” kifejezést. Vajon valóban maga az igazság oszlik-e meg, nem vezet-e egy ilyen elnevezés egy platonista elképzeléshez, amely az igazságot önálló lényeknek tartja? Nem helyesebb-e azt állítani, hogy nem maga az igazság oszlik meg (mert a vizsgált esetekben, ami valóban igaz, az továbbra is igaz marad), hanem az ismeretek bizonyos nagyobb vagy kisebb mennyiségét vagy egységét lehet jellemezni azzal, hogy egészben igazak, vagy részben igazak és részben hamisak, s így tulajdonképpen nem az igazság az, ami osztott, hanem az ismeret.

Úgy gondolom, hogy ezekre a kérdésekre igenlő választ kell adni, s ezért egyértelműen le kell szögezni, hogy elvileg nem maguk az igazságok osztottak vagy oszthatlanok (illetve oszthatatlanok), hanem az ismeretek között lehet különbséget tenni aszerint, hogy különböző egységeik teljesen igazak-e, vagy csak részben azok. E különbségtétel alapján<sup>6</sup> pedig az a probléma áll elő, hogy milyen következménnyel jár az ismeretek meghatározott kisebb vagy nagyobb egységére, ha kiderül, hogy az ismeretek egy része hamis.

Az ismeretek különböző egységeiről (vagy mennyiségeiről) beszélünk — nem véletlenül. A probléma ugyanis korántsem egy síkon vetődik fel, hanem különböző szinteken.

Az *elemi szint*: az az összetett kijelentés, amely nem teljes egészében áll igaz kijelentésekből, hanem hamisat is tartalmaz. A probléma itt még csak úgy jelentkezik, hogy vajon a hamis kijelentés jelenléte nem teszi-e az egész kijelentést hamissá. Mint láttuk, a hétköznapi megismerés szintjén erre a kérdésre nemleges választ kaptunk: az „osztott igazság” elvének elismerése egyet jelentett azzal, hogy ezeket a kijelentéseket a hétköznapi megismerés nem együttesként, hanem részeire bontva értékeli, s ennek alapján arra a következtetésre jut, hogy ezek részben igazak. (Az „osztottság” tehát éppen abban nyilvánul meg, hogy ami bennük hamis, azt más ismeretek fejezhetik ki igaz módon.) Kérdés: vajon a tudományos megismerés ugyanígy foglal-e állást?

A *magasabb szint*: a tudományos elméletek, illetve rendszerek igazságértékének problémája abban az esetben, ha azok hamis kijelentéseket is tartalmaznak. Itt már nem pusztán arról van szó, hogy — bizonyos fokig tetszés szerint — összetettnek fogom fel vagy részeire bontom őket: s ettől függően más és más igazságértéket tulajdonítok neki (ami részben technikai probléma, bár elvi kérdés rejlik mögötte), hanem arról, hogy a tudományos elméletek, illetve rendszerek esetében szoros, tartalmi összefüggés áll fenn az egyes tételek között (ez már a relatív totalitás szintje), ezért ezen a szinten már igen komoly következményei lehetnek annak, ha az igazság itt is „osztottnak” bizonyul. Ezt a magasabb szintet a hétköznapi megismerés — mivel nincs szüksége rá — figyelmen kívül hagyja, s ezért joggal vetődhet fel a kérdés, vajon a tudományos megismerés területén, ahol a magasabb szintnek rendkívül nagy a jelentősége szintén érvényesül-e az osztott igazság dominanciája, vajon itt is felesleges merevségnek minősül-e az igazság oszthatatlanságának az elve?

Mielőtt azonban megvizsgálánánk a tudomány szférájában rejlő sajátosságokat — átmenetként —, vessünk egy pillantást arra, hogyan foglal állást az, osztott és oszthatlan igazság kérdésében általában a modern formális logika, a *matematikai logika*. Ezt azért tekintjük „átmeneti” állomásnak, mert a matematikai logika természetszerűen nemcsak azokat a sajátosságokat vizsgálja,

<sup>6</sup> E különbségtétel szükségessé teszi új fogalmak kialakítását a probléma jelölésére. De alkalmasabb terminológia híján, továbbra is a köznapi fogalmakat fogjuk használni.

amelyek a tudomány modern fejlődéséből származnak, hanem olyan törvényszerűségeket állapít meg, amelyek a hétköznapi gondolkodás kijelentéseire is érvényesek.

A matematikai logika a bennünket érdeklő problémakörrel csak igen érintőlegesen foglalkozik. Ami az első szinten jelentkező problémákat illeti, arra a matematikai logika rigorisztikusabb választ ad, mint a hétköznapi megismerés, amennyiben egyértelműen azt állítja, hogy az az összetett kijelentés, amely hamis kijelentést is tartalmaz, *egészében hamis*.

Hogy miért foglal el ilyen „merev” álláspontot a matematikai logika, annak magyarázata igen egyszerű. A matematikai logika itt abból indul ki, hogy a köznap életben, de a tudományban megjelenő egyszerű kijelentések messze túlnyomó többsége vagy igaz, vagy hamis. Ezt az elemi, milliószor előforduló tapasztalatot foglalja alapul a logika, amikor megfogalmazza az ún. kétértelműség elvét, amely szerint egy kijelentés vagy igaz, vagy hamis lehet, harmadik eset nem lehetséges. Csakhogy a logika nemcsak olyan kijelentésekkel foglalkozik, amelyek egyetlen állítást tartalmaznak, hanem természetesen összetettekkel is, s ezeknél már felmerül a probléma, milyen igazság értéket adjunk azoknak az összetett kijelentéseknek, amelyek egyszerre tartalmaznak igaz és hamis kijelentéseket. A matematikai logikával összeegyeztethetetlen, hogy ilyenkor valamiféle százalékos arány alapján állapítsa meg az összetett kijelentés igaz voltát, mert ez lehetetlenné tenné, hogy egységes fogalmi apparátussal dolgozzon és egyértelmű igazságfeltételeket állapítson meg. Ezért válasza az, hogy egy összetett kijelentés akkor és csak akkor igaz, ha egészében igaz, s ez az eset csak akkor áll elő, ha minden részkijelentése is igaz. Ez azonban azt jelenti, hogy a matematikai logika szerint egy összetett kijelentés akkor is hamis, ha tíz kijelentése közül 9 igaz és csak egy hamis.<sup>7</sup>

Ne higgyük azonban, hogy a matematikai logika álláspontja feltétlenül rigorisztikusabb a hétköznapi gondolkodásnál. Könnyen láthatóvá válik bizonyos egyezés az eltérés mellett, ha a hamis helyébe hazug kijelentést teszünk. (A kettő között az a különbség, hogy az elsőnél homályban marad a pszichológiai mozzanat, nevezetesen az, hogy aki a hamisat állította, tudta-e vagy sem, hogy amit állít, az nem igaz, míg a másodiknál ezt is tekintetbe vesszük.) Ha ugyanis egy összetett kijelentés hazug kijelentést is tartalmaz, akkor a közvélemény is úgy értékeli, hogy a kijelentés szerzője akkor is hazudott, ha a kijelentése többi része igaz volt. Erre az évrre utal „az igazság oszthatatlanságának” megindokolásánál Varga Tamás is „Matematikai logika” című művében. (Tankönyvkiadó, 1966, 23.) De egyezést figyelhetünk meg azoknál a hétköznapi gyakorlatában nemegyszer károsan érvényesülő nézeteknél, amelyeket „fél igazságok”-nak szoktak nevezni, s ahol a „fél” szó nem egyszerű mennyiségi jelző, hanem kifejezetten az igazság lényegét lerontó (lásd „A fél igazság nem igazság” közmondást).

Ugyanakkor látnunk kell, hogy a matematikai logika „rigorózussága” korántsem abszolút, mert a matematikai logika nem tiltja, hogy az összetett kijelentéseket felbontsuk egyszerű kijelentésekké. Ezen az úton „megmenthetjük” a rész igazságokat, vagy más kifejezéssel „nem kell a fürdővízzel együtt a gyereket is kiöntenünk”.

<sup>7</sup> A harmadik kizárásnak elvét (ami azonos a kétértelműséggel) már Arisztotelész is ismerte, azonban behatóbban csak a matematikai logika foglalkozott a logikának azzal az ágával, amelynek tárgyát összetett kijelentések képezik, ezért igazságértékük kérdése is elsősorban a modern logikában merült fel.

Ami mármost a második szintet, vagyis a tudományos rendszerek, ill. elméletek igazságát illeti, a kérdést a matematikai logika szempontjából az dönti el, hogy konjunkcióként fogjuk-e fel az elméletek vagy rendszerek egyes kijelentéseinek egymáshoz való kapcsolatát vagy sem. Ha igen, akkor természetesen ugyanaz a szabály érvényesül, mint az alacsonyabb szintűeknél: az elmélet vagy a rendszer igazságértéke hamissá válik, ha akár csak egyetlen kijelentése is hamis. Nyilvánvalóan más eredményhez jutunk viszont, ha nem állítunk fel ilyen szoros követelményt (vagy esetleg nem terjesztjük azt ki az elmélet vagy rendszer összes kijelentéseire).

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a matematikai logika szigorúbb annak megítélésében, hogy egy összetett kijelentést szabad-e részben igaznak tekinteni, mert egyértelmű nemmel válaszol erre a kérdésre. Ugyanakkor a matematikai logikának az „osztatlan igazság” felé mutató álláspontja nem zárja ki az „osztott igazság” elvének érvényesülését sem, mivel a kijelentések felbontása, illetve a tudományos elméletek és rendszerek esetén a kijelentések közötti konjunkció terjedelmének szűkebb vagy szélesebb kiterjesztése lehetőséget ad az „osztottság” érvényesítésére.

S ezen a ponton térnénk rá annak a kérdésnek a vizsgálatára, vajon a tudományos megismerésben is érvényesül-e az osztott és osztatlan igazság elve, s ha igen, vajon ugyanolyan arányban, mint a hétköznapi megismerés területén?

Általánosságban megállapíthatjuk, hogy a tudományos megismerés a tudomány igényeivel összhangban szintén elismeri az osztott igazság lehetőségét és szükségességét, de a hétköznapi megismerésnél lényegesen nagyobb jelentőséget tulajdonít az osztatlan igazság elvének, sőt bizonyos területen — adott határok között — az igazság oszthatatlanságának érvényesítését is szükségesnek tartja.

Ami az első szintet illeti, a tudományos megismerésben általában élni szoktak azzal a lehetőséggel, amit a matematikai logika biztosít. Ha az összetett kijelentés valamelyik eleme hamisnak bizonyulna, akkor habozás nélkül felbontják azt elemi részeire, esetleg új összetett kijelentést konstruálnak, amely már csupán igaz kijelentésből áll, hogy megőrizték az igazságmagokat.

Természetesen a tudomány fejlődésének valóságos folyamatában ez a legkülönbözőbb formákban mehet végbe. Részben úgy, hogy bizonyos kijelentéseket az experimentális tapasztalatok, illetve különféle teoretikus megfontolások alapján pontosítanak, átalakítanak, kiegészítenek stb. De végbemehet úgy is, paradigmaváltások idején, amelyek sohasem jelentik a tudomány adott ága anyagának teljes kicserélődését, hogy számos tudományos ismeret — esetleg részben átalakított formában — beépül az új paradigmába. Mindezzel korántsem kívántam — még csak megközelítően sem — vázolni a tudomány fejlődésének útjait, csak arra szerettem volna utalni, hogy ez korántsem zajlik le olyan sematikusán, ahogy a fentiekben leírt formából (a kijelentések egyszerű kicserélése) feltételezhető lenne.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Hogy a tudomány számára mennyire lényeges a megszerzett ismeretek megőrzése s az osztott igazság érvényesítése, azt mi sem dokumentálja jobban, mint az a tény, hogy a tudomány még azoknak a kijelentéseknek az igazságmagját is igyekszik megóvni, amelyek nem összetettek, hanem egyszerűek és első megközelítésben hamisak. Hogy egy elemi, csaknem vulgáris példára utaljunk: mai ismereteink szerint az a sokáig a kémia alapelvének számító tézis, amely szerint az anyag (pontosabban bizonyos anyagi formák) átalakíthatatlan elemekből állnak, hamis. Ugyanakkor a tudomány nyilvánvalóan nem veti el mindazt az ismeretanyagot, amelyet ez a kijelentés tartalmaz: azt a részét, hogy az anyagok — habár átalakítható — elemekből állnak, elfogadja.

Az eddig elmondottakból még egyáltalában nem derül ki, hogy milyen különbség van a tudományos és hétköznapi megismerés között az igazság „osztottsága” és „osztatlansága” arányának megítélésében, ennyiben a kettő közös sínen futott.

A különbség azáltal kerül felszínre, hogy a modern tudomány fejlődésében egyre nagyobb szerepet játszanak az egyes tudományágakban a *tudományos rendszerek*, részben formalizált axiomatikus rendszerek, részben olyan tudományos rendszerek, amelyek kevésbé szigorú követelményeknek tesznek eleget.

Milyen összefüggés áll fenn a tudományos rendszerek és az igazság osztottságának és osztatlanságának problémája között? A tudományos rendszerek egyik alapvető jellegzetessége, hogy szoros összefüggés van a rendszer egyes tételei között (így pl. az axióma-rendszereknél az axiómák és a levezetett tételek között), ami azzal a mélyreható következménnyel jár, hogy a rendszer tételeinek igazságértéke nemcsak tárgyuktól függ (s itt most vonatkoztassunk el attól, hogy a matematika esetében ez a tárgy „ideális” jellegű), hanem a többi tételek igazságértékétől is. Ami másszóval azt jelenti, hogy ha a tudományos rendszert helyesen állították fel és tudományosan igazolták, akkor tételei együtt igazak (illetve ha megdőlnek: együtt hamisak). Ez azonban arra utal, hogy a tudományos rendszereknél — legalábbis a rendszer keretein belül — az igazság *osztatlanságának elve* érvényesül.

Hogy ezek a tudományos rendszerekkel szemben felállítható igények mennyire lényegesen befolyásolják alapproblémánkat is, azt egyetlen ténnyel szeretném megvilágítani: az újabb tudományelméleti irodalomban több ízben jelentek olyan nézetek, amelyek szerint a modern tudományfejlődés következtében elavulttá vált az a kérdésfeltevés, amely *egyetlen elszigetelt kijelentés igazságértékét* kívánja megállapítani; csak az tekinthető reális kérdésfeltevésnek, ami „nagyobb egységek”, végső fokon tudományos rendszerek igazságértékét veszi vizsgálat alá. Ez azonban egyben azt jelenti, hogy erről az oldalról is „veszélybe kerül” az „egy kérdés — egy igazság” elve mint olyan, amely nem azért veszt el értelmét, mert egy kérdésre több igaz válasz adható, hanem azért, mert egy kérdéssel kapcsolatban elvileg meg sem kérdezhető, hogy igaz-e vagy sem.

A veszély azonban nem elháríthatatlan. Minden azon múlik, hogyan értelmezzük a modern tudományfejlődés által felvetett kételyeket. Legalább két olyan ok van, amely meggondolásra kell hogy készítsen bennünket, mielőtt elfogadnánk a vizsgált alapelvekre vonatkozó szkeptikus következtetést.

Az első ellenvetés elméleti jellegű. Lényege, hogy a szkeptikus következményekhez vezető gondolatmenet azért nem kellően megalapozott, mert nem veszi figyelembe, hogy a modern tudományfejlődés a nagyobb tudományos egységek, rendszerek igazságának előtérbe állításával nem a tudományos felfedezések általános „igazságmérlegén” kívánt alapvető változásokat eszközölni, hanem strukturáltságán és ezzel együtt ellenőrzési apparátusán. Másszóval, talán egyszerűbben fejezve ki magunkat: a modern tudományfejlődés alapkonklúziója továbbra is az, hogy a *kellően igazolt tudományos ismeretek igazak*, azonban igazságuk — elsősorban — az elmélet, a rendszer szintjén jelenik meg. (S most ismét tekintsünk el attól, hogy a modern tudományfejlődés, különösen az utóbbi két évtizedben a tudománytörténet görbéit felnagyítva számos, többé-kevésbé *szkeptikus koncepciót is létrehozott*, amelyeknek lényege, hogy vitatható: lehet-e egyáltalában maguknak a tudományos rendszereknek igaz voltáról beszélni. Gondoljunk pl. Popper — később ugyan finomított — álláspontjára, amely szerint a tudomány haladása éppen abban áll, hogy egyre újabb hipotézi-

sek dőlnek meg, vagy T. Kuhnéra, aki nagy vihart kiváltott tudományelméleti és -történeti művében felhívja a figyelmet arra, hogy munkájában az „igazság” kifejezés csak egyetlenegyszer fordul elő, akkor is Baconnel kapcsolatban.)

Egy tudományos rendszer igazsága azonban magában foglalja azoknak a kijelentéseknek az igazságát is, amelyekből áll, feltéve, hogy nem misztifikáljuk az elméletet. Vagyis nem feltételezzük, hogy az elmélet mint valami misztikus totalitás független azoknak a kijelentéseknek igazságértékétől, amelyből össze tevődik. Ez viszont azt jelenti, hogy a rendszer igazsága esetén a részeit alkotó kijelentései is csak meghatározott formájukban lehetnek igazak, nem helyettesíthetők önkényesen más tartalmú igaz kijelentésekkel. S alapelvünk „szelleme” szempontjából éppen ez a *lényeges*, vagyis az, hogy az „egy igazság” elve az elméletek, rendszerek esetében is érvényes marad, mert az előbbiekből az következik, hogy az elmélet vagy a rendszer igazsága megdőlné, ha az őket alkotó kijelentések tagadásai is egyaránt igazak lennének. Vagyis az a feltételezés, hogy egy kijelentés igazsága *önmagában* (pusztán meghatározott tényekkel összevetve) *nem* vizsgálható — nem értelmezhető úgy, hogy az egyes kijelentések igazságértékével, s magának az elméletnek is igazságértékével együtt ne lenne megállapítható! Következésképpen az „egy kérdés — egy igazság” elve továbbra is érvényben marad, igaz, azzal a szükséges kiegészítéssel, hogy tudományos elméletek, rendszerek esetében ez az igazság nem tárható fel egyetlen kérdés feltevésével, hanem kiegészíthető (az elmélet többi tételeire — esetenként egészére vonatkozó) kérdések alkalmazásával.

Második ellenvetésünk a következő: több tudományelmélettel foglalkozó munka megállapította, hogy a természet- és társadalomtudományok elméleteinek túlnyomó többsége korántsem teljesen homogén és lezárt, mivel rendszerint nagyon sokféle elemből tevődik össze. A logikailag egyértelmű fogalmakból álló és rendezett viszonyokba foglalt kijelentéseken kívül tartalmaznak kevésbé egzakt fogalmat, sejtéseket stb. Emellett — és ez problémánk szempontjából igen lényeges — az elméletbe szervesen beépített kijelentések sem teljesen egy típusúak, vannak közöttük olyanok, amelyeknek módosítása alapvető követelményekkel jár az elmélet egészére, *másoké sokkal kevésbé*. Ez azonban azt jelenti, hogy az elméletek továbbfejlődésének egyik legtermészetesebb útja, hogy a belőlük levont kísérleti törvények és tapasztalati előrelátások alapján éppen az utóbbi típusú kijelentéseik egy része átalakul, esetleg úgy, hogy érvényességük szűkül vagy bővül, vagy úgy, hogy hamisnak bizonyulnak és más kijelentésekkel cserélődnek fel, anélkül, hogy ez az elmélet összeomlásával járna.

Nyilvánvaló, hogy mivel e kijelentéseknek más a „státusza” az elmélet egészéhez képest, igazságértékük relatíve önállóan is megállapítható, bár mindig vizsgálendő az is, hogy ez milyen következménnyel jár az elmélet egészére. E kijelentések állandó jelenléte a tudományos elméletek fejlődésénél azonban ismét arról tanúskodik, hogy elhamarkodott lenne abból a tényből, hogy a tudomány fejlődésében egyre nagyobb szerepet játszanak a rendszerek és elméletek, azt a következtetést levonni, hogy az egyes kijelentések igazságértékének vizsgálata anakronisztikussá vált. Következésképpen ezért sem szabad ezen az alapon az „egy kérdés — egy igazság” elvet megkérdőjelezni.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Ugyanakkor a probléma értékelésénél érdemes figyelembe venni a modern tudománytörténetnek azt a tanulságát, amely szerint az egyes tudományos paradigmák szinte soha sincsenek teljes összhangban a tényekkel, mindig vannak olyan „anomáliák”, amelyek ellentmondanak az adott paradigmának, anélkül, hogy ez az adott paradigma

Ha most mindezt rávetítjük az igazság oszthatatlanságának és osztottságának problémájára, akkor — különösen az utóbbi érv alapján — módosítanunk kell azt a feltételezésünket, hogy a modern tudományfejlődés kizárólagossá tette volna az oszthatatlan igazság elvét. Az élő, fejlődő elméletek komplex volta eleve azt jelenti, hogy az elméletek integráns magját képező igazságok egymást feltételezve *osztatlanok*, bármelyikük bukása megrendíti az egész elméletet. Ugyanakkor az a tény, hogy még e kijelentések zöme is rendelkezik bizonyos plaszticitással, tovább finomítható, más kijelentések pedig gyökeresen is megváltoztathatók anélkül, hogy ez az elméletre végzetes következménnyel járna, arra utal, hogy ugyanakkor az elméletek az „*osztott igazság*” jegyében is értékelhetők.

\*

Mivel egész vizsgálódásunk kiindulópontja a marxizmus idevágó koncepciójának értékelése — szükségesnek látszik, hogy feltegyük a kérdést, vajon az a dialektikus ellentmondás, hogy a tudományos elméleteket az igazság oszthatlansága és osztottsága egyaránt jellemzi, *érvényes-e magára a marxizmusra is?*

Úgy gondolom, hogy erre a kérdésre szintén igennel válaszolhatunk. Ennek az igennek elvi alapja lényegében nem különbözik attól, amit a tudományos elméletek igazságtartalmának oszthatatlanságával és osztottságával kapcsolatban elmondottunk. Ami azt jelenti, hogy a marxizmus igazságának oszthatatlansága szintén azon alapszik, hogy három alkotórészének legfőbb tételei alkotórészenként és együtt is egy — viszonylag — *egységes egészt* alkotnak. Erre az egységre utal Lenin, amikor arról ír, hogy a marxizmus egyetlen acéltömbből való, amit természetesen csak metaforaként szabad értelmezni, olyan hasonlatként, amely a marxizmus egységét mint a gondolatrendszer fő oldalát kívánja kidomborítani.

A marxizmus három alkotórésze közül elsősorban a politikai gazdaságtan, s azon belül is Marx „Tőké”-je az, amely egyértelműen dokumentálja, hogy egy egységes elméletről van szó, amelynek egyes tételei szervesen kapcsolódnak egymáshoz, a szó szorosabb értelmében *rendszer*t alkotnak. Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy pl. az áru vagy az érték kettős jellegéről, az értéktöbbletről stb. szóló kijelentések olyan gerincét alkotják a politikai gazdaságtannak, amelyeknek megdőlése láncreakációszerűen maga után vonná a marxi politikai gazdaságtan megdőlését, és amelyek azért is alkothatnak közösen egy gerincet, mert egymással is a legszorosabb összefüggésben állnak. De hasonlóképpen kimutatható, hogy a tudományos szocializmus alapvető tételei az osztályokról és osztályharcokról, a forradalomról stb. éppúgy szerves kapcsolatban állnak a marxi politikai gazdaságtannal, mint a marxista filozófia alapvető mondanivalója.

Ugyanakkor a marxizmus mint élő, fejlődő gondolatrendszer természetesen éppúgy különböző jellegű és szintű elemekből tevődik össze, mint más tudomá-

---

megdőlését eredményezné vagy hitelét alapján veszélyeztetné. Ez arra figyelmeztet, hogy az egyes elméletek egyes kijelentéseinek igaz voltát korántsem szabad leszűkítenünk, vagyis úgy értelmezni, hogy feltétlenül összhangban állnak-e az összes idevágó tényekkel. (Nemegyszer kiderült, hogy az elmélet igazsága esetén az anomáliák eltűntek, az újabb megfigyelések, pontosabb mérések vagy az elmélet továbbfejlesztése az elmélet lényegének megváltozása nélkül „eltüntette” a rendellenességeket. Igaz, a paradigmák története a fordítottjáról is tanúskodik, egy paradigma rendszerint akkor adja át a helyét a másiknak, amikor túl sok anomália gyűlik össze, s épp ez teszi szükségessé egy új, hatékonyabb paradigma kidolgozását.)

nyos elméletek. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a marxizmusra is érvényes az, hogy még az alaptételei is finomodhatnak, változhatnak — bizonyos keretek között — anélkül, hogy ez az elmélet kudarcát jelentené, sőt ellenkezőleg az elmélet éppen ezzel maradhat korszerű és hatékony. Másrészt azt, hogy vannak olyan tételei is, amelyek noha az elmélet részeit alkotják, mégsem bizonyulnak helytállóknak, azonban korrekciójuk nem befolyásolja a marxizmusnak mint gondolati rendszernek a sorsát. (Ide tartozik pl. Lenin tétele arról, hogy a szocialista forradalom során a hadsereget a felfegyverzett nép váltja fel.)

Ez utóbbiak jelenléte a marxizmusban viszont arról tanúskodik, hogy a marxizmus igazságait sem tekinthetjük kivétel nélkül osztatlannak, a marxizmus is tartalmaz olyan gondolatokat, amelyekről részben vagy teljesen kiderül, hogy nem helytállóak, esetükben az osztott igazság elve érvényesül.

Bármennyire is kézenfekvőnek tűnik, hogy a marxizmusra is érvényes az igazság osztatlanságának és osztottságának dialektikája, nem tekinthető véletlennek, hogy az elv explicit kimondására nemigen kerül sor, noha nem ezekkel a szavakkal ugyan, de ez az elv gyakorlatilag eddig is szerepelt a marxista pártok ideológiájában, pontosabban önértékelésében (mivel olyan elvről van szó, amelynél a marxizmus önmagáról mond véleményt).

Annak okait, hogy miért mutatkozott (és mutatkozik) még jelenleg is bizonyos tartózkodás az osztatlan és osztott igazság marxizmusra való alkalmazásában, a következőkben látom. A marxizmus igazságai oszthatatlanságának kimondásától az az aggály tartott vissza egyeseket, hogy nem vezet-e ennek az elvnek a leszögezése dogmatizmushoz, egy olyan felfogáshoz, amely abszolutizálja az oszthatatlanságot, és ennek jegyében visszautasít minden olyan törekvést, amely bármely irányban tovább akarná fejleszteni a marxizmust. Úgy gondolom, hogy a jelen fejlődési periódusban, a marxizmus sokirányú fejlődése időszakában egy ilyen típusú fenntartás semmiképpen sem indokolt.

Vannak azonban olyan ellenzői is e gondolatnak, akik más, a jelen vitákkal aktuálisabban összefüggő érvek alapján utasítják azt vissza. Ilyen érv az, hogy a marxizmusnak az a fő feladata, hogy a változó kor problémáira adjon választ, annak reális alternatíváit munkálja ki, s ezek változó jellegüknél fogva nem képeznek rendszert. Heller Ágnes idézett tanulmányában egyértelműen leszögezi, hogy a marxizmusnak nincs szüksége „az örök törvények polgári mankójára”. „A marxi filozófia nem épít ki ‚rendszert’, hanem mindig azokat a konkrét problémákat veti fel és dolgozza ki, melyek ebben a harcban anyagi erővé válhatnak, válaszok a mozgalom (vagy a mozgalom hiánya) által felvetett kérdésekre, esetleg ilyen kérdések megfogalmazásai.” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/6, 1063.)

Úgy gondolom, hogy ez a következtetés, valamint annak indokolása, legalábbis is egyoldalú. Nem azért, mintha a marxizmusnak nem tartozna legfontosabb kötelességei közé a kor, s ezen belül a munkásmozgalom, a szocialista fejlődés konkrét problémáinak „kihordása”, megfogalmazása, a lehetséges megoldások keresése stb., hanem azért, mert a marxizmus ezt a funkcióját csak akkor képes ellátni, ha rendelkezik olyan elmélettel, alapkoncepcióval, nem szcientista értelemben vett tudományos világképpel, amely a világra, a társadalomra, az ember lényegére stb. vonatkozó állandó és változó elemek összefüggő rendszerét képezi (anélkül, hogy ez a koncepció igényt tartana arra, hogy megállapításait örök, változatlan törvényeknek tekintsék).

Az ellenvetés dokumentálására talán elegendő Lukács Györgyre hivatkozni, akinek társadalomontológiája vagy esztétikája olyan összefüggő gondolatrend-

szer, amely meghatározott elvekre (a munka teleologikus és oksági jellegére, a mimézisre stb.) építve átfogó társadalom-, illetve művészetelmélet igényére tarthat számot. (Más kérdés, hogy ezekről is elmondható, hogy egyben válaszok a kor problémáira, de ez nem változtat sajátos rendszerjellegükön.)

Jelentkeznek azonban kételyek azzal kapcsolatban is, vajon érvényes-e a marxizmusra is az „osztott igazság” elve. Az ellenvetések itt abban a formában nyilvánulhatnak meg, hogy nem nyitunk-e kaput a polgári ideológia számára, ha elismerjük, hogy a marxizmus esetében is lehetséges, hogy nem minden, amit a marxizmus állít, osztatlanul igaz. Másszóval feltételezhető, hogy a marxizmusnak „alapigazsága” ellenére, bizonyos részkérdésekben kisebb vagy nagyobb mértékben nincs igaza.

Azt hiszem, ez az aggály sem kellőképpen megalapozott. Ennek az elvnek az elfogadása ugyanis korántsem jelenti azt, hogy minden elvi kérdésben valamilyen „egyrészt- másrészt” alapon foglalnánk állást, tehát azt hirdetnénk, hogy a marxizmusnak is igaza van, meg a nem marxista vagy az antimarxista nézeteknek is. Mi — ha szabad ezt a kifejezést használni — a marxizmus igazságaiban „hiszünk”, s ezen az elvi alapon polemizálunk a nem marxista, illetve antimarxista felfogásokkal. Ugyanakkor azonban — és éppen ebben van az „osztott igazság” elméleti beépítésének jelentősége — nem állíthatjuk azt, hogy egy nézet, pusztán azért, mert a marxizmus talaján sarjadt, feltétlenül igaz. Vagyis kritikailag kell elemeznünk, ellenőriznünk — s ha szükséges —, korrigálnunk saját tételeinket, másrésztől fel kell tételeznünk annak a lehetőségét, hogy a nem marxista koncepciókban is található igaz elem; ezért nem szabad azokat egyszerűen azon az alapon, hogy nem marxisták, „a limine” elutasítani. Nyilvánvaló, hogy ebben a megközelítésben bírálatuk is, amelynek nem kell tagadnia az e koncepciókban megtalálható előremutató kérdésfeltevéseket, sőt — horribile dictu — a marxizmussal egyező vagy attól eltérő igazságelemeket, lényegesen megalapozottabb és meggyőzőbb lesz.

Szólnunk kell azonban egy másik aggályról is, amely az „osztott igazság” marxizmusra való alkalmazásával kapcsolatban felmerül. Vajon — szándékunk ellenére — nem segítjük-e elő a marxizmus pluralizálására irányuló törekvéseket, ha elismerjük a marxizmus szféráján belül az osztott igazság lehetőségét? Vagy konkrétan fogalmazva: ha az osztott igazság elve a marxizmusra is érvényes, akkor nem képzelhető-e el, két vagy több marxista irányzat a marxizmus bármely alkotórészét vagy egészét illetően, amelyek között az igazság megoszlik, vagyis egyes kérdésekben az egyik, más kérdésekben másuknak van igaza, s éppen ez teszi valamennyiüket létjogosulttá?

Erre az ellenvetésre is csak az osztatlan és osztott igazság egységének elismerése alapján lehet kielégítően válaszolni. Ha ugyanis abból indulunk ki, hogy a marxizmus (illetve alkotórészeinek) „magja” osztatlan igazság, akkor rögtön kiderül, hogy mivel e „magok”-ra nem érvényes annak lehetősége, hogy a magnak csak egyik része legyen igaz, a másik hamis, nem is képzelhető el, hogy az egymástól alapvetően eltérő irányzatok között az igazságok megoszoljanak. Ami annyit jelent, hogy csak az egyik irányzatnak lehet valóban igaz a magja, ez képviseli (a nem dogmatikus értelemben vett) osztatlan igazságot, amiből következően a másik vagy többi irányzatnak — ha azok valóban irányzatok, azaz az alapkérdésekben eltérő az álláspontjuk — nem lehet igaz az ugyanezekre a kérdésekre vonatkozó nézete. S ha ehhez hozzávesszük azt az igen lényeges mozzanatot, hogy az osztatlan és osztott igazságok között egy elméleten belül nemcsak különbség, hanem szoros összefüggés is áll fenn, akkor

még inkább nyilvánvalóvá válik, hogy az igazság két válfajáról szóló gondolatok nem szolgálhatnak elméleti alapként a marxizmus pluralizálásához.

\*

Mielőtt az „osztatlan” és „osztott” igazságra vonatkozó fejtegetéseinket lezárnánk, ki kell térnünk egy olyan kérdésre, amely bizonyára felmerül, különösen a filozófiailag járatos olvasóban. A kérdés a következő: a marxista igazságkoncepciónak van egy olyan, a marxizmus klasszikusainak tanításaira épülő ága, amely a *relatív* és *abszolút* igazság kategóriáival, egymáshoz való viszonyukkal foglalkozik. Ezzel kapcsolatban felvethető, szükség van-e egyáltalán az osztatlan és osztott igazság fogalmára, nem helyettesíthetők ezek a terminusok a relatív és abszolút igazság fogalmával?

Úgy gondolom, hogy több indok szól amellett, hogy az osztatlan és osztott igazság fogalmát fenntartsuk, és ne redukáljuk az abszolút és relatív igazság fogalmára. Ezek közül elsőként azt hozhatjuk fel mint leglényegesebbet, hogy az előbbiek — noha bizonyos ponton érintkeznek is — mást fejeznek ki, mint az utóbbiak. Az igazság osztatlansága, illetve osztottsága ugyanis egy olyan probléma kapcsán merül fel, amely az abszolút és relatív igazságnál egyáltalában nem szerepel. Az utóbbi kategóriák ugyanis egyáltalában nem adnak választ arra a kérdésre, hogy mi az egyes igazságok viszonya egymáshoz, abból a szempontból, hogy mennyire jár egyikük megdőlése a másik bukásával. Az igazság osztatlansága, illetve osztottsága tehát olyan vonás, amely csak a kijelentések halmazára, együttesére érvényes, és csak ebben a relációban van e terminusoknak értelme. Akárhogy értelmezzük viszont az igazság relatív és abszolút jellegét — és ez a kissé rezignált „akárhogy” azt kívánja kifejezni, hogy e kifejezéseknek mindmáig nem alakult ki egységes interpretációja a marxista filozófiában —, nem juthatunk olyan következtetéshez, hogy ezek helyettesíthetők, vagy magukban foglalják az általunk vizsgált kategóriákat. Ha ugyanis úgy értelmezzük az abszolút igazságot, mint ami maradandó, a jövőben sem cáfolható — akkor ez elvileg éppúgy jellemezheti az igazságoknak azt a csoportját, amelyre az osztatlan igazság elve érvényes, mint azt, amelyre az osztott. (S ebből a szempontból másodlagos kérdés, hogy azt az értelmezést fogadjuk-e el irányadónak, amely feltételezi, hogy vannak külön abszolút igazságok, vagy azt, amely szerint minden igazság relatív is, abszolút is, mert a két felfogás megegyezik egymással abban, hogy az abszolút vonáson mindkettő, a maradandó változatlan igazságot, illetve a kijelentés ilyen oldalát érti.)

Nem jutunk lényegében más eredményre akkor sem, ha az abszolút igazságot, mint egészet fogjuk fel, amely a relatív igazságok összességéből tevődik össze. Itt ugyan megnyilvánul bizonyos analógia: az osztatlan igazság hatálya alá eső igazságok egy egészt alkotnak, de semmiképpen sem úgy, hogy ez az egész igazság mint totalitás olyan igazságokból tevődne össze, amelyek viszonyát az osztott igazság jellemzi. Emellett további különbség nyilvánul meg abban is, hogy míg e koncepció szerint az abszolút igazság az igazságok összességét öleli fel, addig az igazságok osztályozása osztatlanság és osztottság alapján korántsem hoz ilyen eredményt: az osztatlan igazság semmiképpen sem azonosítható az igazságok összességével.

\*

E hosszú, de szükségesnek látszó kitérő után térjünk vissza először a gazdasági mechanizmussal kapcsolatos példánkra, és utána arra az alapkérdésre, hogy

vajon összeegyeztethető a történelem tanulságaival az „egy kérdés — egy igazság” elve, ha a történelmi tapasztalatok szerint a „mi a teendőre”, az optimális cselekedetekre vonatkozó válaszok csak részben bizonyultak igazaknak?

Úgy gondolom, hogy az „osztatlan és osztott igazság” dialektikájának alkalmazásával megoldható az itt jelentkező probléma. Az új gazdasági mechanizmus elméletére is mint homogén és heterogén elemekből álló elméletre is érvényes az osztatlan és osztott igazság egysége. Ami másszóval annyit jelent, hogy a Magyarországon alkalmazott új gazdasági mechanizmus koncepciójának is vannak olyan szerves alkotórészei, amelyekről, ha az derült volna ki, hogy hamisak, akkor ez a koncepció lényegének, többi fő tételének kudarca is maga után vonta volna. Ugyanakkor — más elméletekhez hasonlóan — vannak olyan tételei is, amelyek lazább összefüggésben álltak az alapfogalatokkal és amelyeknek korrigálása nem jár végzetes következményekkel az egész koncepció igazságára nézve. Ez utóbbiak esetében az osztott igazság elve érvényesül: ezek közül egyesek igazolódnak, mások nem, pontosabban nem egy esetben a tétel nem egészében volt hamis vagy igaz, hanem csak részben, s így további pontosításra szorul. És ezen a ponton kiderül, mi az „osztott igazság” elvének *heurisztikus* érdeme. Ha ugyanezekre a tételekre az osztatlan igazság elvét alkalmaztuk volna, akkor azt kellett volna megállapítanunk, hogy hamisak, mivel hamis elemeket is tartalmaztak, ami éppúgy nem felelt volna meg a valódi helyzetnek, mintha az ellenkezőjét állítottuk volna róluk: nevezetesen azt, hogy egészükben igazak. Az „osztott igazság” elve megengedi a kijelentések „igazságfok” szerinti megkülönböztetését, annak megállapítását, hogy ez és ez a kijelentés ebben és ebben a mértékben (fokban) igaz.

Ha most a példa tanulságait alkalmazni kívánjuk alapkérdésünkre, akkor a következő eredményt kapjuk. Az optimális megvalósításra vonatkozó kijelentések — sajátos jellegüknél fogva, s ezen a kifejezésen itt azt értem, hogy magukban foglalják az optimalitás mozzanatát — az osztott igazság szférájába tartoznak, s mint ilyenek egyaránt tartalmazhatnak igaz és hamis részkijelentéseket. Ami mármint az „összeegyeztethetőséget” illeti, úgy gondolom, hogy erre a kérdésre igennel válaszolhatunk. Az „egy kérdés — egy igazság” elve ugyanis nem jelenti — és nem is jelentheti — azt, hogy a kérdésre *aktuálisan*, egy meghatározott időpontban adott válasznak kell igaznak lennie, hanem annak, hogy *elvileg* egy és csak egy igaz válasz legyen adható. Ezért az a tény, hogy a történelem tanúsága szerint (leszámítva azokat a nehézségeket, amelyek megnehezítik a pontos feltárást) az adott kérdésekre általában csak részben igaz válasz érkezett, nem változtat azon, hogy a történelem alapján — megközelítőleg — rekonstruálható, mi lett volna „az” igaz válasz.

Összefoglalva: úgy gondolom, megállapítható, hogy „az egy kérdés — egy igazság” elve *valóban alapkövetelménye a tudományos kutatásnak*. Feltétlenül szükséges azonban, hogy az elvet *dialektikusan értelmezzük*, vagyis figyelembe vegyük azokat a sajátosságokat, amelyek a jelenségek összetettségére, a dialektikus ellentmondásra, az alternatívákra, az elméletek osztatlan és osztott igazságaira vonatkozó kijelentéseknél jelentkeznek. Az alapelv igenlése egyben azt jelenti, hogy ennek jegyében nem lehet egyetérteni azokkal a törekvésekkel, amelyek „a több igazság” elvét az ún. „osztályigazságok” formájában, vagy a marxizmust pluralizálva próbálják alkalmazni.

# BÉKÉS EGYMÁS MELLETT ÉLÉS ÉS IDEOLÓGIAI HARC

Reflexiók az 1973. évi Várnai Filozófiai Világkongresszusról

FARKAS LÁSZLÓ

## I

1. Mikor H. Kissinger kijelentette, hogy a békés egymás mellett élés elvi lehetőségére és gyakorlati szükségszerűségére támaszkodó erőfeszítéseket és eredményeket politikai ellenfelek és ideológiai ellenségek vetélkedése, harca kíséri, nem egy polgári ideológiai irányzat feladatát nehezítette meg.

Ezeket az irányzatokat gyűjtőfogalommal az ideológiai konvergencia irányzatának lehetne nevezni. Ugyanis a polgári politikai, közgazdaságtani, filozófiai irányzatok egész sora a szocialista-marxista és a burzsoá eszmék egybehangolásának, közelítésének, ötvözésének szükségességét és lehetőségét hangsúlyozta, ami — szerintük — a békés egymás mellett élés érdekében tett erőfeszítések hatékonyságának releváns tényezője lenne. Kissinger nyilatkozata zavarja azoknak az akár jószándékú, de következményeiben végül is a modern és céltudatos diverziót szolgáló ideológusoknak a munkáját, akik nem győzik követelni az eszmék, a nézetek szabad áramlását gátló rendszabályok, szűrők felszámolását.

Kissinger javaslata viszont galvanizálja a burzsoázia nyílt, kendőzetlen ideológiai prókátorainak aktivitását. A XV. varnái filozófiai világkongresszuson a konvergencia híveinek munkafeltételei kedvezőbbek voltak. A kongresszus óta eltelt fél esztendő ugyanis felszínre hozta az imperialista világrendszer akkor még többé-kevésbé lappangó gazdasági recessziójának és politikai ellentmondásainak heveny jellegét. Ennek a kóros gazdasági-politikai folyamatnak ideológiai tükröződése annál is inkább paradox, mert maguk a felelős burzsoá intézmények és személyiségek egyike-másika a gazdasági depressziót szinte hisztérikus nyilatkozatokkal a valóságosnál riasztóbbnak tüntetik fel, ugyanakkor mások ezekkel párhuzamosan tudatos vagy saját magukat is rossz lelkiismerettől félrevezetve (de mindenképpen kényszerűen megosztva a feladatkört), a gazdasági depressziót és politikai zavart és ellentmondásokat esetlegesnek, a szubjektív tényezők szabályozó szerepének hiányosságából magyarázható és így feloldható jelenségként mutatják be.

2. Az ideológiai harmadik út keresésére, mely útban a kapitalista és szocialista mellékutak, ill. a polgári és marxista eszmei áramlatok konvergálhatnának, szemléletes használati utasításokat ajánlott a kongresszusnak a svájci filozófus és természettudós, H. Mercier: „Ha a múlt században egy híres szerző a nép ópiuma elnevezéssel bélyegezte meg a vallást — és tette ezt bizonyos megalapozottsággal, tekintettel, hogy a vallást nem önmagáért, nem mint olyat támadta, hanem azért a sajátos hatásért, ahogyan az bizonyos köröket érintett —, úgy ma ingadozás nélkül kijelenthetem, hogy nem egy szempontból a tudomány, mely áltudománnyá és babonává változott, szol-

gál ópium gyanánt ugyancsak a népnek. Ebben a vonatkozásban a marxista társadalom éppoly vétkes, mint a kapitalista társadalom, mivel mindkettőben olyan tőkét csináltak a tudományból, mely az igazi mellett pl. hamisított pénzt is tartalmaz". (I. 39. old.) Ez a hamis pénz a maga módján mindkét társadalomban megfertőzte az „igazi” erkölcsöt.

Mindkét rendszer pozitivistá sciéntizmusa — Mercier szerint — gátolja, sőt feloldja a szubjektivitást és a szemlélődést, amelyekre pedig az embernek mindenekfelett szüksége van. A megújult filozófia, melyben a szubjektivitás és a szemlélődés ismét polgárjogot nyer, a szellem dinamikájává válik minden ember számára. A szellem egyensúlyának biztosítása azt feltételezi, hogy a különböző világrendszereket, a kapitalizmust és a marxista (!) társadalmakat, antiszciantista és antipozitivistá egységes társadalmi-gazdasági alakulat váltsa fel.

Talán felesleges hangsúlyozni, hogy Mercier a termelési eszközök tulajdonviszonyának kérdését nem feszegette, még csak nem is érintette. Mivel szerinte sem az ember, sem az isten nem tárgya a tudománynak, csakis a filozófia — ami nem tudomány — illetékes a sciéntizmus—pozitivizmus szolgáltatát lényegében mellőzve a holnap ún. humanista társadalmának stratégiáját ki-munkálni. Erre a feladatra a filozófia — annak ellenére is alkalmas, hogy nem maga kutatja, tárja fel az értékeket. „A filozófiai életvitel módja ezekben a kutatásokban elkötelezett és kritikái, minden felelősséget vállal a szeretet közvetítésével. Ebben az értelemben a filozófia integrális logika, valamint egzisztenciális kötelék.” Az új filozófiában találkozik és feloldódik a szellem békességében a tudomány, a művészet, az erkölcs és a belső szemlélődés négy vizsgálódási áramlata. (30.)

Ha Mercier gondolataiból kihámozzuk a lényegét, nem nehéz belátni, hogy a (szak)tudomány illetékességének határát a neopozitivistá elvárásoknak megfelelően beszűkíti, annak ellenére, hogy a pozitívizmust, illetve az ún. sciéntista neopozitívizmust kritikával illeti. Itt voltaképpen a marxizmusnak azt az antikantiánus és antipozitivistá következtetését veszi célba, mely szerint a társadalom- és benne a személyiségelmélet problémáit nem lehet a metafizika szférájába utalni. Az ideológiai békés egymás mellett élés feltétele tehát az ún. marxista pozitivistá sciéntizmus feladása lenne, hiszen ha a marxista ideológia tudományos jellegű, akkor ópiumként szerepelhet, márpedig ez ellentétes a szeretettel, humanizmussal, az emberiség miatti aggodással.

3. A tudományos-technikai forradalom és a személyiség viszonyának elvont és konkrét társadalmi viszonyokból kiemelt vizsgálata, amely Mercier gondolatmenetére is jellemző, ismételten visszatért e problémakört érintő polgári szerzők előadásaiban. Köztük hasznosnak tűnik külön is foglalkozni José Sanabria (Mexikó) dolgozatával, melyben a polgári humanizmus és a strukturalista antihumanizmus szembesítése jellemző módon jut kifejezésre.

Sanabria csatlakozik az egzisztencialista Heideggernek ahhoz a megállapításához, hogy „soha sem tudtak kevesebbet arról, hogy mi is az ember” (I. 377.), mint a mi korszakunkban. A szerző rosszállólag jegyzi meg, hogy nap mint nap növekszik azoknak a száma, akik az ember problémáját a figyelem háttérébe igyekeznek szorítani, mi több pl. M. Foucault azt állítja, hogy az ember, mivel istent megölte, maga is halálra van ítélve: az ember el fog tűnni. A Foucault-féle sciéntista strukturalizmus és hasonló eszmei irányzatok — folytatja Sanabria — azért jutottak el az antihumanizmus pesszimizmusához, mert a megismerés egyetlen eszközét a tudományban vél-

ték megtalálni. „Márpedig a tudomány lényegében a valóság részleges magyarázata”; csakis a jelenség, a külső (felület) megkülönböztetésére képes. „A tudomány képtelen a létet megragadni” (I. 379.), és hozzáteszi: „Tapasztaltuk, hogy tudósok, akiknek lángelméjéhez nem fér kétség, a tudományból átléptek a misztikába, ahogyan azt Newton és Einstein tették; rabul ejtette őket az egység és a szépség magasabbrendű látomása, melyek már nem tartoznak a tudományhoz. Más szóval a tudomány csak a hogyannal játszhat, de sohasem érhet a *mi ez-hez* és a *miért-hez*.” (I. 378.)

„A technika az ember műve . . . az ember és a természet közötti közvetítők szabadságának és hatalmának kifejeződése . . . Az emberi alkotás, a technika elszakad az embertől és rákényszeríti magát . . . az ember számára elidegenültséggé válik, de ez nem a technika vétke, az ember a bűnös, aki nem tudta és nem akarta uralma alá hajtani a technikát” (I. 379.) — idézi Sanabria Ortega y Gasset gondolatait.

A mi időnk nagy kérdése: mivé válik az ember. A mi korunk emberének prométheuszi komplexuma van, mindazonáltal nem találta meg a boldogságot. A technokrácia korszakában a válaszáadás a nagy kérdésre mind sürgetőbbé válik: meg kell szüntetni az anyag uralmát a szellemen, az egyéniség méltóságát pedig visszahódítani, hiszen az első technikai forradalom leértékelte az emberi energiát, ma pedig a kibernetikai forradalom térhódítása az emberi agyat — állítja a szerző.

4. A technika és az ember kapcsolatával foglalkozott a kongresszuson a görög Jan Theodoracopoulos, akinek gondolatait bizakodóbb tónusa előnyösen különböztette meg Sanabriaéitól, noha a technikát ő sem helyezte el a társadalmi viszonylatok rendszerében. Viszonylagos derűlátása így az utópizmus és a polgári konvergencia elméletébe torkollik. Szerinte korunk embere minden elidegenítő következmény ellenére ember marad, „az általa alkotott gépek és mechanikai eszközök szépségei továbbra is érdeklődéssel és élvezettel töltik el, mi több a technika a világ iránti új beállítódást, új tudatot eredményezett, a technika egyesítette az emberiséget”. Ez az első egyesítés tényleges lépés a lényegi egység felé, mely egység nem ismer ideológiai fogalmakat és nem ismeri azok magyarázatát, akik „hegemón” jelzővel páváskodnak. A technika ekképpen egyesítve a népeket, megvalósítja azt, amit Hegel a „szellem cselekvésének nevezett”. (I. 391.)

A parancsnoklás nem a technika sajátja, hanem az erkölcsben gyökerezik. Az erkölcs forrása pedig az emberi szellem. Annak ellenére, hogy az „ipari országokban” a lelki élet sorvad, és az emberi lényeg veszély fenyegeti, az ember leküzdheti a technika fenyegetéseit lelke emberi lényegének hatalmával.

5. A polgári ideológusok tanulmányaiban, előadásaiban igen gyakran egymással összefonódva, egymást kiegészítve jutottak kifejezésre a neokantiánus, neopozitivisták és egzisztencialista-humanisták gondolati folyamok. Ez az eklekticizmus a fentieknél is világosabban nyilvánul meg az olasz Evandro Agazzi munkájában, aki egyértelműen kijelenti, hogy „az értékek világa nem tárható fel tudományosan”. (II. 149.) Hiszen — folytatja — a neopozitivisták tudományelmélet szellemének és betűjének megfelelően: az értékek világa nem rendelkezik az empirikus verifikálhatóság feltételeivel, melyek nélkül pedig semmiféle tudomány nem építhető fel. Emellett az értékekhez való elkötelezettség abszolút jellegű és teljes, ezzel szemben minden tudományos kijelentéssel kapcsolatban szükségszerű a hipotetikus feltételezettségből eredő

relativizmus. A tudományos tételek falszifikálása megköveteli a tételek módosítását, és súlyos hiba a tényeket a falszifikált tételek keretébe szorítani, márpedig az értékek esetében az a kötelező feladat, hogy javítsuk a tényeket, kényszerítsük ki a realitás módosulását, hogy az minél közelebb kerüljön az értékek képviselte eszményhez. (II. 149.) Az értékek világát a tudományos-technikai civilizáció elködösítette, az utóbbi években azonban lassan-lassan újra kapcsolatot teremtünk ezzel a világgal. Ez a kapcsolat-felvétel nem jelentheti azonban a tudomány leértékelését és az irracionális eluralkodását, hiszen szerinte a kritikai ráció elmékedése nélkül képtelen szembesíteni az értékeket és a tényeket.

## II

1. Kétségtelen, hogy nem egy polgári ideológus, számos reális — a gazdasági-társadalmi élet változásait tükröző — probléma felvetésével és megválaszolásának törekvésével részben pozitív szerepet játszott a kongresszuson. Akár Mercier, akár Sanabria előadására gondolunk, nem lehet nem észrevenni pl. helyes, találó észrevételeiket a technika elidegenedéséről és az ún. „emberi lényeket” elidegenítő hatásáról, figyelemre érdemesek részeredményeket felmutató megoldási kísérleteiket. Sanabria előadásában azonban, aki olyan irracionalista — kifejezetten retrográd egzisztencialista — filozófusokat, mint Heidegger, Ortega y Gasset, idéz meg tanúként a technokratizmus elleni perben, nehéz megragadni azt a pillanatot, amikor saját reális gondolatai összefolynak az egzisztencializmus főáramlatával.

2. Mint már erre utaltunk, a polgári ideológusok többségének előadásában uralkodó szerephez jutott az eszmei pluralizmus, illetve eklekticizmus (ösztönös természettudományi materializmus, vallásos vagy ateisztikus egzisztencializmus, neopozitivizmus, neokantianizmus, strukturalizmus). Különös szenvedéllyel védelmezték a pluralizmus jogosultságát, a személyiség szabadságának autonómiáját, forrását és eredményét látva benne. Pl. az UNESCO képviselője azt bizonygatta, hogy „az igazságot” egyetlen ideológiai irányzat sem tartalmazhatja. Az igazság feltárása a különféle irányzatok az idealista és a materialista irányzatok találkozásának és közös erőfeszítéseinek terméke lehet csak. Természetesen még ebben a következtetésben is található az igazságnak bizonyos töredéke. A felszólaló célja végeredményben azonban az ideológiai békés egymás mellett élés elvi „megalapozása” volt. Csakúgy, mint ahogyan ezt szolgálta P. Ricoeur francia filozófusnak az a megjegyzése, hogy a materializmus és idealizmus szembeállítását, a filozófiai irányzatok minősítése „elavult törekvés”, mi több „elavult” az ateizmus fegyverkészlete, mióta a transzcendentális teológia helyett a tudományra, különösen az Einstein-féle általános relativitás elméletére, a vallás modern formáját felépíthették. Ebben annyi a figyelmeztető igazság, hogy az ateizmus és általában a polgári ideológia elleni harc régi fegyverkészletét szakadatlanul meg kell újítani a szaktudományok sokoldalú és intenzív tanulmányozásának eredményeképpen. Világosan látni kell azonban, hogy az ideológiai békés egymás mellett élés jelszavának illetve a pluralizmus polgárjogának meghirdetése — egyes szerzők kétségtelen jószándéka ellenére — a marxista ideológia tudatos vagy nem tudatos diszkvalifikálásának álcázását szolgálja.

3. A neopozitivizmus ismert elméleti és ontológiai dichotómiája — mely a lényeg és a jelenség, az elvont elméleti és az empirikus megismerés szét-

szakítása kísérletében és szembeállításában jut kifejezésre — egyes polgári szerzőknél az ún. scientizmus „leküzdésével” párhuzamosan éppen az elvont antropológisztikus humanizmus védelmezésének eszközeként szerepel, más szerzőknél éppen fordítva — a reakciós elkötelezettség lazítását, gyengítését szolgálhatja.

Ismeretes pl., hogy Teilhard de Chardin kezében a fenomenalisztikus-empirikus tudományelméleti módszer a tudomány tényleges eredményeinek védelmét szolgálta, azokét, melyek a Vatikán illetékeseit nyugtalansággal töltötték el. Teilhard azt tanította, hogy a tudomány csak a fenomének vilá-gával foglalkozhat, a transzcendens terület a teológia és az intuíció hatás-körébe tartozik. A neopozitivisták dichotómia, illetve a fenomenalizmus tehát viszonylag pozitív törekvéseket is takarhat, de közvetve kiszolgálhatja (a dichotómia vagy áldichotómia) az ultrareakciós irracionalizmust, pl. a heideggeri ontológiát, neonietzscheanizmus aktivizmusát.

### III

A marxista szerzők, előadók közül azokat mutatom be, akiknek a tanul-mányai különösen tanulságosak lehetnek a békés egymás mellett élés és az ideológiai harcból következő gyakorlati tennivalók megvilágítása és terve-zése szempontjából.

1. „A technika humanizációjának problémája” c. tanulmányában M. Mi-tyin (SZU) szembeállítja a technika szerepéről vallott polgári felfogást a marxizmus koncepciójával, kimutatja, hogy a polgári szerzők egymástól sokszor számottevően eltérő szemléletük, illetve részlegesen szembenálló probléma-megközelítésük ellenére végeredményben azonos frontvonalakon helyezked-nek el, mivel egyikük sem vállalkozik arra, hogy a technika szerepét és fej-lődését a reális társadalmi-gazdasági viszonyokból vezesse le, értelmezze. A technika szerepének értelmezésében — szerinte — két alapvető polgári irányzat rajzolódik ki napjainkban: a „racionalista-technokratikus és az irra-cionalista-antropológiai”. (I. 349.)

Az irracionalista-antropológiai irányzat filozófiai tartalmának egzisztencialista töltése a legnyilvánvalóbb. Az egzisztencializmus szenvedélyesen kö-veteli a „technika humanizációját”, hiszen az „egzisztencia”, az ember mint olyan („önmagáért létező”) szorongásának, szenvedésének szakadatlan for-rása az elidegenült és fenyegető technikai szféra. Amennyiben a technika — a maga elvontságában — az ember elidegenedésének forrása, úgy a társa-dalmi-gazdasági alakulatok lényegétől, különbségétől függetlenül kell megkí-sérelni a „technika humanizációját”. (A technika egzisztencialista értelme-zése végső soron feltöltődik az irracionalizmus szükségszerű kísérőjével, a pesszimizmussal, másfelől — úgy gondolom, nem nehéz belátni — segítséget nyújt a technokrata nézetek és közvetve a technokratikus konvergencia-elmélet ideológiai megalapozásához is: már pusztán annak a feltételezésnek következtében, hogy a technika „a” társadalomtól mint olyantól — függet-lenül minőségi specifikációjától — végzetszerűen elidegenedik.)

Mityin részletesen elemzi azokat a polgári ideológiai irányzatokat, melyek a marxizmusba „technikai messianizmust” látnak bele (M. Heidegger), követ-kezőképpen a marxi tudományos előrelátást „technikai profétizmus” cím-kével látják el. Valójában „a marxizmusnak semmi köze a történelem tech-nológiai koncepciójához”. (I. 249.)

Mityin helyesen látja Fromm „psichoantropológiai, neofreudista humanizmusának” lényegét, melynek forrása közös a konvergencia elméletével: nevezetesen a kapitalista és a szocialista rendszer minőségi azonosítása (mindkettő „technikai társadalom”). A társadalmak elvont, absztrakt értelmezése az ember elvont szubjektív-idealista koncepciójához vezet. Fromm szerint az „ipari társadalom” humanizálásának lehetősége adva van; hiszen nincs másról szó, mint az „emberi energia” felszabadításáról és aktivizálásáról, ami megszabadítja a személyiséget jelentéktelenségének érzésétől.

Mityin felsorolja a technika humanizálásának reális feltételeit és lehetőségét:

- új társadalmi viszonyok alapján megszüntetni az ember elidegenedését,
- magának a technikának belső struktúráját, társadalmi jellegét átalakítani,
- az emberi környezet kedvező átalakítása a kapitalista társadalmi-gazdasági alakulat keretei között megoldhatatlan.

2. Erich Hahn (NDK) „Technika és szubjektivitás” c. tanulmányában más megközelítésben, de lényegében a Mityin által meghatározott két polgári filozófiai irányzat kritikai elemzésére vállalkozik. A technikát a polgári gondolkodók gyakran a fejlődés alapvető meghatározójának tekintik: a technikát a társadalmi élet struktúrájának és jellegének alapdeterminánsává emelve, a „modern” társadalmak minőségi különbségeit olyan általános terminus mögé rejtik, mint „ipari társadalom”, „posztindusztriális társadalom”, „technokratikus korszak” stb. A technika állítólag leépíti és feloldja az olyan hagyományos társadalmi életfolyamatokat, mint az ideológia. — A racionalizmus válna az egyetlen gondolati és eligazító módszerré. (I. 311.)

Minél jelentősebb szerepkörhöz jutnak a tudományos-technikai forradalom olyan irányzatai és diszciplínái, mint a rendszerelmélet, a kibernetika, a játékelmélet, a funkcionalizmus, a marxizmus polgári kritikussai szerint mindinkább csökken a társadalomfejlődés olyan hajtóerőinek szerepe, mint az osztályharc. Az állampolgárok és a politikusok mozgásterét tehát mindjobban behatárolják az ún. szakkényszerek és szaktörvényszerűségek. (Ebből az elemzésből kiderül, hogy az átfogó konvergencia-elmélet és a strukturalizmus kölcsönösen segítik egymást — megalapozva, illetve kiegészülve a scientista neopozitívizmussal.)

Itt ismét utalok arra, hogy a kongresszuson polgári szerzők egész sora fellépett a pozitívista scientizmus antihumanista, illetve az ún. antropológiai-egzisztenciális értékeket lekicsinylő, vagy diszkvalifikáló ítéletei, kijelentései ellen — nemegyszer úgy, hogy a neopozitívizmus és a „filozófiai antropológia” frigyének lehetőségét, illetve szükségességét védelmezték.

„A filozófia pozitívista-analitikus korlátozása — írja például Ervin László (USA) — a filozófust triviális logikai gyakorlatra kárhóztatja” (I. 87.), pedig a filozófusnak nem szabad felhagynia felfedező, alkotó, az emberi szempontból fontos életproblémák kutatásával. A „rendszer-filozófia” — melyet Ervin László mindenekelőtt Bertalanffy „új természetfilozófiájának” homológjaként dolgozott ki — nyitott eszmerendszer, melyben helye van az emberpszichikai-belső tapasztalatoknak, az erkölcsnek, beleértve a vallásos tapasztalatokat, melyeket az egyoldalú neopozitívizmus metafizikai, értelmetlen problémaköröknek nyilvánít. A „rendszer-filozófia” — folytatja a szerző — csupán a neopozitívizmus egyoldalúságát küzdi le, hiszen maga is a rendszerelmélet, a kibernetika és általában a szaktudományok legújabb eredményeinek alapjára épül fel. (Ervin László rendszer-filozófiájában a tudományok

neopozitivisták és a személyiség elvont antropológiztikus koncepciója mint egymás ellentétes másai, kiegészítői egyaránt helyet kapnak, de teljesen ki-szorulnak a termelési viszonyok meghatározta társadalmi struktúrák sajátos karakterisztikái.)

E. Hahn viszont éppen azt bizonyítja, hogy a technika és a szubjektivitás, a tudomány és a személyiség viszonyát csakis a társadalom valóságos életének objektív, tudományos, más szóval marxista elemzése képes adekvát módon vizsgálni és feltárni:

a) A marxizmus kimutatta, hogy a társadalmi alakulatok fejlődését természettörténeti folyamatként kell értelmezni. (I. 314.) Ebben a fejlődési folyamatban az ember mint legfőbb termelőerő alkotó szerepkört tölt be.

b) Elméleti hiba a technika hatását nem közvetített hatásnak értelmezni; ez a közvetítés csakis a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikus kölcsönhatásának konkrét elemzésével tárható fel és érthető meg.

c) A fentiek alapján derül fény a tudatos, gyakorlati tevékenységre, konkrétan a személyiség valóságos alkotó tevékenységének jellegére, szerepére, hatékonyságára, valamint a személyiségnek mint fő termelőerőnek fejlődési módjára, feltételeire. (I. 314.)

A tudományos-technikai forradalom nem semleges társadalmi folyamat, ellenkezőleg: a társadalmi-gazdasági alakulattól függően különböző következményekkel jár a politikai, szociális terület és a személyiség fejlődésére egyaránt (a tudományos-technikai forradalom semlegességének hangoztatása a többi között a konvergencia-elmélet „hitelesítésének” célját is szolgálja).

3. Az elemzés konkrétságának fent ismertetett követelményét más megfogalmazásban fejti ki N. Illarionov (SZU): a technikai változások elvont analízisből nem vonhatunk le következtetéseket az átalakulás, a fejlődés társadalmi minőségére vonatkozóan. (I. 319.) Különösen szembeszökő egyes fejlődő országokban a technikai modernizáció hatásának különbözősége, attól függően, hogy a vezető elit osztály jellegének, az uralkodó ideológiának megfelelően hogyan használják fel a tudományos-technikai forradalom eredményeit. (Uo.) Adott körülmények között minden pozitív következményen túl a tudományos-technikai forradalom a fejlődő országokban a csoport-stratifikáció olyan módosulásához is vezethet, mely a társadalmi antagonizmusok súlyosbodását eredményezheti.

4. A. Kosing (NDK) azt fejtegette, hogy a technicista koncepció, mely homályba rejti a termelési viszonyokat és ezzel együtt az osztályantagonizmust, valamint a kapitalista és szocialista rendszer antagonizmusát, alkalmas a konvergencia-elmélet legkülönbözőbb válfajainak kimunkálására. (I. 337.) A technicista koncepciónak optimista válfaja a tudományos-technikai forradalomtól az ember igényeinek minden oldalú kielégítését várja és összekapcsolja az elvont humanizmus elvárásaival; ezzel szemben a pesszimista irányzat a tudományos-technikai forradalomban az elidegenedés szükségszerűen erősödő forrását látja — és elvitatja ennek alapján a szocialista humanizmus lehetőségét is. A társadalmi gyakorlat arról tanúskodik, hogy „a társadalmi-technikai forradalom és a szocialista humanizmus között szétválaszthatatlan kapcsolat van”. (Uo. 338.)

A technika elvont lebegtetése a társadalom reális élete felett a polgári humanistáknak lehetőséget ad arra, hogy sajátos kategóriák mögé rejtsek olyan kategóriákat reális kölcsönhatását, mint a technika és termelési viszonyok.

5. „Az ember és a technika” c. tanulmányában pl. Miquel Mansur Kuri

(Mexikó) a technika és az erkölcs szembesítő elemzéséből levont következtetésekkel javasolja „a társadalomnak (mint olyannak) emberi problémáit, gondjait megoldani, orvosolni — Terápiás következtetések levonása csak akkor lehetséges — állítja a szerző —, ha a technika és az erkölcs hatókörét értelmesen korlátozzuk, az értékek hierarchiájában ezeket megfelelően rangsoroljuk; de mindehhez elengedhetetlen, hogy a szellem birodalmát a testi birodalommal együtt ismerjük el, a szabadság birodalmát a szükségszerűségével, az elmélkedés (spekulativness) birodalmát a gyakorlatéval, a transzcendentálisét az immanensével. (I. 344.)

A „szellem”, pontosabban az emberi tudat szerepének kérdésével több marxista szerző közvetlenül is foglalkozott a kongresszuson. Közülük különös érdeklődésre tarthat számot a szovjet Sz. Archipcev tanulmánya a tudat aktivitásáról, alkotó szerepéről. (E tanulmány tartalmazza az olyan idealista szellem-értelmezés implicit bírálását, mely többek között Kuri tanulmányának lényegi mondanivalóját is jellemzi. Archipcev Leninnek abból az ismert tételéből indul ki, melyet a hegeli logika tanulmányozása során fogalmazott meg: a tudat az objektív valóságot nemcsak tükrözi, hanem teremt is.)

A szerző e tétel materialista értelmezésén keresztül kritizálja a tudat szerepével kapcsolatos tudománytalan, nem marxista felfogásokat.

A Marx előtti materialisták fogyatékosága ebben a vonatkozásban a tudat alkotó jelentőségének fel nem ismerése volt. Az idealizmus viszont az anyag alkotó erejét a tudatnak tulajdonítja — következésképpen az idealizmusban racionális megfogalmazást nyer a semmiből történő teremtés teológiai tézise. (II. 15.)\* A Marx előtti filozófusok ingadoztak a tudat passzív visszatükröző tulajdonságának, illetve a tudat demiurgoszi erővel való felruházásának elismerése között.

A tükröződés elméletének modern „humanista” kritikussai, illetve tagadói nemcsak Leninnek a hegeli logika olvasása közben leírt tételének egyoldalú értelmezésére támaszkodnak, hanem Marx egyik „Feuerbach-tézis”-ére is, nevezetesen arra a marxi gondolatra, hogy a filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltoztassuk.

A marxizmus a fenti problémát a filozófia alapvető kérdése materialista, tehát tudományos megoldásának keretei között vizsgálta — „csak ezen az alapon válik lehetővé a gondolkodás alkotó jellegére vonatkozó kérdés megoldása” (II. 17.) Archipcev a félreértések elkerülése végett külön is hangsúlyozza, hogy: „A visszatükröződés elsődlegessége az alkotás viszonylatában éppoly szükségszerű igazsága a materializmusnak, mint a természet elsődlegességének elismerése az emberhez és gyakorlati tevékenységéhez viszonyítva”. (II. 17.)

A tudat alkotó jellege tudományos értelmezésének elengedhetetlen feltétele a tudományok által igazolt elmélet, mely szerint a gondolat alkotó jellege az ember tevékenységének egész rendszerében jut kifejezésre: „Az eszmék önmagukban semmit sem tudnak megváltoztatni”. (II. 18.)

A polgári humanista aktivizmus a tudat alkotó jellegének hegeli értelmezéséből indul ki; tagadja a tudat visszatükröző jellegét, az agnoszticizmus koncepció korszerű változatát használva fel. Ami a gondolat alkotó jellegét illeti, lát-nivaló, hogy a burzsoá rendszert védelmező, apologetikus eszmék és a forra-

\* A II. kötet főbb témakörei: „Az ész és a tevékenység a világ megváltoztatásában”; „A filozófia a TTF folyamatában”; „A megismerés és érték a tudomány és technika korszakában”; „A megismerés struktúrája és módszerei a modern tudományban”. (Proceeding of the XV<sup>th</sup> World congress of philosophy Varna 1973) I—II. t.

dalmi ideológia között ebben a vonatkozásban is minőségi különbség van. (II. 18.)

6. Tartalmilag szorosan kapcsolódik Archipcev tanulmányának problematikájához a szovjet Sz. Brajovicsnak a *gyakorlat* kategóriáját elemző előadása.

A gyakorlat kategóriájának tartalmát különböző módon értelmezték és értelmezik. Jelenleg igen divatos a gyakorlat totális jellegének hangsúlyozása — aminek egyik lehetséges következménye, hogy válasz nélkül marad az a kérdés, vajon ez a totalitás szellemi vagy anyagi-e. A totalitás elvont hegeli értelmezése, amely azonosítja a gyakorlatot az ember minden tevékenység-fajtájának totalitásával, elködösíti, elrejteti a filozófia alapkérdését, az anyagi, gyakorlati és a szellemi folyamatok dialektikus megkülönböztetésének lehetőségét; ráadásul ez az irányzat a gyakorlatot központi kategóriának tételezve „utat nyit a szubjektivista antropológia számára”. (II. 22.) Az anyagi és a szellemi, a gyakorlat és az elmélet metafizikus szembeállítása viszont lehetetlenné teszi az emberi tevékenység társadalmi, történeti vizsgálatát és tényleges szerepének értékelését. „A forradalmi elmélet és gyakorlat közötti kapcsolat kiszélesítése és elmélyítése nem jelentheti különbségük összemosását”. (II. 23.) A gyakorlat önmaga által nem válik elméletté és közvetett kapcsolatuk nem tűnik el. A gyakorlat „totalitás” felfogásából a gyakorlat univerzalitásának, valamint szabadságának, alkotó és önalkotó képességének elvont értelmezése születik: „a gyakorlatra mint totalitásra vonatkozó afféle nézet sajátos keveréke a hegeli-egzisztencialista világmentelzésnek”. (II. 24.)

#### IV

A várnai filozófiai kongresszuson jelentős számú polgári ideológus dolgozatból kitűnt a neopozitívizmus és az „életfilozófia” összeolvasztására való törekvés, másfelől meglepően gyakori volt a marxista és polgári, illetve a materialista és idealista irányzatok elméleti szembeállításának gyengítését és pluralizálását célzó erőfeszítés is.

Mind a nyíltan marxistaellenes, mind a „harmadik” utat kereső — beleértve a „konvergenciát” szorgalmazó — irányzatok közös módszertani és ismeretelméleti jellemzője az a törekvés, hogy a fogalmakból kilúgozzák a megszüntetve-megőrzött sajátost. Ezzel a mutatóvánnyal meg is szabadultak a gondolati konkrét, a hierarchizáltan strukturált totalitás helyreállításának tudományos követelményétől. Maradnak a hiposztazált és abszolút elvontságukban minden manipulációra alkalmas kategóriák („modern társadalom”, „posztindusztriális társadalom”, moralitás, amoralitás, humanizmus...). A „Pozitivisták konvergencia” törekvések messzemenően igénybe vették a logikai-matematikai fogalmi apparátus adta lehetőségeket is — szükségképpen összekapcsolva a vizsgálódás történetiségének szinte teljes kikapcsolásával —: egyoldalúan alkalmazva, szinte abszolútizálva a szinkronia módszerét és a logikai módszert, a mennyiségi karakterisztikák segítségével homályba rejtve a minőségi meghatározottságot.

Mindebből érthetőleg kirajzolódtak valamiféle filozófiai „konvergencia”-elmélet néha eléggé követhető kontúrjai. A „filozófiai konvergencia”-törekvések (mint általában a konvergencia-elméletek) „fedezete” a kapitalista világrendszernek a II. világháborút követő gazdasági fellendülése, a konjunktúra és a viszonylagos egyensúly tartóssága volt. Tehát a marxistáknak különös gondot kell fordítaniuk a dialektika további művelésére, a vizsgálódás történeti-logikai egységének korszerű alkalmazására; a gondolati konk-

rét minőségi meghatározottságának kimutatását megkönnyítő tudományelméleti eszközök finomítására és gazdagítására, továbbfejlesztésére.

E tudományelméleti feladatok elvégzését és felhasználásának hatékonyságát megkönnyíti az a körülmény, hogy a két gazdasági-társadalmi vilárendszer minőségi különbségére a legújabb gazdasági-politikai-ideológiai történések élesebb fényt vetnek és újabb gyakorlati bizonyítékkal szolgálnak a marxizmus klasszikusai tanításának igazságtartalmára.

Nem szabad mindazonáltal megfélemlíteni arról, hogy a kapitalista országok konkrét viszonyai között a neopozitivizmus a reakciós elkötelezettség lazítását és álcázását egyaránt szolgálhatja, és a párbeszédet megkönnyítheti (csakúgy, mint az egzisztencializmus bizonyos marxizáló formái, melyek meghatározott értelemben konvergencia-elméleteknek is tekinthetők). Nyilvánvaló, hogy ez a járulékos szerepkör semmiképpen sem cáfolja a neopozitivizmus és az egzisztencializmus lényegében apologetikus, retrográd jellegének tényét. A várnai kongresszus anyagának tanulmányozása csak megerősíti a marxista kritikai elemzésnek azt az általános következtetését, hogy a neopozitivizmus (vele együtt a strukturalizmus) és az „életfilozófiák” (egzisztencializmus + teológia) komplementer viszonyban vannak. E viszony polgári ellenzői, maguk is igyekeznek — sikertelenül — ennek az ideológia-házasságnak a szükségszerűségét tagadni. (B. Rusell pl. szemrehányást tesz L. Wittgensteinnek, aki az etikát egyfelől a misztikus, „nem kifejezhető”, területre utasítja, azonban „ennek ellenére képes etikai nézeteinek kifejtésére”. Lásd L. Wittgenstein: „Logikai-filozófiai értekezés”, B. Rusell bevezetéséből, 106. old.)

Akármenyre is restelli a ruselli pozitívizmus az egzisztencializmust, mindenekelőtt a vallásos egzisztencializmust (de áttételesen az ateisztikus egzisztencializmust is), még a perszonalizmus és maga a teológia is egyetért a pozitívista Wittgenstein kijelentésével: „A térben és időben való élet rejtélyének megoldása téren és időn kívül van”. (Uo. 176.)

A várnai kongresszus anyagának tanulmányozása kétségtelenül bizonyítja, hogy a pozitívizmus felkínálta ezen lehetőséget a szerzők egész sora változatos módszerrel és változatos aspektusban fel is használta a tudományok kompetenciájának beszükkítésére, a transzcendencia „megmentésére”. Az ideológiai harcnak ebből a vonatkozásából adódó feladat fontosságára megemlítem hogy R. Garaudy (akinek csak a szelleme volt jelen Várnában) a maga részéről, mikor még „modern” marxista tógában tetszelgett, „A huszadik század marxizmusa” c. műve egyik fejezetében azt bizonygatta, miszerint a továbbfejlesztett marxizmus jellemzője, hogy magába emeli és asszimilálja a neofichteánus (egzisztencialista) és neopozitívista strukturalista irányzatok általa értékesíthetőnek deklarált gondolati anyagát. Ugyanakkor nyíltan védelmezte „a marxista transzcendencia” fogalmát. Később a cégért is kicserélte és visszatért a klasszikus teológia transzcendenciájába.

Az ideológiai harc szempontjából elsőrendű feladat a két fő polgári-filozófiai irányzat, a neopozitivizmus és az egzisztencializmus különbségében megtalálható azonosság és azonosságukban is meglevő számottevő különbség egyidejű és gondos elemzése. Ennek elengedhetetlen előfeltétele a társadalmi mozgás és a szaktudományok eredményienek szakadatlan, sokoldalú „nyomon” követő vizsgálata, elemzése és felhasználása a marxizmus fegyvertárának gazdagítására, továbbfejlesztésére, nem kevésbé a marxizmus három alkotórészének adekvátan változó munkamegosztása és dialektikus integrálása.

# SZEMLE

## VANNAK-E „MEGENGEDŐ NORMÁK”?

(ELLENVETÉSEK GEORG HENRIK VON WRIGHTTEL SZEMBEN)

SOLT KORNÉL

### I

1. A hagyományos nézet szerint egy normatív kódex (többek között) *parancsokat, tilalmakat és megengedéseket* tartalmaz.<sup>1</sup> Parancs pl. „A kölcsönt vissza kell fizetni!” Tilalom pl. „Tilos másnak kárt okozni!” Megengedés pl. „Megengedett szerződéseket kötni.”

A parancsok és a tilalmak deontikus státusa nem vitatott: azok normák, mert köteleznek. Elterjedt nézet szerint a megengedések is normák. Ezt az álláspontot képviseli pl. *G. H. von Wright* is „Norm and Action” c. könyvében.<sup>2</sup> Szerinte léteznek olyan mondatok, amelyekre az jellemző, hogy azok „megengedő normák”.

2. *Wright* a normáknak két csoportját különbözteti meg: a) a *kötelező normákat*, másként O-jellegű előírásokat és b) a *megengedő normákat* (permissive prescriptions), másként P-jellegű előírásokat.<sup>3</sup> Szerinte egy kötelező norma a normaalkotó tekintélynek vagy azt az akaratát fejezi ki, hogy a cselekvő személy tegyen meg valamit, vagy azt az akaratát, hogy az ne tegye meg azt a valamit. *Egy megengedő norma pedig rábízta a cselekvő személyre azt, hogy az megtesz-e valamit, vagy nem teszi meg azt a valamit.*<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Egy kódex tartalmazhat másféle mondatokat is, pl. szövegekői címekeket, definíciókat, praeambulumokat stb.

<sup>2</sup> Georg Henrik von Wright: Norm and Action. A Logical Inquiry. London, Kegan, 1963, XVIII+241. (A továbbiakban: i. m.)

<sup>3</sup> „O” jelentése: kötelező; „P” jelentése: megengedett.

<sup>4</sup> Wright ezt írja: „The authority of a norm can normally be said to want the subject(s) to adopt a certain conduct.” „The giving of the norm can then be said to manifest the authority’s will to make the subject(s) behave in a certain way.” (I. m. 7.) — Másutt: „We took the view that a prescription of O-character expresses

Nem értek egyet *Wright*nek azzal a véleményével, hogy vannak „megengedő normák”, hogy tehát a „megengedések” (bármilyen értelemben) normák lennének. Az alábbiakban ezt a nézetemet igyekszem bizonyítani.<sup>5</sup>

### II

3. Válasszuk a „megengedett” predikátumot (deontikus operátort) deontikus alapfogalomnak, amely tehát nem definiálható, hanem csak leírható ilyen és hasonló szinonimákkal, mint pl. „szabad”, „jogos”,<sup>6</sup> „nem tilos”.<sup>7</sup>

Ha ezt a predikátumot magatartásokra alkalmazzuk, a „megengedett magatartások” kategóriáját kapjuk, amelyek tekintetében egy *Pp* alakú deontikus kijelentés igaz. (*Pp* jelentése: „megengedett, hogy a *p* kijelentés igaz legyen”). Ha *Pp* igaz, akkor — egyben — megengedett az a magatartás, amelynek következtében a *p* kijelentés igazzá válik.)

A „megengedett magatartások” tartománya annyiban *homogén*, hogy terjedelmében *Pp*, *Pq*, *Pr*... kijelentések igazak, más szempontból azonban (amint látni fogjuk) ez a tartomány *heterogén*. A kérdéses tartomány két önálló részterületre oszlik.

—  
or manifests a will to make agents do or forbear certain things, and a prescription of P-character a will to let agents do or forbear certain things.” (I. m. 135.)

<sup>5</sup> Kizárólag a *feltétlen* megengedéseket vizsgálom. (A hipotetikus megengedésekre nem térek ki.)

<sup>6</sup> Természetesen nem jogi értelemben.

<sup>7</sup> Nem foglalkozom a „megengedett” és a „jogos” terminusok szemantikai problémáival. Azok sokértelműségéről lásd Stig Kanger: New Foundations for Ethical Theory; In: Hilpinen: Deontic Logic. Introductory and Systematic Readings. Dordrecht, Holland. 1971, 36—58.

4. Az ember minden adott szituációban két alternatíva között választ:<sup>8</sup> vagy megtesz valamit, vagy nem teszi meg azt a valamit. Ha a cselekvő személy valamit megtesz, akkor egy  $p$  kijelentés igazgá válik, ha a cselekvő személy a kérdéses valamit nem teszi meg, akkor a nem- $p$  kijelentés válik igazgá. Ha a cselekvő személy valami olyat tesz, aminek következtében pl.  $q$  válik igazgá (és  $p$  nem következménye  $q$ -nak), akkor is az a helyzet áll fenn, hogy  $p$  hamissá és nem- $p$  igazgá vált.

5. Ha egy magatartás megengedett (tehát egy  $Pp$  alakú kijelentés igaz), akkor logikailag két lehetőség van:

a) az egyik az, hogy *nemcsak a magatartás, hanem annak az ellentettje is megengedett.* (Másként: sem a magatartás, sem annak ellentettje nem megparancsolt.) Ebben az esetben, amint szokásos, azt mondjuk, hogy „a magatartás közömbös (indifferens)”.<sup>9</sup> (Vagyis:  $Ip$  igaz.)<sup>10</sup>

b) A másik lehetőség az, hogy *csak a magatartás megengedett, de annak ellentettje tilos.* Ebben az esetben a magatartás megparancsolt és ennek következtében megengedett (azon axióma folytán, hogy ami megparancsolt, az nem lehet tilos).<sup>11</sup>

6. Ezek szerint a „megengedéseknek” háromféle típusát különböztethetjük meg:

(1) Az első az 5. a) alatti helyzetet fejezi ki. Ebben az esetben a magatartás közömbös. Nevezük az olyan mondatokat, amelyek ennek a helyzetnek a fennállását közlik: „indifferencia kijelentéseknek”.

(2) A második típus az 5. b) alatti helyzetet fejezi ki. Ebben az esetben a magatartás pusztán annak következtében megengedett, mert az megparancsolt (vagyis: az ellentettje tilos). Nevezük azokat a mondatokat, amelyek ezt a tényt közlik: „implicit megengedéseknek”. (Az elnevezést az indokolja, hogy a megengedettség ebben az esetben csupán a megparancsoltságnak a következménye.)

(3) A harmadik típus (1)-nek és (2)-nek a közös genusa, amelynek a terjedelmében egy  $Pp$  alakú kijelentés igaz. (3)

<sup>8</sup> Ha ti. ontikusan (fizikailag és logikailag) van két lehetőség.

<sup>9</sup> Az ilyen magatartásokat Jaakko Hintikka neutrálisoknak nevezi. — Az indifferens magatartások, természetesen, nem „súlytalanok” a normaalkotó szempontjából. Igen gondos kodifikációs mérlegelésen alapulhat az a döntés, amely bizonyos magatartások közti választást rábízza az állampolgárokra.

<sup>10</sup> „I” az angol „indifferent” kezdőbetűje.

<sup>11</sup>  $Op$  implikálja  $Pp$ -t.

terjedelme két — egymást kizáró és együtt kimerítő — részosztályra bomlik: az egyik az indifferencia kijelentések, a másik az implicit megengedések osztálya.

7. Megfigyelhetjük, hogy azoknak a mondatoknak a szemantikai tartalma, amelyeket Wright „megengedő normáknak” nevez, azonos a fenti (1) típusú kijelentésekkel, tehát az indifferencia kijelentésekkel. (Lásd a Wright-féle „megengedő normáknak” a 2. pontban ismertetett tartalmát.)

8. Az a „megengedettség”, amely egy (3) típusú kijelentésnek a következménye, természetesen, tágabb fogalom, mint az, amely az (1), vagy a (2) típusú kijelentésnek a következménye. (Arra a körülményre, hogy az „indifferencia” szűkebb kategória, mint a (3) alatti kijelentésen alapuló „megengedettség”, Wright egyébként határozottan rámutat.)<sup>12</sup>

9. Figyeljük meg példákon, hogy az (1)–(3) kijelentéseknek mi a teljes ( kifejtett) tartalma.

Az (1) típusú kijelentés tartalma pl. ez: „Megengedett akár az, hogy az állampolgár szerződést köt, akár az, hogy az állampolgár nem köt szerződést.”

A (2) típusú kijelentés tartalma pl. ez: „Megengedett az, hogy az állampolgár szerződést köt, mert megparancsolt az, hogy szerződést kell kötnie”.

A (3) típusú kijelentés tartalma pl. ez: „Megengedett az, hogy az állampolgár szerződést köt. . .” Ez a kijelentés nem tartalmaz információt arra nézve, hogy a „szerződés nem kötése” megengedett-e vagy tilos. (Ha az előbbi eset áll fenn, akkor igaz az (1) típusú kijelentés, ha az utóbbi, akkor igaz a (2) típusú kijelentés.)

10. Ha szemügyre vesszük egy kódex konkrét mondatait, azok között (fogalmazásuk szerint) találunk parancsokat és tilalmakat (tehát normákat), de találunk pl. ehhez hasonló mondatokat is: „Az állampolgárok szerződéseket köhetnek”. Vajon mi a tényleges (kifejtett) jelentése egy ilyen mondatnak? Melyiket fejezi az ki az (1)–(3) kijelentések közül?

Példánk nem jelenthet egy (3) típusú kijelentést, mert a kódex feladata az, hogy egyértelműen eldöntse, mit kell, ill. mit

<sup>12</sup> Wright ezt írja: „It should be observed that indifference is thus a narrower category than permission. Everything indifferent is permitted, but everything permitted is not indifferent. For, what is obligatory is also permitted, but not indifferent.” (I. m. 61.)

szabad tenni a címzetteknek. Márpedig egy (3) típusú kijelentés nem nyújt információt arról, hogy a magatartás ellentétjének mi a normatív státusa (hogy ti. az megengedett-e vagy tilos).

Példánk nem jelenthet egy (2) típusú kijelentést sem, mert ha a helyzet az, hogy „azért szabad szerződést kötni, mert kötelező egy bizonyos szerződést megkötni,” akkor a kódex ezt az utóbbi, „erősebb” információt közli, hogy ti.: „egy bizonyos szerződést meg kell kötni!” (Szükségtelen az, hogy a kódex közöljön „implicit megengedéseket”.)

Példánk (és az ahhoz hasonló mondatok) valódi tartalma tehát mindig az (1) típusú indifferencia kijelentés. Így a példamondat valódi jelentése ez: „Az állampolgár köthet szerződést, vagy teheti azt is, hogy nem köt szerződést”. Ennélfogva a kódexekben olvasható „megengedések” valójában nem mások, mint indifferencia kijelentések, másként: a Wright-féle „megengedő normák”.

### III

11. A Wright-féle „megengedő normák” (= indifferencia kijelentések) nem normák. Erre az eredményre jutunk, ha a normák lényegéből indulunk ki. Ez a *kötelező erejük*. Egy kötelezőerő nélküli norma: *contradictio in adiecto*.<sup>13</sup> A normák: imperatívusok, amelyek magatartásokat írnak elő. A „megengedő norma” (= indifferencia kijelentés) nem követel meg semmilyen magatartást a címzettekől, nem kötelez semmire, nem ír elő semmit. Ezért az nem norma.

Egy norma arra a kérdésre válaszol, hogy „mi legyen?” és nem arra a kérdésre, hogy „mi van?” Ezzel szemben egy „megengedő norma” (= indifferencia kijelentés) arra a kérdésre válaszol, hogy „mi van?” és nem arra a kérdésre, hogy „mi legyen?” Ezért a „megengedő normák” (= indifferencia kijelentések) nem preskriptívek, hanem deskriptívek.

12. Egy „megengedő norma” kapcsán egy kódex számos más, olyan mondatot tartalmazhat, amelyek vitán felül normák. Ilyen pl. az olyan, az állami szerveknek szóló parancs, amely kötelezővé teszi a „megengedő norma” címzettjeinek védelmét abban a tekintetben, hogy ott írt szabadságukat korlátozás nélkül gyakorolhassák. — Vagy pl. egy adott jogrend-

szer magasabb szintű szabályai tartalmazhatják azt a tilalmat, hogy alacsonyabb szintű kodifikációs szervek ne utalják — jogalkotás útján — sem a megparancsolt, sem a tilos szférába azt, amit a magas szintű jogszabály indifferenssé nyilvánított. — Ezek az esetek azonban nem cáfolják azt, hogy maguk a „megengedő normák” nem normák.

13. Minden valódi norma *teljesíthető*, ill. *megsérthető*. Egy teljesíthetetlen „norma” nem norma, mert az lehetetlent ír elő. Egy megsérthetetlen (= mindig teljesülő) „norma” nem norma, mert az szükségszerűt ír elő, ami mindig megvalósul, bármit teszünk is. Egy „megengedő normát” (= indifferencia kijelentést) nem lehet sem teljesíteni, sem megsérteni. Nem „engedelmeskedik” pl. a „megengedett a szerződéskötés és megengedett a szerződés nemkötése” mondatnak sem az, aki szerződést köt, sem az, aki nem köt szerződést, hanem csupán él az engedelemmel. És — természetesen — nem „engedetlen” ezzel a mondattal szemben sem az, aki szerződést köt, sem az, aki nem köt szerződést.

„*Oboedientia facit imperantem.*” Ahol kizárt az oboedientia, ott nincs imperans, ahol nincs imperans, ott nincs imperativus, ahol nincs imperativus, ott nincs kötelezőerő, tehát nincs norma.

14. Regulációnak ott van értelme, ahol a címzett (ontikusan) akár egy magatartást, akár annak ellentettjét megvalósíthatja, vagyis mindkét említett magatartás lehetséges fizikailag is és a modális (alethikus) logika értelmében is. *Ebben* az esetben van az egyénnek választási és cselekvési lehetősége két alternatíva között.

Egy normatív kódex e választási és cselekvési lehetőség tekintetében (egy konkrét magatartás és ellentettje vonatkozásában) kétféle álláspontot foglalhat el: a) vagy deontikusan kizárja az egyén választási szabadságát (mert az alternatívák egyikét megparancsolja), vagy b) deontikusan megengedi az egyén választását (mert mind az egyik, mind a másik alternatívát megengedi).

15. Az emberi magatartások egy kódex szempontjából kétfélek: vagy *kötelezőek*, vagy *közömbösek*. Az előbbi esetben a magatartás tekintetében vagy egy „*p* nem megengedett”, vagy egy „nem-*p* nem megengedett” szerkezetű deontikus kijelentés igaz, az utóbbi esetben viszont egy „*p* megengedett és nem-*p* megengedett” szerkezetű deontikus kijelentés igaz.

Norma ott és csak ott van, ahol a címzett választási és cselekvési autonómiája két alternatíva között deontikusan kizárt. Minthogy a „megengedő normák” (= indifferencia kijelentések) körében a cím-

<sup>13</sup> Pl. egy jogszabálytervezet, vagy egy már hatályon kívül helyezett jogszabály nem norma, annak ellenére, hogy szövegében a „kell” szó olvasható.

zettek választási és cselekvési autonómiája deontikusan érintetlen, ezért a „megengedő normák” nem normák.<sup>14</sup>

\*

16. Összegezve: A normatív kódexek mondatai két nagy csoportra oszlanak: a) normákra és b) *indifferencia kijelenté-*

*sekre*. Az utóbbiak (így tehát a *Wright*-féle „megengedő normák”) minden preskriptív tartalom nélküli, egyszerű deskriptív kijelentések, nem normák. A „permissive prescriptions” kategória: önellentmondás. Egy mondat vagy *permissio*, vagy *prescriptio* (de nem mindkettő).

## TÓTH IMRE: A NEM-EUKLIDESZI GEOMETRIA A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁBAN\*

VEKERDI LÁSZLÓ

Ellentétben a görög geometriával, melynek filozófiai vonatkozásairól könyvtárnyi tanulmány szól, a nem-euklideszi geometria filozófiai-ismeretelméleti összefüggéseit még érinteni is alig érinti a napjainkban szuperexponenciálisan szaporodó tudományelméleti és tudománytörténeti irodalom. S ezt a föltűnő különbséget nem az okozza, hogy a görög geometria vizsgálatához — legalábbis a kutatók többségének (téves) véleménye szerint — kevesebb matematikai szaktudás elegendő. A különbségnek szemléletbeli oka van: azt hiszik, hogy az euklideszi geometriával ellentétben a nem-euklideszi geometria a matematika fejlődésének a belügye, mely eredetét s hatásait tekintve semmi közvetlen vonatkozásban nincs a szellemi fejlődés általános tendenciáival. Tóth Imre évtizedes nem-euklideszi vizsgálatainak egyik nagy érdeme éppen ennek a megülepedett tévedésnek a megcáfolása.

Könyve ezeknek a vizsgálatoknak az eredményeit foglalja össze. A vizsgálatoknak — pusztán a könnyebb áttekinthetőség kedvéért — megkülönböztethetjük egy tudománytörténeti és egy megismeréstörténeti aspektusát. A tudománytörténeti kérdés kulcsa Tóth Imrének az a szűkebb szakkörökön túl is méltán híressé vált fölfedezése, miszerint az Arisztotelész kora-

beli görög matematika már jól ismerte az euklideszi csomót: az (abszolút) geometria két-, illetve három felé ágazását a párhuzamossági posztulátumnál. Annyira jól ismerte, hogy Arisztotelész egy akkoriban új, elvont etikai fogalom (a döntés szabadságának) megértésére éppen ezt a matematikai analógiát használja: ahogyan a géométerek szabadon dönthetnek, hogy egymás felé egyáltalában nem hajló egyeneseket fogadjanak-e el párhuzamosak gyanánt („a derékszög hipotézise”) vagy egymáshoz hajló, de egymást nem metsző egyeneseket („a hegyesszög hipotézise”), illetve egyáltalában meg se engedjék azt a lehetőséget, hogy két egyenes ne metsze egymást („a tompaszög hipotézise”), ugyanúgy dönthet az ember a jó és a rossz között; de ha már döntött, az egyik etikai értékkel kitüntetett rendszerről ugyanúgy nem térhet át a másikkal megjelöltre, mint ahogyan a géométer sem térhet át az „igaz” logikai értékkel kitüntetett párhuzamossági posztulátumából következő rendszerről a másikkra. De eredetileg szabadon választhat, hogy a derékszög hipotézisét vagy a hegyesszög hipotézisét, vagy a tompaszögét tekintő-e igaznak. Fölfedezték volna tehát az Arisztotelész korabeli görög géométerek a nem-euklideszi geometriát? Egyáltalában nem, tanítja Tóth Imre. Amit ők fölismertek, az egy egészen másfajta geometria lehetősége volt, nem a nem-euklideszi geometriáé. Igaz ugyan, hogy ez a geometria a megtévesztésig hasonlít a nem-euklideszihez, tételei — amint a XVIII. században s a XIX. század elején egy részüket csakugyan ki is fejtették — szó szerint megegyeznek a nem-euklideszi geometria tételeivel, de ég s föld a különbség a két geometria között episztemológiai státusz tekintetében. Mert nem elég egy matematikai fogalmat megalkotni, nem elég egy tételt hibátlanul levezetni ahhoz, hogy megismerjük: ehhez

<sup>14</sup> Világos, hogy az „implicit megengedések” körében az egyén nem rendelkezik deontikusan nyílt választási és cselekvési autonómiával, mert a parancs folytán a két alternatíva közül az egyiket *kell* tennie, a másikat pedig *tilos* tennie.

\* Tóth Imre: Die nicht-euklidische Geometrie in der Phänomenologie des Geistes. Wissenschaftstheoretische Betrachtungen zur Entwicklungsgeschichte der Mathematik, Horst Heiderhoff Verlag, Majna-Frankfurt 1972, 91. oldal.

ellentmondásmentesen el kell helyezni a gondolkodás univerzumában. Amíg ez meg nem történik, fogalom s tétel kitagadottként, fikcióként, lehetetlen lehetőségként ödög a gondolkodás univerzumában; egy anti-világ szerencsétlen követeként, mely — még ha e világban törvényes logikai eszközökkel tán nem is cáfolható meg — eleve a „hamis” logikai bélyegét hordozza magán. A Bolyai, Gauss, Lobacsevszki fölfedezése előtti nem-euklideszi tételek egy eleve hamisként tételezett geometriai világ szerencsétlen és „kétségbe” esett képviselői voltak csupán, a megismerés chimérai, egy nem létező, lehetetlen „anti-euklideszi” geometria részei. De miként válhattak azzá, amikor Arisztotelész még a derékszög hipotézisével egyenlő lehetőségként ismerte föl a hegyesszögét és a tompaszögét? Csak az ő filozófusi nagyságát mutatja-e ez a felismerés? A nagy módállogikusét, aki mintegy antik Hintikaként a lehetséges világok logikai képeként használja az euklideszi és anti-euklideszi „modellhalmazokat”? Tóth Imrét finom történészi érzéke megóvja — Arisztotelész iránti minden csodálata ellenére is — az efféle (napjainkban divatos) „historiográfiai renormalizálástól”. Ő inkább kidolgozza és részletesen elemzi azt a megismeréstörténeti szituációt, melyben a geometriai szellemnek éppen és csakis az euklideszi geometria „unicitásának” a megteremtésével sikerült megóvni önállóságát, ezáltal sikerült kifejeznie a matematika önmagára-eszmélését, Poincaré szavaival „megszabadulását a külvilág zsarnokságától”. Tóth Imre hat pontban összefoglalva mutatja be a Kant korabeli matematika „kényes” episztemológiai helyzetét egy elsősorban empirikus megismerési normák szerint tájékozódó világban: itt a matematika spekulatív önállóságáért azzal kellett fizessen, hogy vállalta a valóságot hűen visszaverő tükör szerepét, s hogyan lehetne az egyedül létező valóságot görbe tükörrel *is* (nem-euklideszi geometria) helyesen tükröztetni? „Ezen a szellemi alapon a „gesunde Menschenverstand” legáltalább félretelhetta mint „metafizikai fontoskodásokat” azokat a komplikált elméleteket, amik a geometria minden külső tapasztalattól való abszolút függetlenségét állították, ha megcáfolni nem is tudta őket. A kínokat, amiket a *tiszta ész önkritikájával* szerzett magának, csitíthatta egy *common sense philosophy* vagy egy *philosophie du bon sens* gyógyírjával. De az igazi okok ettől még érintetlenül érvényben maradtak.” S azonnal fölszínre is kerültek, Mihelyst — a XIX. század elején — meglazult a megismerés szigorúan vagylagos, alternatív logikája. Tóth Imre a matema-

tika kanti episztemológiai univerzumban elfoglalt helyzetével pontról pontra szembesíti azt az új helyzetet, ahová a (matematikai) gondolkodás a nem-euklideszi geometria megszületése következtében emelkedett. „A Saccheri-féle „vagy *E* vagy *non-E* igaz’ *alternativa* helyett különös *konjunkció* keletkezett így: ‘*E* is és *non-E* is igaz’. És ezzel a kanti kérdés: *hogyan lehetséges vissza matematika? a hogyan lehetséges nem-euklideszi geometria?* kérdésre konkretizálódott. A lét és nemlét parmenidészi alternatívájának eddig rejtett drámája a matematikában is a nyílt krízis alakját öltötte, amennyiben a matematikában az ellentétek alternatívája és konjunkciója közt kell döntenet.” A megismerés eddigi, tiszteletreméltó „parmenidészi útjától” elválik egy másik, „homályos és sötét út, ahol a nemlét — parmenidészi tilalom ellenére — *kimondatik, elismertetik* és a lét s igazság állapotára emeltek. A nem-euklideszi út egyúttal nem-parmenidészi is”.

Tóth Imre ezáltal tisztázta a nem-euklideszi geometria és a kanti (parmenidészi) ismeretelmélet gyakran emlegetett, ám igazában soha eddig még csak meg sem vizsgált viszonyát; s ezzel a filozófiatörténet — kivált napjaink valóságos Kant-renezánszát tekintve — nem keveset nyert. De tán még ennél is fontosabb a kis könyv tudományfilozófiai aspektusa. Érdemes ebben az összefüggésben figyelemztetni rá, milyen fontosságot tulajdonít a (lényegében ugyanígy, de ellenkező érték-előjellel értelmezett) „parmenidészi paradigmának” P. K. Feyerabend a klasszikus newtoni fizika keletkezésében s (kantianussá) fejlődésében, annál is inkább, mert Tóth Imre könyvének másik, nehezebben ismertethető aspektusát is egy igen szerencsés választott fizikai analógia segítségével közelíthetjük meg (viszonylag) legkönnyebben. A megismerés nem-parmenidészi útjának logikai struktúráját ugyanis Tóth Imre a speciális relativitás elméletével értelmezi, illetve modellezi. „Az inercia-rendszereknek az axiomatikus fogalomrendszerek felelnek meg. Az egymástól lineárisan független koordinátarendszereknek az egymástól logikailag független axiómák felelnek meg. A nyugalom fogalmának az igaz fogalma felel meg, a mozgás (a választott inercia-rendszerben egyenes vonalú egyenletes mozgás) fogalmának a hamis logikai fogalma.” S ahogyan a mozgás fogalmának csak az inerciarendszer önmagára vonatkoztatásaként van értelme, úgy az igaz logikai érték is csak egy fogalomrendszer önmagára vonatkoztatásaként értelmes fogalom. „Mindazon tételek igazak, melyeket logikai levezetések láncá fűz deduktíven, me-

reven ehhez a rendszerhez, ezek a tételek szervesen össze vannak kötve a rendszerrel, és az igazság fogalma csupán ezt az összefüggést fejezi ki. Nincs kitüntetett vonatkoztatási rendszer, nincs abszolút nyugalom, nincs abszolút igazság. Mind-egyik rendszerben leírható az egész univerzum... Egy inerciális vonatkoztatási rendszer belsejében azonban mechanikai kísérletekkel nem dönthető el, hogy a rendszer saját koordinátái vagy egy más rendszeréi vannak-e a nyugalom, illetve a mozgás állapotában. Egy deduktív vonatkoztatási rendszer belsejében bizonyítás alapján nem dönthető el, hogy vajon az alapjául szolgáló axiómák az igazak vagy hamisak-e, vagy pedig egy másik rendszer ezekkel ellentétes axiómái. Ez azonban csak annyit jelent, hogy a mindenkori rendszert szabadon választottuk a világ leírására szolgáló vonatkoztatási rendszerként.” Az euklideszi geometriát is? Természetesen, de ez csak a nem-euklideszi geometria fölfedezése (helyesebben a nem-parmenidészi út fölfedezése) után derült ki, s egyúttal az euklideszi geometria (a megismerés euklideszi útjának) fölzsabadulását is jelentette az „unicitás” dogmája alól. A két ellentétes geometriai rendszer egyidejű létezése ugyanis csak a formális logika ontológiai interpretációjával — a parmenidészi úttal — összeegyeztethetetlen; a nem-euklideszi geometria megszületésével valójában *trichotomia* keletkezett: „az euklidesziből kiválik a nem-euklideszi geometria, ám ugyanakkor egy Harmadik is keletkezik, ami nem geometria és amibe mind a kettő (de nem komplementer részeként) beágyazható. Külön-külön mind a két rendszer ellentmondásmentes; az ellentét, mely szembeállítja őket, nekik mindig külső; ennek a Harmadiknak azonban, a Harmadiknak, ami az önmagát szemlélő és öntudatra eszmélő értelemmel azonos, az ellentét belső ellentmondás marad. Az értelem mint öntudat a formális logika szempontjából megmagyarázhatatlan paradoxon, maga a paradoxon.” A nem-euklideszi geometria megteremtésével saját fejlődésének folyamatára eszmélő matematikai szellem azonban túllépve a formális logika ontológiai interpretációján, saját szabadságát teremtette meg. Elérte azt a

„második kozmikus sebességet”, mely végleg megszabadította a „föld vonzóköréből”. A jelenleg recenzeált könyv azt mutatja meg, hogy a matematikának eme második nagy önmagára-eszmélése ugyanúgy a szellem fenomenológiájának a produktuma, mint az első, klasszikus görög eszmélet.

A bizonyítás nagy részét Tóth Imre a hatalmas apparaturába sűríti; némelyik jegyzete egész kis önálló esszé, sőt kondenzált monográfia. Így azután a főszöveg — hála az *Ahile*-ből ismert s már ott megcsodált tóthimrés találékonyának — eleitől végig érdekes olvasmány és a könnyen érthetőség (filozófiai irodalmunkból sajnálatosan hiányzó) látszatát kelti. Ez azonban senkit meg ne téveszten: a kis könyv mázsás gondolatokat görget és súlyos gondokkal viaskodik. A „lehetetlen” realizációs struktúráját keresve az értelem önmagára-eszmélésének folyamatában Tóth Imre fenomenológiai útja végén a modern tudományfilozófiaiak centrális episztemológiai fölismeréséhez érkezik: a logika törvényei *nem* egyszersmind a gondolkodás törvényei is. „Ha ezt fölismertük, azzal fölismertük azt is, hogy a logika igazságai nem automatikusan adóttak, hanem tevékeny emberi munkát igényelnek. És ennek a munkának a szabályait nem lehet teljesen lerögzíteni, úgyhogy eredménye rendszeresen előre meg nem mondható”.

A történeti hűség kedvéért megjegyzendő, hogy a legutóbbi idézet nem Tóth Imrétől származik. Jaakko Hintikka fejezi be ezekkel a szavakkal „Logic, language-games and information” című könyvének „Kant vindicated” című fejezetét. A megegyezésben azonban nincs semmi különös, hiszen — újból Tóth Imrét idézve — a gondolkodás „reáesztélése önnön fejlődésére: szabadságának realizálásával egyenértékű”.

Tóth Imre munkái mutatták meg először, miért egyedülállóan óriási a nem-euklideszi geometria jelentősége a gondolkodás világában. Ahogyan Benkő Samu Bolyai János személyét s életét a kor s a hon történetébe, úgy illesztette be Bolyai „semmiből új más világ”-át Tóth Imre az egyetemes emberi gondolkodásába.

## ELLENTMONDÁS A GONDOLKODÁSBAN?

Erdei László: Ellentét és ellentmondás a logikában\*

V A S I D A

A gondolkodási tevékenység természetének a megismerése mindig egyike volt a tudomány legnehezebben megfejthető és legtöbb problémát magában rejtő kérdéseinek.

A logika az egyik tudomány, amely tanulmányozza a gondolkodást: hogyan gondolkodik az ember, milyen törvényeket követ, amikor gondolkodik, milyen szabályokat kell betartania ahhoz, hogy gondolkodása helyesnek bizonyuljon. Ezekre a problémákra újra és újra válaszol az ember. És újra és újra tud valami mást, valami újat hozzátenni előző válaszainak tartalmához.

Egy szilárd pont a logika válaszaiban azonban évezredek át volt; az ún. „ellentmondás elve”. Már Arisztotelész megfogalmazta: „egymásnak ellentmondó kijelentések nem lehetnek egyszerre igazak”.<sup>1</sup> Vagy más formában: „lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban hozzá is tartozhassék, meg ne is”.<sup>2</sup> Pl. ez a két ítélet „A kapitalizmus kizsákmányoló társadalom”, illetve „A kapitalizmus nem kizsákmányoló társadalom” együtt nem lehet igaz. A logikai helyesség alapkritériuma több évezreden át ennek a törvénynek a betartása volt.

A gondolkodás problémája azonban mindig szervesen kapcsolódik a módszer kérdéséhez, hiszen a helyes megismerési eredmények — pl. tudományos eredmények — jelentősen függnék attól a ténytől: milyen módszerrel értük el őket.

A módszerrel foglalkozó tudományos kutatások eredményeként a XIX. században a klasszikus német filozófián belül megjelent a *dialektikus* módszer és a hegeli filozófiában elérte legkidolgozottabb idealista formáját.

E dialektikus módszer materialista formáját a marxizmus klasszikusai is tudományos eredményeik legfontosabb eszközeként jelölték meg. A marxista filozófia tehát nem létezhet anélkül, hogy tárgyát ne a materialista dialektika szerint tanulmányozná és írná le.

De a dialektikus módszer legfontosabb követelménye az — mint Lenin írta —

hogy megmutassuk az állító és a tagadó ítéletek különbsége mellett ezek összefüggését is; más szóval kimutassuk „a negatívnak a pozitívvá való összefüggését e pozitívnak a negatívban való meglétét”,<sup>3</sup> s hogy kettőjük egysége az igazi gondolati tartalom. Tehát az igazságot, amely maga az ellentmondás, mert minden egyben ellentmond önmagának. Pl. az emberi tevékenység igazi jellemzése ebben a tételben fogalmazható meg: Minden emberi tevékenység anyagi és nem-anyagi (tudati); amely tételben a két, egymással ellentétben, ill. ellentmondásban álló meghatározottság: anyagi, nem-anyagi (tudati) — vagy tudati, nem-tudati (anyagi) — együtt szerepel. De ezt az összefüggést természetesen csak ellentmondó ítéletek együttesével lehet kifejezni.

Csakhogy — s itt kezdődik a logika dilemmája — az évezredek logikai felfogás szerint a gondolkodás nem engedheti meg magának a pozitív és az ellentmondó negatív együttes létezését és igazságát, mert ez az ellentmondás megengedése lenne. Ennek megengedése pedig — ugyan-csak az évezredek elképzelés szerint — együtt jár a logika alaptörvényének, a logikus gondolkodásnak a feladásával. Hiszen ekkor — ahogyan általában érvelni szoktak — logikailag minden levezethetővé válik, és így a logika, de az a tudomány is, amely ezt a logikát alkalmazza, megszűnik tudomány lenni. Az évezredek felfogás szerint minden tudományos gondolkodás alapkövetelménye a logikusság. A logikusság alapfeltétele pedig az ellentmondás arisztotelészi elvének a betartása. Ilyen logikai alapelvek mellett az objektív valóságban megtalálható ellentmondásos összefüggéseket nem lehetett leírni. Ez a logikai felfogás az ellentmondó értékeket csak egymás mellé tudta helyezni — amint ez egyes, a dialektika kategóriáit logikailag formalizálni kívánó modern törekvésekben is látható —, de nem tudja kifejezni a leírt összefüggések között azt a kapcsolatot, hogy ezek *egyszerre* feltételezik és tagadják egymást.

Ezeknek az ellentmondó természetű összefüggéseknek a logikai modellezése céljából született meg a dialektikus logika.

\* Akadémiai Kiadó 1973. Új kiad. 1975.

<sup>1</sup> Arisztotelész: „Metafizika”, 1011/b.

<sup>2</sup> Uo. 3. fejj. 1005/b.

<sup>3</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; Lenin Összes Művei, 29, Budapest 1972, 188.

A formális és a dialektikus logika azonban a közfelfogás szerint alapelveik különbözősége miatt összeegyeztethetetlenek. Ez az összeegyeztethetenség elsősorban abban jut kifejezésre, hogy a formális logika szélsőséges hívei a dialektikus logikát, mivel ez más alapelvvel dolgozik, illogikusnak stb. nevezik.

Az alapprobléma, az ellentmondó összefüggések logikai tükrözése természetesen ezáltal nem oldódik meg. És ez a kérdés különösen a marxista logika számára jelent problémát. Számára ugyanis úgy tevődik fel a kérdés: mit tud kezdeni az objektív valóságban meglévő ellentmondással és a visszatükrözés elvével, ha ő maga saját rendszerén belül nem engedheti meg az ellentmondás megjelenését? E kérdésfelvetés a *formális* logikai felfogás számára dilemma. Mégpedig azért, mert ha a logika a valóság dialektikáját vissza akarja tükrözni, akkor az ellentmondást nem üzheti ki saját tartományából. De az ellentmondás megjelenését a gondolkodásban nem engedheti meg, illetve ha megengedi, saját alapelvét és vele saját természetét — a logikusságot — adja fel. Ha viszont ragaszkodik ahhoz, hogy a gondolkodás akkor logikus, ha az ellentmondásos struktúráját nem engedi meg saját tartományában, akkor az objektíve ellentmondásos struktúrájú valóságot hogyan tükrözheti híven — a valóságnak megfelelően —, ha azt nem-ellentmondásos struktúráként írja le?

A dialektikus logika törvényeit alkalmazó marxista filozófia számára ez a dilemma feloldhatatlannak tűnt. A polgári filozófia, amely általában elveti a dialektikus logikát — tehát a valóság dialektikáját is —, nem találja magát szemben ezzel a dilemmával. A marxista filozófián belül azonban az sem volt elfogadható, hogy a logika által vizsgált összefüggések nem tartoznak a dialektika alaptörvénye alá, mert ekkor a dialektika egyetemes voltát és vele a marxista filozófia egyik alap-tételét fel kellett volna adni. De nem tudták megoldani azt a kérdést sem: hogyan adhatná fel a logika az ellentmondást tagadó alaptörvényét anélkül, hogy megsértené a logikusság követelményét, hiszen ez a tétel évezredek át helyesnek bizonyult.

Azért fogalmaztam múlt időben, mert a logika és a dialektikus módszer, a logika és az ellentmondásos valóság e dilemmájának a megoldásán fáradozó, a logika egyik jelentős hazai képviselőjének, Erdei Lászlónak most megjelent „Ellentét és ellentmondás a logikában” c. munkája — minden túlzás nélkül fogalmazhatunk így — *megoldja* a logika e dilemmáját.

Könyvének, amely bizonyos vonatko-

zásban folytatása, bizonyos vonatkozásban azonban továbbfejlesztett megfogalmazása „Az ítélet dialektikus logikai elmélete” c. könyvében inkább csak alkalmazott idevonatkozó álláspontjának, különös jelentőséget az ad, hogy a logika egyik *alaptörvényét*, s általa a logika egyik legvitatottabb *alapkérdését* állítja vizsgálódásának középpontjába. Koncepciójának a felvetett problémával kapcsolatos leglényegesebb eredménye a következő: A logika története során a hegeli, még inkább a marxista dialektikus logika megjelenésével végérvényesen, *bebizonyosodottan* differenciálódott az állító és tagadó ítéletek viszonya, aszerint, hogy az állítás, ill. tagadás egysége az ellentétet vagy az ellentmondást fogalmazza-e meg. A köznapai logikai tudat azonban ezt a differenciálódást nem ismeri, mert általában formális és inkább csak ösztönösen dialektikus; mert a formális logika nem tesz — nem tehet — különbséget a két kategória között. Ebből következik, hogy a dialektikus ellentmondás viszonyát kifejező állítás és tagadás együttes logikai igazságát is tagadja, abból a megfontolásból, hogy ez is ellentmondás.

Erdei azonban kimutatja, hogy a dialektikus ellentmondás olyan viszony a gondolatok között, amely a formális logika által vizsgált logikai viszonyok között nem szerepel. A formális logika a (kontrárius és kontradiktórikus) *ellentétet* vizsgálja. Itt valóban igaz az, hogy vagy megilleti az adott tulajdonság a dolgot, vagy nem. A két meghatározottság együtt igaz nem lehet. Az itt vizsgált összefüggések azonban, mint Arisztotelész is írta, csak azokra a dolgokra vonatkoznak, amelyek „vannak” vagy „voltak”. Már Arisztotelész látta, hogy ezek a „vagy-vagy” jellegű összefüggések nem vonatkoznak a dolgoknak azokra a csoportjára, amelyek „lesznek”; hogy azok a dolgok, amelyek vannak vagy voltak, nem fogják át a létezés egész univerzumát. A létezés tartományához hozzátartoznak a keletkező, kifejlődő, elmúló dolgok is. Ezekre — de legalábbis azokra, amelyek még csak „lesznek” — már Arisztotelész szerint sem érvényesek a formális logika szabályai, így természetesen alaptörvénye sem. Ha ezt nem vesszük figyelembe, a *logikát* egyenlővé tesszük a *formális* logikával. Ilyen azonosítás esetén áll elő az a helyzet, hogy egyes felfedező, újat alkotó emberek — például Selye János vagy Szent-Györgyi Albert — az alkotást az emberi agy olyan tevékenységeként fogják fel, amelyre a logika törvényei nem érvényesek. Mert, amint Selye írja: „A felfedezés annak a felismerése, hogy valami új létezik. . . Pusztán a logika törvényeire azonban még a probléma megoldásánál

sem bízhatjuk magunkat, mert a tudományos kutatás szabályainak az az általános rendszere, melyet Bacon vagy más, modernebb gondolkodók igyekeztek felállítani, talán elfogadhatónak tűnik azok számára, akik csak távolról szemlélik a tudományokat, de mit sem ér velük a tapasztalt tudós vagy az, aki a tudományok művelésének kívánja szentelni magát.”<sup>4</sup> Világos, hogy itt a formális logikáról van szó.

Az új dolog változás, alakulás, fejlődés eredménye. Ezt az összefüggést csak a dialektika törvényei szerint tudjuk megérteni. Természetesen következik ebből, hogy e fejlődő, alakuló dolgokat leírni kívánó logikának a dialektika törvényeit kell a gondolkodásra alkalmaznia, így e törvények leglényegesebbjét is, az ellentmondás igenlésének elvét.

E dialektikus ellentmondás más viszony, mint amit a formális logika tárgyal. A dialektikus logika viszonyának szintjéről a formális logika által tárgyalt viszonyok, még ha nevék alapján ellentmondásnak tűnnek is, valójában ellentétek. A két logika tehát más-más viszonyokat ír le; a két logika által tanulmányozott kérdések nem ugyanazok, ahogyan azoknak a dolgoknak a köre, amelyek vannak vagy voltak, sem azonos az alakuló dolgok körével; már Arisztotelésznél sem.

A két viszony megkülönböztetése nagyon fontos, mert rávilágít arra, hogy a dialektikus logika problémafelvetését nem lehet a formális logika alaptörvényének szintjéről megkérdőjelezni. A dialektikus logika az eddigi logikához képest újfajta összefüggéseket tárgyal, olyan összefüggéseket, amelyek az objektív valóságban létező dialektikus ellentmondásnak logikai megfelelői.

Erdei munkájának leglényegesebb mondanivalója talán az eddig elmondottakban foglalható össze. Azonban e gondolatoknak számos következménye van, közülük szeretnék azokról szólni, amelyek a marxizmus alapján álló tudományos szemlélet számára különösen fontosak.

Jelentős e munka azért, mert a logika

<sup>4</sup> Selye J.: „In vivo”, Akadémiai Kiadó 1973, 96., 97., 98.

tudománya iránt érdeklődők figyelmét felhívja arra a tényre, hogy a logika tudományán belül egy új logika, a dialektikus logika kialakulóban — de ma már szabad azt is mondanunk: felnövekvőben — van. Tehát, ha a logika tudományának az álláspontját ismerni kívánjuk egyvalamely kérdéssel kapcsolatban, ma már nem elég csak a formális logika tanítását figyelemmel kísérnünk.

De fontos módszertani alapot, sőt feladatot ad Erdei könyve azoknak is, akik a rendszertan problémáival foglalkoznak, mert egy új rendszer, az ellentmondás elvére épült rendszer lehetőségére, sőt, a marxista tudományelméleten belüli szükségességére hívja fel a figyelmet.

Segítséget ad olyan szakembereknek is e könyv, akik a polgári filozófiával polemizálnak. A polgári filozófia legtöbb irányzata ugyanis gondolkodási alapelveként az ellentmondás tagadásának elvét elfogadva már nemcsak a gondolkodás ellentmondásosságát, hanem az objektív valóság ellentmondásosságát is tagadja, értelmetlenségnek minősíti. Ezzel a koncepcióval következetesen vitázni nem lehet anélkül, hogy az ellentmondás elvének szerepét, fontosságát, helyét úgy az objektív valóságban, mint a logikában ne látnánk. És bár utóljára hagytam, de nem utolsó szempont az a tény, hogy a logika szakemberei első ízben találkoznak olyan munkával, amely az ellentét és ellentmondás logikai viszonyát korszerűen tisztázza — és teszi mind ezt könnyen érthető, a mondanivaló gondolatmenetét könnyen követhető formában.

Örvendetes tény, hogy az Akadémiai Kiadó megjelentette e munkát, és hogy a „Társadalomtudományi kismonográfiák” sorozatban jelentette meg, mert a társadalomtudomány, a marxista filozófia valóban sokat vitatott, megoldatlan kérdésről elemzi és oldja meg logikai aspektusból e munka. S bátran mondhatjuk: a „kis” jelző pusztán a sorozatban megjelent munka terjedelmét, nem pedig jelentőségét jelzi. Az iránta tanúsított érdeklődés — nemrégien látott napvilágot ugyanis a kismonográfia utánnomása —, úgy gondolom, a könyv jelentőségének az olvasóközönség által való felismerését tükrözi.

# DIALEKTIKUS ELLENTMONDÁS ÉS ISMERETELMÉLETI LOGIKA

(I. S. Narski (Narszkij): Dialektische Widerspruch und Erkenntnis-logik. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1973)

G. HAVAS KATALIN

A szovjet filozófusok, logikusok körében az utóbbi években jelentős munka folyik a marxista dialektikus logika, az ismeretelméleti logika olyan irányú kidolgozásában, amely a modern formális logika eredményeit, filozófiai tanulságait igyekszik hasznosítani. E munkát magukra vállaló szerzők között igen jelentős helyet foglal el I. Sz. Narszkij. Két, orosz nyelven már korábban megjelent könyvét (Problema protivorecsija v dialekticseszkoj logike. Izd. Moszkovszovo Universziteta 1969, Dialekticseszkoje protivorecsije i logika poznanija. „Nauka” 1969), az NDK Tudományos Akadémiájának kiadója egy kötetbe kötve, német nyelven jelentette meg „Dialektikus ellentmondás és ismeretelméleti-logika” címmel, 1973-ban.

Hogyan viszonyul egymáshoz a megismerés ellentmondásos jellege és a megismerés objektumának ellentmondásossága? Mit értünk a megismerés ellentmondásosságán? Megegyezik-e a megismerés és az objektum ellentmondásainak struktúrája? — Ezek azok a kérdések, amelyek Narszkij könyvének központi problémáit alkotják. Olyan ellentmondásokat vizsgál, amelyek a megismerés ún. antinómiás ellentmondásai. „Az antinómiás ellentmondások — írja Narszkij — struktúrájukat tekintve formális logikai jellegű ellentmondások. Abban különböznek a közönséges formális logikai ellentmondásoktól, hogy míg az utóbbiak előzőleg elkövetett többé-kevésbé, véletlen' individuális hibákból származnak, az antinómiás ellentmondások ezzel szemben az előzőleg végbement elemzés általános hiányosságaira (felkészületlenségére) mutatnak, további elemzést igénylő problémára hívják fel a figyelmet, amely probléma megoldásával a tanulmányozott objektum belső dialektikus ellentmondása tárul majd fel.” (87.) Narszkij tagadja a formálisan ellentmondó, de ugyanakkor dialektikus ellentmondást kifejező igaz ítéletek lehetőségét. Az antinómiás ellentmondást olyan megismerési szituációnak tekintti, ahol formális logikai ellentmondás formájában mint jelenségben jelenik meg valamely más lényeges ellentmondás. „A megismerés dialektikus ellentmondásának megoldása a formális logikai ellentmondás feloldását is megköveteli, vagyis az ellentmondás feloldása nem a formális logika ‚meghaladásának’ útján, hanem

ellenkezőleg a formális logika, a logikai ellentmondás kizárásának segítségével megy végbe.” (19.)

A különböző tudományterületeken felépő antinómiás ellentmondások közül az első könyv („Az ellentmondás problémája a dialektikus logikában”) három ellentmondást vizsgál részletesen: a tőke keletkezésének ellentmondását (I. rész), a mechanikai mozgás ellentmondását (II. rész), az érzéki megismerés tartalmának ellentmondását (III. rész). E három ellentmondásban három különböző gnoszeológiai szituációval találkozunk. E szituációk helytelen értelmezésével hosszú ideig „megalapozták” azt a tanítást, amely szerint vannak olyan belső ellentmondások (formális logikai értelemben vett ellentmondások), amelyek igaz dialektikus ítéletek. Narszkij ezek ellen a nézetek ellen harcolva fejti ki saját koncepcióját.

A tőke keletkezésének problémáját Narszkij csak látszatra antinómiás problémának tekinti. Marx nem állítja igaz ítéletként „a tőke a csere folyamatában és nem a csere folyamatában keletkezik” kifejezést, hanem ezt mint problémát veti fel. Így a fenti mondat logikai formáját tekintve nem áll ítéletalkotórészekből, és nem két ellentmondó ítélet egyesítése. A tőke keletkezésére vonatkozó *ítéletnek* Narszkij a következő megfogalmazást adja: „a tőke nem a csere folyamatában keletkezik, hanem a termelésben, és a tőke azon feltétel mellett keletkezik, ha a munkaerő mint áru cserére kerül”. (53.) Az ellentmondás azért látszólagos, mert a két ítéletben különböző állítmány szerepel: „keletkezik”, „feltétel mellett keletkezik”. A tőke keletkezésével kapcsolatos látszatellentmondás a tőkés társadalom lényegi ellentmondásának egyik megnyilvánulása.

A mechanikai mozgás ellentmondásosságát vizsgálva Narszkij Leninnek a „Filozófiai füzetek”-ben kifejtett — de később a marxista filozófiában gyakran helytelenül interpretált — gondolataira támaszkodva arra hívja fel a figyelmet, hogy meg kell különböztetni a *mozgás reális folyamatától* a mozgás eredményét. A „repülő nyíl” paradoxona annak a dialektikus ellentmondásnak az eredménye, amely az objektív dialektikus mozgás és e mozgás eredményének tudati visszatükrözése között áll fenn. E visszatükrözés ugyanis a mozgás ered-

ményét széttagolva rögzíti a tudatban. Ezt az ellentmondást Narszkij a mozgás szubjektív ellentmondásának nevezi, és megkülönbözteti ettől a mozgás objektív ellentmondását, amely Newton harmadik törvényében nyert megfogalmazást.

Az érzéki megismerés tartalmasságának ellentmondásosságát vizsgálva a szerző az ún. másodlagos tulajdonságok sajátosságait elemzi. A másodlagos tulajdonságok a külső objektumok sajátosságaira hasonlítanak is, még nem is. A probléma megválaszolásánál felhasználja a modern logikának a diszpozicionális predikátumok elemzésére vonatkozó eredményeit.

A második könyv („A dialektikus ellentmondás és a megismerés logikája”) első része az anyag és a tudat viszonyának problémáját vizsgálja. Narszkij véleménye az, hogy az „A és nem-A” formájában jelentkező ellentmondások további elemzés tárgyát kell hogy képezzék. Meg kell mutatni, hogy mely vonatkozásokban sajátja a dolognak A, és milyen vonatkozásokban a nem-A. „Azok a filozófusok — írja —, akik szerint a pszichikum egy és ugyanazon ontológiai vonatkozásban a megismerés és az anyag természetű, nem magyarázzák meg, hanem csak összekeverik a kérdést.” (279—280.) Részletes elemzéssel bemutatja azokat a vonatkozásokat, amelyekben a tudat anyaginak tekinthető és azokat, amelyekben a tudat nem anyagi, eszmei. E fejezetben — mint általában a könyv egészében is — szembeszáll azokkal a nézetekkel, amelyek ellentétet látnak Marx, Engels és Lenin tanításai között. Cáfolja azokat a nézeteket, amelyek különválasztják az anyag ontológiai és ismeretelméleti meghatározását. Itt jegyezzük meg, hogy ez a rész számunkra, magyar olvasók számára azért is különösen érdekes, mert benne számos magyar szerző tanulmánya is kritikai feldolgozásra került.

A második rész a jelentés problémájával foglalkozik. Itt a következő antinómiás problémákat elemzi a szerző: A jelentés különbözik és nem különbözik a jeltől. A jelentés létezik és nem létezik a jeltől különváltan. A jelet a jelentés tanulmányozását megelőzőleg nem lehet vizsgálat tárgyává tenni, a jelentés vizsgálata viszont csak a jel vizsgálatával valósulhat meg. A jelentést mint viszonyt, mint információt felfogó nézetek kritikai elemzése után Narszkij a jelentés funkcionális felfogását fejti ki. E szerint „a jelentés nem valamiféle különös objektum, hanem különböző objektumok jelentésfunkcióit tölthetnek be”. (355.)

Az igaz és az igazság problémájával foglalkozik a harmadik rész. „Az abszolút

igaz elérhető és nem elérhető”. Az igaz nem magának az objektumnak a tulajdonsága, nem is önmagában a gondolkodás aktusa, az igaz az emberi tudat tartalmának az objektív realitással való megfelelősége. Az igazság absztrakt jellemzése mindazoknak a tartalmaknak, amelyek beletartoznak abba az osztályba, amelyet az igaz terminussal jelölünk meg. Az igaz viszonylagossága abban áll, hogy bármely történeti szakaszban nem teljesen, meghatározott feltételek között stb. tükrözi az objektumot. Nem lehet egyetérteni az olyan állításokkal, mint hogy a viszonylagosan igaz magában foglal „viszonylagosan hamisat” is, vagyis, hogy valamiféle keveréke az igaznak és a hamisnak.

A szerző az „abszolút igaz” négy különböző jelentését határozza el: 1. Abszolút tudás a valóság egészéről, mindarról, ami volt, van és lesz. 2. A viszonylagosan igaznak az a tartalma, ami az ismeretek egész további fejlődésében megőrződik. 3. Végtelen tudás a valóság valamely meghatározott aspektusáról. 4. A megismerés megcáfolhatatlan, de nem kimerítő eredménye. Az abszolút igaz a 2., 3., 4. jelentésben elérhető a megismerés folyamatában, az 1. jelentésben nem érhető el teljesen, de mind nagyobb mértékben elérhetjük a 2., 3., 4. igaz fajták elérésével.

Az érték problémájával kapcsolatos antinómia, vagyis az, hogy „értékek léteznek és nem léteznek” a negyedik részben kerül elemzésre. Ez az antinómia a következő módon oldódik meg: „Értékek mint objektív tárgyak nem léteznek, azonban ezek lényege nem redukálódik a szubjektum pszichikai átélésére. Az értékek diszpozicionálisan léteznek és a szociális viszonyok, a szociális és a személyi állapotok és tulajdonságok töltik be szerepüket” (419.), vagyis az értékek különböző értelemben léteznek és nem léteznek.

Narszkij felhívja a figyelmet arra, hogy a különböző antinómiás problémák feloldása nem történhet valamely sablon alapján. Minden antinómiás probléma megoldásához konkrét elemzésre van szükség, amely elemzés módszere attól a rendszertől függ, amelyben az adott antinómia keletkezett. A könyv zárófejezete rámutat néhány más, a könyvben nem elemzett antinómiás problémára is. Ilyenek pl. a véges és a végtelen, a mennyiség és a minőség, okság és kölcsönhatás, objektív és szubjektív stb. kategóriapárok viszonya, amelyeknek vizsgálata a marxista filozófusok fontos jövőbeli feladata. E munka elvégzéséhez Narszkij könyve az elemzések mélységével, kritikai szellemével példamutató lehet minden kutató számára.

# PÁLYÁZAT

1975. évi

## kutatási jutalmakra

A Magyar Tudományos Akadémia pályázatot ír ki a  
**távlati tudományos kutatási terv kutatási főirányáiban**  
elért jelentős eredmények jutalmazására

A Magyar Tudományos Akadémia elnöke 1/1975. MTA—E. sz. utasításának megfelelően pályázhatnak tudományos kutatók és egyetemi oktatók, ill. kollektívák, továbbá kutatással foglalkozó más szakemberek függetlenül attól, hogy milyen munkahelyen dolgoznak.

A pályázatban — két évnél általában nem régebbi — nyomtatásban megjelent tanulmánnyal vagy közlésre alkalmas kézirattal (kivételesen kutatási zárójelentéssel) lehet részt venni, függetlenül attól, hogy az adott kutatás a távlati terv keretében indult-e meg, vagy csak a munka folyamán kapcsolódott hozzá.

A kutatási jutalom az eredmény jelentőségétől függően egyéni pályázó esetében 5000—15 000 Ft, kutatói kollektívák esetében 6000—35 000 Ft.

Nem részesíthetők a fenti jutalomban:

- az Akadémia tagjai, a kutatóintézetek igazgatói, a tanszéki akadémiai kutatócsoportok vezetői;
- akik az adott kutatási tevékenységért a munkabéren és járulékain, illetve a már megjelent tanulmány szerzői díján kívül más ellenértékben (kutatási szerződési, szakértői, újítási, szabadalmi díjban, kutatási eredményt kapott külön jutalomban stb.) részesültek;
- kutatási jutalomban már részesített, vagy ezzel kapcsolatban már érdemben elbírált pályamunkák, kivéve ha az elbírálás óta elért számottevő új tudományos eredményt tartalmaznak.

A pályázatnak tartalmaznia kell:

1. A pontosan kitöltött pályázati űrlapot (beszerezhető: az MTA Tudományos Testületi Titkárságán Bp. V., Münnich F. u. 7. sz. alatt, az egyetemek rektori hivatalaiban, továbbá akadémiai- és ipari kutatóintézetekben).

2. A kutatási eredményt tartalmazó tanulmányt (közlésre alkalmas kéziratot). Szükség esetén a kutatási főirányért felelős tárcák koordináló bizottságai adnak felvilágosítást arra nézve, hogy az adott pályamunka, tematikája alapján melyik főirányhoz tartozik.

A pályázatot (tanulmányt és pályázati űrlapot) 1975. május 30-ig kell a kutatóhely vezetőjéhez benyújtani, aki a pályázati űrlapra felvezeti szakvéleményét, és a pályázatot június 15-ig továbbítja az Akadémia Tudományos Testületi Titkárságának.

Az előírt határidő után, vagy hiányosan, továbbá nem kellően rendezett alakban benyújtott pályázatok nem vehetők figyelembe. A már benyújtott pályázati anyagot kiegészíteni, vagy módosítani nem lehet.

A kutatási jutalmak kiosztására december hó második felében kerül sor.

A kutatási jutalomban részesített pályamunkákat az MTA — főirányért felelős tárcavélemények figyelembevételével — szabadon hasznosíthatja.

Budapest, 1975. február hó 15.

A Magyar Tudományos Akadémia  
Elnöksége

# A távlati terv kutatási főirányai:

## Országos szintű kutatási főirányok

### A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA gondozásában

1. Szilárdtestek kutatása
2. Az életfolyamatok szabályozásának mechanizmusa
3. A közigazgatás fejlesztésének komplex tudományos vizsgálata
4. A szocialista vállalat

### A NEHÉZIPARI MINISZTERIUM gondozásában

5. Biológiailag aktív vegyületek kutatása

### AZ OKTATÁSI MINISZTERIUM gondozásában

6. A köznevelés fejlesztését szolgáló pedagógiai kutatások.

## Tárcaszintű kutatási főirányok

(amelyek nem azonosak az országos főiránnyal)

### A BELKERESKEDELMI MINISZTERIUM gondozásában

1. Lakossági fogyasztási, keresleti tendenciák
2. A kereskedelem fejlesztésének hosszútávú koncepciója
3. Vállalatok, szövetkezetek szervezetének és tevékenységének racionalizálása

### AZ EGÉSZSÉGÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

1. Számítástechnika alkalmazása az orvostudományban és az egészségügyben
2. A lakosság védelme a természetes és mesterséges környezet (bioszféra) káros hatásaitól (főleg orvosi vonatkozásban)
3. Perinatális mortalitás csökkentésére irányuló kutatás
4. Transzplantációs munkálatokat előkészítő kutatás
5. Tömegesen elterjedt betegségek epidemiológiájának kutatása
6. Daganatok ethiopathogenesise és terápiája
7. Sérülések pathológiája és ellátása
8. Radioizotópok orvosi alkalmazása
9. Genetikai kutatások

### A KÖZPONTI FÖLDTANI HIVATAL gondozásában

1. Az ország természeti erőforrásainak kutatása és feltárása

### A KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL gondozásában

1. Társadalmunk rétegződésének alakulása és az életmód változása

### ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI ÉS SPORTRIVATAL gondozásában

1. A népesség fizikai erőnlétének fejlesztése és fenntartása a testkultúra eszközeivel

### A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA gondozásában

1. A számítástechnika alkalmazásai (kivéve az orvostudományi alkalmazások)
2. Az ember természeti környezetének védelme (főleg a bioszféra megváltozása szempontjából)
3. Gazdaságpolitikánk tapasztalatainak elemzése; javaslatok a továbbfejlesztésre
4. Középtávú világgazdasági prognózis, különös tekintettel a népgazdasági tervezés szempontjaira
5. A tudományos-technikai forradalom mint világtörténelmi folyamat a kapitalizmus és szocializmus viszonyai között. (A tudományos-technikai forradalomra való felkészülésünk tudományos megalapozása.)
6. A társadalmi tudat fejlődése Magyarországon a felszabadulás óta.

### A MEZŐGAZDASÁGI ÉS ÉLELMISZERÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

1. A kemizálás és a biológia alapösszefüggéseinek kutatása
2. A vízgazdálkodás alapösszefüggéseinek kutatása
3. A zöldségtermesztés biológiai és gépesítési alapjainak kutatása
4. A szőlőtermesztés biológiai alapjainak kutatása
5. Kertészeti növények genetikája és nemesítési módszereinek fejlesztése
6. A háziállatok fertőző és nem fertőző betegségei elleni védekezés komplex rendszabályait megalapozó kutatások
7. Hazai és külföldi növényfajták gyűjtése, megőrzése, cseréjük szervezése
8. A mezőgazdasági vállalatok ökonomiai kérdéseinek kutatása
9. Állami gazdaságok és termelőszövetkezetek vezetésének fejlesztése
10. Az élelmiszergazdaság közigazdasági szabályozórendszerének fejlesztése
11. Az élelmiszerüzemeltetés jelentőségének, makroökonómiai törvényszerűségeinek feltárása, tervezési módszereinek tökéletesítése
12. Főbb mezőgazdasági ágazatok ökonomiai sajátosságainak feltárása, továbbfejlesztése
13. A mezőgazdasági nagyüzemek vállalati mechanizmusának és gazdaságpolitikai izemi hatásának vizsgálata
14. Az élelmiszerüzemeltetés egyes ágazatainak fejlesztési koncepció kialakításához módszerek, prognózisok kidolgozása
15. Közigazdasági befolyásoló eszközök és módszerek hatásának vizsgálata (a mezőgazdaságban és élelmiszeriparban)
16. Korszerű vállalati szervezés és módszerek kutatása (a mezőgazdaságban és élelmiszeriparban)

### MUNKAÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

1. A munka társadalmi, gazdasági összefüggései.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Agócs András

A kézirat nyomdába érkezett: 1974. XII. 15. — Terjedelem: 17,5 (A/5) ív

75.1286 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

GYÖRGY POSZLER: Aesthetics of Literature <i>versus</i> Science of Literature (An Attempt to Clarify Some Fundamental Concepts) .....	681
JÓZSEF HORVÁTH: The Structure of the Content of Marxist—Leninist Philosophy I. .	700
LAJOS VERECZKEI: The Foundations of the Investigation of Consciousness in Marxist Philosophy .....	725
TIBOR BALÁZS: The Development from Scientific Research to Industrial Production as an Organic Whole .....	739
ERVIN ROZSNYAI: History and False Consciousness III. ....	763
PÉTER JÓZSA: The Film: Reflection or Communication? .....	791
N. TERTULIAN: Introduction into György Lukács's Aesthetics II. ....	808
TAMÁS FÖLDESI: Truth: Is It „One and Indivisible”? .....	824
LÁSZLÓ FARKAS: Peaceful Coexistence and Ideological Struggle. Reflections on the World Congress of Philosophy, Varna 1973 .....	858

### REVIEW

KORNÉL SOLT: Are There „Permissive Norms”? (Objections to G. H. von Wright's Theory) .....	868
LÁSZLÓ VEKERDI: Review of Non-Euclidean Geometry in the Phenomenology of Mind, by I. Tóth .....	871
IDA VAS: Contradictory Thinking? (Review of Contraryness and Contradiction in Logic, by L. Erdei) .....	874
KATALIN G. HAVAS: Review of Dialectical Contradiction and Epistemological Logic, by L. S Narsky) .....	877

## СОДЕРЖАНИЕ

ДЬЁРДЬ ПОСЛЕР: Эстетика литературы и литературоведение (Попытка и медитации к разъяснению основных понятий) .....	681
ЙОЖЕФ ХОРВАТ: О структуре содержания марксистско-ленинско философии. I. .	700
ЛАЙОШ ВЕРЕЦКЕИ: О марксистских философских основах исследования сознания	725
ТИБОР БАЛАЖ: Процесс от научного исследования до промышленного производства является органическим единством .....	739
ЭРВИН РОЖНЯИ: История и превратное сознание III .....	763
ПЕТЕР ЙОЖА: Фильм: отражение и коммуникация .....	791
Н. ТЕРТУЛИАН: Введение в эстетики Льёрдя Лукача .....	808
ТАМАШ ФЁЛДЕШИ: «Истина единственная» и «неделима»? .....	824
ЛАСЛО ФАРКАШ: Мирное сосуществование и идеологическая борьба. О философском конгрессе в Варне 1973. ....	858

### ОБЗОРЫ

КОРНЕЛ ШОЛТ: Существуют ли «уступительные нормы»? (Возражения против Георг фон Вригт) .....	868
ЛАСЛО ВЕКЕРЛИ: Имре Тот: Не-евклидовская геометрия в феноменологии духа ..	871
ИДА ВАШ: Противоречие в мышлении? Ласло Эрдеи: Противоречие и противоположность в логике .....	874
КАТАЛИН ХАВАШ: И. Нарский: Дialeктическая логика и логика теории познания	877

**Ára: 18,— Ft**

**Előfizetés egy évre: 84,— Ft**

**INDEX: 25.535**

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1. postacím: 1900 Budapest) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215—96162 pénzforgalmi jelzőszámra.

Egyes példányok beszerezhetőek a 1055 V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, 1363 Budapest V., Alkotmány u 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488., az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—612

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.