

HUSZONHARMADIK ÉVFOLYAM

1979/5

9 1220



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:

KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN

NYÍRI KRISTÓF

SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSÁ:

SIPOS JÁNOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:

HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSEL ÉVA,

BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,

KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,

MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE,

SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC, VERECKEI

LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1979/5

TARTALOM

SELMECZI JÓZSEF: Hogyan érveltek 1919-ben az Agitátorképző Iskolában	567
RUZSA IMRE: 100 éves a szimbolikus logika (Gottlob Frege munkássága)	590
SÓS VILMOS: A matematikai objektumokról	614
HÁRSING LÁSZLÓ: A determinizmus problémakörének logikai elemzése	630
SZABÓ TIBOR: Gramsci korai történet szemlélete	656
RÓZSAHEGYI EDIT: Dialektika és fenomenológia? Marx és Heidegger egyesítésének kísérlete Marcuse korai filozófiájában	681

DOKUMENTUMOK

Az Agitátorképző Iskola előadásaiból. Polányi elvtárs előadása 1919. április 28-án a kereskedelem szocializálásáról	715
---	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

BALOGH TIBOR: A szociális összehasonlítás sajátos magyarázata: A személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége	725
---	-----

SZEMLE

BESENYŐI ÉRIKA: A filozófusok és a nép	732
BAYER JÓZSEF: A „Café Marx”-tól a „Café Max”-ig	735
KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN: Gáspár László: A társadalmi gyakorlat szükségletei és az általános nevelés tartalma	738

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120—243

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

некотором смысле, с системой мышления прагматизма. В статье указывается на то, что в процессе историко-философского анализа Шереди никогда не отделяет философию от общественных изменений, а также от развития науки, а наоборот утверждает, что нельзя понять развития новейшей философии, не познав их диалектического взаимодействия.

Роберт Фалуш: Критический анализ теории модуля Витрувия.

Специальная литература по филологии и истории искусства считает неопенимым источником работу (учебник) инженера-строителя Витрувия, жившего в эпоху Августа De architectura. Но если мы сравним утверждения Витрувия с относительно надежно реконструированными данными, т.е. фактами церковной греческой архитектуры, то увидим, что лишь некоторые данные его работы истинны. Особенно важна роль теории модуля. Рационально и по сей день достойно уважения то утверждение, что в главных компонентах зданий нужно полагать такой общий делитель (модуль), используя который, можно сконструировать любой размер. Однако это представление спекулятивно, Витрувий в предметном отношении формулирует его противоречиво, и практика греческой архитектуры классической и эллинистической поры не подтверждает его. Отчасти филологический анализ, отчасти данные археологии доказывают, что труд Витрувия далеко нельзя рассматривать как достоверный источник. Другая работа автора об изучении терминологии, „пропорции” и „пропорциональности” дополняет приведенные здесь доказательства.

Дежё Буйдошо: Спираль бытия. (Мысли о категориях бытия на основе „Онтологии” Дьердя Лукача)

Основная мысль „Онтологии” Лукача заключается в том, что сущность общественного бытия можно понять лишь сформулировав связи и различия трех форм бытия (неорганическая и органическая природа, общественное бытие). И ни „применение” законов природы к обществу, ни изучение общества самого по себе не приведут к ре-

зультату. Уже в экономико-философских рукописях Маркс сформулировал ту мысль, что общество является воплощенной сущностью единства человека и природы.

Природа не только исторически предшествует общественному бытию, но всегда является его динамической основой: общественное бытие строит свою структуру из природы и в природе. Эта структура разворачивается в истории. И история общества не что иное, как превращение родового и единичного в себе – в родовое и единичное для себя. Таким образом структура и история, как в отношении всей природы, так и в отношении общественного бытия, органически связаны друг с другом, поэтому основным методологическим принципом марксистской онтологии общества может быть единство структурного (принципального, логического) и исторического изучения.

Онтологию общества Лукача автор дополняет положениями теории общественных формаций у Ференца Тёкеи. На основе этого три субстанциальности общественного бытия (опять-таки и исторически и структурально) могут быть связаны с тремя формами бытия.

Статья соединяет теорию Ватсона и Крика о „двойной спирали” с известной мыслью Ленина о спиральном развитии, или же – с моделью общественного бытия, данными Лукачем и Тёкеи.

Янош Келемен: Трансцендентально-философское понятие языка

Статья представляет собой часть монографии о философии языка в немецкой классической философии. На уровне исторического исследования она исследует причины того, почему оставил Кант (по-видимому) без внимания язык. На уровне логического исследования ставится вопрос о том, есть ли логическое место для языка в трансцендентальной философии. На основе понимания Кантом общей грамматики, подробной интерпретации указаний, относящихся к материальному и формальному значению слов, а также исследования понятий „трансцендентальное сознание”, „схематизм”, „Bezeichnungsmögen” автор дает положительный ответ.

Статья состоит из следующих частей: 1. Есть ли место для языка у Канта? 2. Поня-

тие универсальной грамматики и языковой формы. 3. Язык как эмпирическая проблема. 4. Коммуникативность и трансцендентальное сознание. 5. Проблема значения. 6. Глава о схематизме. 7. Схемы, символы, характеристики. 8. Темы Канта, подлежащие формулировке в рамках теории языка. 9. Почему нет изложения теории языка у Канта? 10. Критика познания и критика языка.

Эрвин Рожняи: Материалистично ли марксистское понимание истории?

Автор анализирует понимание соотношения общественного бытия и сознания в последней работе Дьердя Лукача „Онтология общественного бытия”, основывающееся на том, что общественные процессы исходят из сознательно определенных телеологических предпосылок единого человека, но движение в целом носит уже объективный характер, складываясь за спиной действующего человека из единичных движений. Лукач различает „первичное” полагание, направленное на природные объекты, от „вторичных”, которые воздействуют на сознание других людей и организуют общественное производство, и сама экономика — это результат сознательной деятельности личностей. В связи с этим Лукач приходит к выводу, что сознание, хотя оно и противостоит бытию, является органической частью комплекса общественного бытия.

Автор статьи считает, что лукачевское понятие „общественного бытия” расходится с материалистическим и родственно коррелятивному понятию бытия, характерному для современной буржуазной философии. Это коррелятивное понятие бытия снимает общественную определенность форм сознания и связано с теорией, которая сводит историю к личному выбору ценностей, а объективный закон понимает как непрерывное отчуждение, не связывая его органически с субъективными действиями.

Автор занимает критическую позицию по отношению к этим взглядам Лукача и излагает свое понимание основного вопроса исторического материализма, а также соотношения субъективного действия и объективного закона.

Иштван Герман: Общественное существо.

В статье в качестве важнейшей категории общественного бытия анализируется, что человек в области марксистского мышления определяется в антропологическом отношении как общественное существо. И его общественная категория, сформулированная у Аристотеля, приобретает уже целиком конкретную форму у Маркса. Из этой категории выводит Маркс не только различие между человеком и животным, но и возможность человеческого труда, а также его историческое развитие. Автор опирается на мысль Лукача в его труде „Онтология общественного бытия”, согласно которой человек является деятельным существом и в комплексе комплексов, и доказывает, что это одновременно означает, что в общественном отношении любой его поступок — в противовес поступкам животного — как человеческий поступок несет в себе объективный компонент ответственности перед обществом. Практически это означает, что человек даже в самом простом своем поступке берет не просто за решение комплекса, а за решение комплекса комплексов. Иными словами, думает он об этом или нет, объективно значение и смысл человеческого поступка всегда многослойны и связаны не только с телеологической целью, а само полагание цели удваивается в человеческом поступке. Отсюда в статье выводится объективно данная и насущная проблематика общественной ответственности, как абстрактная точка отправления человеческой этики.

Янош Шипош: „Праксис-философия” и материалистическое понимание истории

„Праксис-философия” — по своему существу — является одной из новых форм международной борьбы против марксизма. Ее теоретические признаки: отклонение от диалектического материализма и сужение марксистской философии до философии истории, переосмысление марксистского понятия истории в некоторую субъективно-идеалистическую философию истории. „Праксис-философия” ссылается на произведения молодого Маркса, переделывает марксист-

ское понимание о практике, и утверждает, что Маркс признает действие объективных закономерностей только в условиях отчуждения. Сторонники „праксис-философии” отрицают историческую закономерность, по их мнению социализм не неизбежен, а просто возможен, и поэтому марксизм никак не обладает научным характером, а просто представляет собой некоторую идеологию. Вторая часть статьи анализирует основные элементы марксистского понимания истории, а также марксистское истолкование роли практики. Автор подробно доказывает, что классики марксизма последовательно выделяли две стороны исторического процесса: во-первых в противоположность „созерцательному материализму” то, что история делается самими людьми, и во вторых — в про-

тивоположность субъективистскому пониманию —, что исторический процесс подчиняется объективным закономерностям. „Праксис-философия” неспособна соединить эти две стороны, по ее мнению сознательные „теологические” действия человека делают невозможной объективную определенность общественного процесса. „Праксис-философия” не разделяет в понятии практики актуальное действие и уже объективизированный праксис, составляющий систему условий предыдущего. Следы идеалистических тенденций „праксис-философии” наблюдаемы в ее понимании труда, роли сознания, свободы, а также в ее абстрактной „теории альтернатив”. Во всем этом она отстает от проверенных результатов марксизма к субъективному идеализму.

E SZÁMUNK SZERZŐI

András Ferenc, Távközlési Kutató Intézet, tud. segédmunkatárs • *Beőthy Ottó*, A Magyarok Világszövetsége nyug. főtitkára, volt egyetemi könyvtárigazgató • *Bujdosó Dezső*, ELTE Közművelődési Tanszék, egy. adjunktus • *Éles Csaba*, KLTE, egy. tanársegéd • *Falus Róbert*, ELTE Görög Tanszék, tv. egy. tanár • *Fehér M. István*, ELTE BTK Fil. tört. Tanszék, tud. segédmunkatárs • *Hársing László*, MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, fil. tud. doktora • *Hermann István*, ELTE BTK Fil. tört. Tanszék, tv. egy. tanár, akadémikus • *Kelemen János*, ELTE BTK, egy. docens, kandidátus • *Kiss Endre*, ELTE BTK Fil. tört. Tanszék, adjunktus, kandidátus • *Korognai László*, Keszthelyi Agrártudományi Egyetem Mezőgazdasági Kar, egy. adjunktus • *Mészáros András*, bratislavai Komensky Egyetem Marxizmus–Leninizmus Intézet, szaktanársegéd • *Nyíri Kristóf*, ELTE Bölcsészkar Fil. tört. Tanszék, fil. tud. kandidátus, egy. adjunktus • *H. Orlóczy Edit*, egy. hallg. • *Révész Mihály*, SZOTE, tanársegéd • *Riedl Szende* • *Rozsnyai Ervin*, szellemi alk. munkás • *Sipos János*, ELTE TTK Fil. Tanszék, kandidátus • *Solt Kornél*, Fővárosi Bírósági tanácselnök, kandidátus • *Szabó Tibor*, JATE Fil. Tanszék, aspiráns • *Tagai Imre*, egy. hallg. • *Tókei Ferenc*, MTA Nyelvtudományi Int. akadémikus • *Tütő László*, ELTE BTK. Fil. tört. Tanszék, tanársegéd

Helyreigazítás

A Magyar Filozófiai Szemle 1978/6 számában megjelent Farkas Miklós: A társadalmi rendszer fejlődésének katasztrófaelméleti modellje c. cikkbe egy nem a szerzőtől származó, értelemzavaró félmondat került. A 802. oldal Bevezetésének 6. és 7. sora helyesen: „lényegét megragadó, a másodlagos tényezőktől elvonatkoztató, kvalitatív jellemzésére. A dinamikai rendszerek elméletére és ezen belül René Thom katasztrófaelméletére gondolok”.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sándor István
A kézirat nyomdába érkezett: 1979. III. 20. – Terjedelem: 28,35 (A/5).ív
79.7000 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

OTTÓ BEÖTHY: Contributions to the History of Hegelianism in Hungary from 1818 to 1844	249
ANDRÁS MÉSZÁROS: Two Philosophers in Eperjes in the 19th Century	301
RÓBERT FALUS: A Critique of Vitruvius' Module Theory	316
DEZSÓ BUJDOSÓ: The Spirals of Existence (Thoughts on the Categories of Existence Based on Georg Lukács' Ontology)	341
JÁNOS KELEMEN: The Concept of Language in Transcendental Philosophy	359

DISCUSSION

ERVIN ROZSNYAI: Is the Marxian Conception of History Materialistic?	389
ISTVÁN HERMANN: The Social Being	421
JÁNOS SIPOS: "Praxis Philosophy" and the Materialist Conception of History	441

CONTRIBUTIONS

LÁSZLÓ HÁRSING: Some Remarks Applying the Philosophy of Science to Gyula László's Book „The Double Conquest of Hungary”	466
FERENC ANDRÁS: Scientific World Picture and the Hypothesis of Natural Development	470

REFLECTION

KRISTÓF NYÍRI: National Consciousness and the “Open Society”	475
ISTVÁN FEHÉR M.: Dialectical Elements in Popper's Criticism of Dialectics	489
KORNÉL SOLT: The Logic of Time	508
SZENDE RIEDL (1831—1873) Translation and Notes by Ottó Beöthy	516
	520

WORKSHOP

ENDRE KISS: Some Motives from Young Lukács' Portrayal of Nietzsche	529
TIBOR SZABÓ: Notes to the History of „Western Marxism”	533
EDIT H. ORLÓCZI: Paul Bouissac: Circus and Culture: A Semiotic Approach	537
LÁSZLÓ KOROGNAI: Umberto Cerroni: Man and Woman in Bourgeois Society	540
CSABA ÉLÉS: The Old and the New Prince	543
LÁSZLÓ TŰTŐ: On Marx' Premarxism and Marxism	546
MIHÁLY RÉVÉSZ: A Sisyphean Work: Nicolai Hartmann's Aesthetics	550
IMRE TAGAI: “Schön”	556

СОДЕРЖАНИЕ

Отто Беёти: К истории гегельского учения в Венгрии (1818—1844)	249
Андраш Месарош: Два эперьешских философа XIX века	301
Роберт Фалуш: Критический анализ теории модуля Витрувия	316
Дежё Буйдошо: Спираль бытия. (Мысли о категориях бытия на основе «Онтологии» Дьердя Лукача)	341
Янош Келемен: Трансцендентально-философское понятие языка	359

ДИСКУССИИ

Эрвин Рожняи: Материалистично ли марксистское понимание истории?	389
Иштван Герман: Общественное существо	421
Янош Шипош: «Праксис-философия» и материалистическое понимание истории	441
Ласло Харшинг: Несколько замечаний с точки зрения теории науки к книге Дьюлы Ласло «Двойное обретение родины»	466
Ференц Андраш: Научная картина мира и гипотеза развития природы	470

ОБОЗРЕНИЕ

Криштоф Нири: Национальное сознание и «открытое общество»	475
Иштван М. Фехер: Элементы диалектики в критике диалектики Поппера	489
Корнел Шолт: Логика времени	508
Рейдл Сенда (1831—1873). Перевод и примечания Отто Беёти	516
	520

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Эндре Киш: Некоторые мотивы в интерпретации Ницше у молодого Лукача	529
Тибор Сабо: Замечания к истории «западного марксизма»	533
Эдит Х. Орлоци: Paul Bouissac: Circus and Culture: A Semiotic Approach	537
Ласло Корогнаи: Умберто Церрони: Мужчина и женщина в буржуазном обществе	540
Чаба Элеш: Новый и старый государь	543
Ласло Тьюто: Маркс с своим премарксизме и марксизме	546
Михай Ревес: Сизифов труд: «Эстетика» Николаи Хартмана	550
Имре Таган: „Schön”	556

Ára: 40 Ft
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül, vagy postautalványon, valamint átutalással PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 120,— Ft

1 szám ára: 20,— Ft

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HOGYAN ÉRVELTEK 1919-BEN AZ AGITÁTORKÉPZŐ ISKOLÁBAN

SELMECZI JÓZSEF

AZ AGITÁTORKÉPZŐ ISKOLA SZEREPÉRŐL

Ha hihetnénk az ellenforradalmi budapesti büntetőtvényszék ítéletének, akkor a Magyar Tanácsköztársaság egyik legfőbb felelőse az Agitátorképző Iskola vezetője. Csak egy mondatot idézzünk az 1920. október 22-i szövegből. „1919 évben felbujtója volt a magát proletárnak nevező néposztály ama részének s így csoportosulásnak, amely célul tűzte ki a polgári osztály megtámadását és megsemmisítését . . . szervezője, vezetője és tanára volt az úgynevezett propagandaosztálynak és agitátorképző iskolának, amely propagandaosztályból kerültek ki a polgári osztály megsemmisítésére s a proletárosztály megerősítésére irányuló célzattal készített könyvek, röpiratok, plakátok, amely agitátor iskolában képezték ki az ugyanazon cél szolgálatában álló agitátorokat; úgy ezen iskolában, mint különböző alkalmakkor nagyobb hallgatóság előtt beszédeket tartott, amelyeknek keretében ugyanebben a szellemben beszélt és hangoztatta, hogy a proletárdiktatúrára szükség van, mert a szocializmus eszméi csak így valósíthatók meg . . . hogy a bolsevizmus el fog terjedni az egész világon és dicsőítette a kommunizmust mint az emberiségnek legjobban megfelelő berendezést . . .”¹

Ez a bírósági ítéletszöveg még a Tanácsköztársaság történéseit és cselekvéseit előidéző okok differenciálását tartalmazó, azt mondhatni történetfilozófiai elmélkedésekbe is belebocsátkozik: „A cél elérését szolgáló eszközök közül nem az erőszak és a terror, hanem azok szolidabb válfaja, a bolsevizmus eszméinek a terjesztése volt a hatékonyabb és a kártékonyabb, mert ez a tömeg lelkeket mérgezvén meg és jól tudván, hogy az emberiség történetét, az emberi társadalom kifejlődését és annak törvényeit nem ismerő tömeg a nyomortól elnyomva és hajtva még a józan gondolkodásra is képtelen és mintegy kisgyermek így önhibátlanul kap a neki festett kép, a szebb jövő után és annak elérhetése érdekében a ravasz és fortélyos gondolkozású és számító egyén és egyének által meg gondolatlanul minden cselekedet elkövetésére reábirható és felhasználható, így a bolsevizmus sommásan igyekezett megvalósítani azt, amit az erőszak és terror által csak részlegesen érthettek el. — Ezen utóbbi eszközzel törekedett célt és eredményt elérni az úgynevezett propagandaosztály és az agitatori iskola kommunista tartalmú könyveknek és röpiratoknak a terjesztésével és a bolsevista apostolok nevelésével foglalkozván s így ezek nem voltak egyebek, mint Kun Béla és érdektársai által létesített rablőuralomnak hivatott eszközei arra, hogy a polgári társadalmat abban a részében is megsemmisítsék, amelyekhez a terror és az erőszak hozzáférközni nem tudott.”²

¹ PTI Archívuma, 614 f. — Budapesti Büntetőtvényszék 1/1919–8956, 2.

² Uo. 5–6.

Az Agitátorképző Iskola előadásai valóban meggyőzőek tartalmuk és érvelésük erejével, s egy új, szocialista társadalom felépítésére mozgósítanak. Rögtön hozzá kell tennünk, hogy az akkori magyarországi sajátos – és az oroszországitól eltérő – körülmények között: „békességes formában” (Kun Béla kifejezése).³ Nem a legfontosabb körülmény, de mégis nagyon jellemző, hogy milyen tanúkra támaszkodott a vád? Például arra a Horger Antal úrra, aki néhány évvel később – s ezt a mai közvéleményünk már jól ismeri – azzal vált hírhedtté, hogy József Attilát a szegedi egyetemről „eltanácsolta”. Másrészt a védelem például tanúként kívánta megidézni Illyés Gyulát és másokat.⁴ (Más kérdés, hogy a gyorsított bűnvádi eljárás szabályai szerint megtartott főtárgyaláson a védelem kérését nem vették tekintetbe.)

A kommunista-bolsevista eszmék elterjedését félelemmel és riadalommal fogadták a régi társadalom reakciós körei, de aggódtak a polgári liberális táborban is. „A november végét követő hat hét alatt a helyzet lényegesen megváltozott – írja Szabolcs megye 1918. november 10-én kinevezett főispánja. – A kommunista irányzat, mely eleinte csak tapogatózott, bátortalan kísérleteket tett, napról-napra erősödött. Az új sajtótörvény, a tömegvilkolásra (sic!) való felhívásokat tartalmazó sajtótermékek elárasztották a falvakat. A kommunista agitátorok hátizsákjukban ezerszámra hordozzák szét a lázító röpcédulákat.”⁵ Ekkor pedig még – e jelentés 1919. január 17-én kelt – nincsen Agitátorképző Iskola. Csak a Propaganda Bizottság működik, amely ebben az időben még nem egy, hanem három párt intézménye (az alelnök Varjas Sándor). A nyíregyházi SZDP vb és a nyíregyházi munkástanács tiltakozik is, hogy a főispán-kormánybiztos az Országos Propaganda Bizottság nyomtatványait nem juttatja el a közönség, a nyilvánosság elé, nem küldi a községekbe, hanem halomszámra süllyeszti el azzal az indokolással, hogy terjesztésre „nem alkalmasak”. Természetesen nemcsak röpcédulák körül folyik a harc. A nyíregyházi SZDP vb és a nyíregyházi munkástanács említett 1919. január 22-i levele szerint: „A jó szociális munkásoknak fegyvert ki nem adtak, félredobták a rendeletet, ellenben a burzsoáziát fölfegyverezték, nehéz harcokkal és vitákkal sem tudtuk rábírní őket arra, hogy fegyvereket bocsássanak a párt rendelkezésére, hogy azokat megbízható embereknek kiadhassuk.”

A kommunista röpiratok olyasfajta rémképeket idézhettek föl a magyarországi földesurakban, mint a nagy francia forradalom idején az agrár-földtörvény emlegetése a franciaországi arisztokráciában. „A falusi nép – a legjobb módú gazdáját sem kivéve – csak a közeli földosztásról beszél, mindenütt a határt mérik, részes földművelésről már hallani sem akarnak. . . Ha a kormány nem határozza el magát erélyes fellépésre, ha nem fogja kérlelhetetlen szigorral elnyomni a bolsevizmust – írja az említett 1919 január 17-i jelentésében a Szabolcs megyei főispán –, ha nem hirdet statáriumot a lelketlen izgatók, a tolvajok, a fegyvert rejtegetők ellen, akkor a teljes anarchia, az orosz állapotok bekövetkezése elkerülhetetlen.”⁶

³ Kun Béla folytatólagos (III) előadása „A pártszervezetek és a politikai helyzet” címmel 1919. május 15-én a régi képviselőház termében, PTI 603 f. 2/54 öe., 30.

⁴ PTI Archívuma, 1919–IV–13–1524, 31.

⁵ PTI Archívuma 601 f. 1/3a, IV. kötet, 503. – Murányi László főispán és kormánybiztos levele.

⁶ PTI Archívuma, 603 f. 2/16 öe., III. kötet, 492.

Ez a harc természetesen nemcsak helyi jellegű, hanem az egész országban folyik. A fiatal Illyés szociológiai hűséggel és ugyanakkor költői szépséggel írja le a Tanácsköztársaság beköszöntésekor a parasztság lelkiállapotát, vágyait. „– Most meglesz a föld? – szinte szemrehányóan kérdezték tőlem. Olyan hangsúllyal, hogy az én válaszom csak rideg visszautasítás lehetett vagy felelősségteljes ígéret: hogy utasíthattam volna vissza? Vállaltam a felelősséget. – Most már meglesz – feleltem. – Talán már holnap – felelte Lali. – Most a munkások uralkodnak. Ők tudják, mi kell a parasztnak, hisz a parasztnak is munkások . . . Szeme úgy fénylett, mint a részegeké. Az én szavaimtól rúgott be, rajongó dicshimnuszokban árasztotta vissza rám, amit a legényeknek a gépekről, a szocializmusról magyaráztam. Aztán azt, amit István a munkásokról mondott. Új fajta az, s milyen hatalmas. Az egész világ az övék vagy az övék lesz. Ők majd megcsinálják az új világot, az új Magyarországot – milyen büszkeség, hogy Magyarországgal kezdik! Példát mutatunk megint! A márciusi földről 48 márciusának melldagasztó illatát szívtuk be – én is megrészegettem. A munkás hirtelen ideál lett, egyre tisztább és tündöklőbb, két ifjú szívből táplálkozott, szedte magára a színeket. Barátságunk minden melege, melyet szégyelltünk volna egymásnak bevallani, öbelé ömlött. A végén összecsókolóztunk, megfogadtuk . . . már nem emlékszem pontosan, mit is fogadtunk meg, milyen ürügyet találtunk, hogy szemérmesen, a szó kimondása nélkül valljuk magunkat testvérnek, az új világ ikerfiainak.”⁷

*

Az Agitátorképző Iskola tevékenysége szerves részét képezte az 1919-ben folyó ideológiai munkának. Erre a meghatározott szerepre utal a párt vezetését igénylő és részben kritikai hangvételű levél a Közoktatásügyi Népbiztosságtól a Belügyi Népbiztosság Politikai Osztályához.⁸ Szervezetileg az Agitátorképző Iskolán kívül (amelynek első kurzusán a hallgatók száma 100 volt, azonban az előadások nyilvánosak voltak, s így azokat kb 6000-en hallgathatták) a Tudományos és Népszerű Propagandaosztályhoz tartozott még több átképző kurzus: a szakszervezetek részére esti tanfolyam, női átképző kurzus, főiskolai hallgatók szocialista tanfolyama. A Közoktatásügyi Népbiztosságon működött átképző kurzus – önkéntes jelentkezés alapján – tanárok részére (ebből megőrződtek Varjas Sándor rendkívül értékes előadástervezetei: I. Társadalomfilozófiai előadások, II. A társadalmi lélektan, III. A társadalmi ethika c.). Hasonlóképpen megfelelő munkaterv alapján működött a tanítók szociológiai átképző kurzusa. Itt a

⁷ Illyés Gyula: Kora tavasz, regény, – Mint a darvak, visszaemlékezések, rajzok, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1972, 353–355. – Illyés maga korábban tanítványa Varjas Sándornak és drámai életrajzi írásban számol be arról, hogy a Tanácsköztársaság bukása után miként kísérte meg kiszabadítani volt tanárát a váci börtönből, „Kortárs”, 1978/7. szám.

⁸ „A Tanácsköztársaságnak a propaganda osztály megalkotásával semmi esetre sem lehetett az az intenciója, és pozitív tudomásom van róla, hogy nem is volt az, hogy ez a szervezet abszorbeálja magában a pártot, amit nyilvánvalóan bizonyít az is, hogy a pártlapokat és a párt-könyvkereskedéseket teljesen kivonta hatásköröm alól, és azt külön szervezetben tömörítette. Nem szüntette meg a párttitkárságot sem, és én a párttitkárság feladatát sem nem vállalhatom, sem nem tudom vállalni.” – PTI Archívuma, 608 f. 1/14 öe., 74–75. – A levélben Habert (?) főcsoportvezető aláírása szerepel. – Szabados 1919. június 18-i jelentésében a következő adatokat találjuk: április 1-e óta 131-féle magyar és német nyelvű röpirat jelent meg 8 millió 983 ezer példányban. Ugyancsak április elseje óta nyolcvanféle könyv (8–12–32 oldalon) hagyta el a sajtót, összesen 3 millió 780 ezer példányban (plusz román, szerb, tót, horvát, cseh, héber nyelvű anyagok). Az összes röpiratok, füzetek, könyvek és plakátok példányszáma 18 millió 737 ezer.

szemináriumi gyakorlatok a következő könyveket vitatták meg: 1. Engels: A kommunizmus alapelvei, 3 óra; 2. Buharin: A kommunisták programja, 5 óra; 3. Marx és Engels: A Kommunista Kiáltvány, 6 óra; 4. Engels: Utópikus és tudományos szocializmus, 4 óra; 5. Marx: A polgárháború Franciaországban, 5 óra; 6. Marx: Bér, ár, profit c. műve és ezzel kapcsolatban Marx gazdasági tanainak bővebb ismertetése, 3 óra. A tanfolyamot vizsga zárta, s „e vizsgálat tárgya a Közoktatásügyi Népbiztosság által kijelölt négy szociológiai munka egyikéből vett részlet magyarázata és ismertetése”.⁹

Az Agitátorképző Iskola tehát a Tudományos és Népszerű Propagandaosztályhoz tartozott. 1919 áprilisa óta önállóan működött egy másik propagandaszerv is: a szocializmus állami propagandájának (fő)osztálya, amelyet Kunfi javaslatára Szabados Sándor vezetett. A Forradalmi Kormányzótanács 1919 júliusi átszervezése során, amikor már Szabados tisztségéből felmentették, a Közoktatásügyi Népbiztosság propaganda-ügyét áttették a szocialista-kommunista munkásság magyarországi pártjának titkárságára.¹⁰

1919 április 30-án megalakult a Szellemi Termékek Országos Tanácsa, s ezen az ülésen részt vettek Szabados, Varjas, Kármán Tódor, Balázs Béla, Osváth Ernő, Hauser Arnold, Magyar Lajos, Kner Imre, Ádám Sándor és mások (különösen aktív vitázók Balázs Béla és Magyar Lajos). Ez a feladat tehát április–május óta már nemcsak a Varjas-féle ügyosztály feladata (ezt egyébként dr. Steineckernek a népbiztosság likvidálásáról beszámoló 1919. szeptember 18-i jelentése is megállapítja), hanem a Szabados vezette szocializmus állami propagandája (fő)osztályé is. A propagandaanyagok számát jelzi, hogy például az egyik népbiztossági jelentés 119 röpiratról, 8 483 000 példányszámról tesz említést, továbbá 80 könyv- és füzetcímről 3 783 000 példányban. Hadd emeljünk ki most néhány könyv- és füzetcímet: A kommunista világorradalom műszaki és gazdasági szükségyszerűsége, Parlamenti vagy Tanácsköztársaság, Zene és művészet a kommunista társadalomban, Vallás a kommunista társadalomban, Munkásigazgatás, Jön az orosz testvér stb. Illusztrációként ugyancsak ideiktatunk néhány címet a röpiratokból: A demokrácia problémája, A polgári demokrácia és a proletárdiktatúra, Proletáraszonyok elérkezett a ti országotok, Adj kenyeret annak, aki a földedet védi, Kisbirtokosok, Kiskereskedőkhöz és kisiparosokhoz, Mit olvassunk a szocialista irodalomból stb.

A Közoktatásügyi Népbiztosságon társadalomtudományi képzéssel vagy propagandával foglalkozott az említett két osztályon kívül még pl. a főiskolai oktatás osztálya (csoportvezető Fogarasi Béla, helyettes Kármán Tódor), a középiskolai oktatási osztály (Hajtai Ferenc, Révai József), a munkásfőiskola és a továbbképző tanfolyam osztályai (Fogarasi Béla és Bresztovszky Ede osztályvezetőkkel), a zene, színház, irodalom és képzőművészeti (fő)osztály Lukács György vezetésével, s ez utóbbin belül a zene stb. részleget Reinitz Béla és az irodalmi ügyek stb. csoportját Balázs Béla vezette. Más népbiztosságokon belül is működtek azonban propaganda- és agitációs csoportok (így a hadügyi népbiztosságon, a szociális termelés népbiztosságon stb.).

A propagandamunka tartalmilag két részre tagolható: a szűkebb értelemben vett szakmai tanfolyamokra és a szociális-világnézeti kurzusokra. Ez utóbbi fő célja, hogy „begyökereztessek embervoltunk ama alapvető tényét, hogy a természet az energiák

⁹ PTI Archívuma, KN. 1919 sz. n. 2.

¹⁰ PTI Archívuma, 601 f. 2/XXXVII, 3704, 1919 július 30-i levél.

tárháza, de annak segítségével mindent a munka és csak a munka létesít. A mi világunkat a munka teremtette. A munka hite és kultusza lépjen a régi bálvány-hit helyébe.”¹¹

Mint érdekességet hadd említsük meg a Közoktatásügyi Népbiztosság egyik jelentése alapján, hogy május végén már 37 890 db diapozitívval rendelkeztek, amelyekből szakszerű csoportosítás útján 350 egy-, illetve kétórás előadást állítottak össze. Ekkor a vidék hetenként átlag 96, a főváros 22 kollekciót igényelt. „Máris Európa egyik jelentős diapositív központját vallhatjuk magunkénak, hiszen a legnagyobb a Liesegang-féle Düsseldorfban 122 ezer db-os és 1400 előadást mutatott ki.”¹² Magán a Közoktatásügyi Népbiztosságon belül működött még egy Ifjómunkás Propaganda Ügyosztály, amelynek egyik jelentéséből kiviláglik, hogy Uitz Béla festőművész vetített képes előadást tartott május 25-én az Omniában, s ugyanitt olvashatjuk: „a vidék ifjómunkásainak művészi, valamint zenei és színházi nevelése tárgyában tervezetünk kész. Persze itt komoly munkáról csak akkor lehet szó, ha oroszországi mintára nálunk is megvalósul a Lunacsarszkij systemájú aktio.”¹³

Az igaz szónak tehát nagy a hatalma, de érvényesülésének megvannak az anyagi-tárgyi feltételei. Az államosítások, amelyekről a Szellemi Termékek Országos Tanácsának 1919. június 17-i jelentése tudósít, az ilyen természetű feltételekhez tartoznak. Erre az időpontra már szocializálták a húsznál több alkalmazottat foglalkoztató budapesti könyvnyomdákat (körülbelül hetvenet), továbbá harmincegy „vegyes” üzemet: könyvkötészetet + nyomdát. Ezenkívül társadalmasítottak – tekintetbe véve az intézmények kultúrértékét és pénzügyi rentabilitását – harminckilenc üzemet: kilenc könyvkiadót és harminc köny- és zeneműkereskedést. A kiadványok kérdésében a döntés testületi volt, s ezzel intézményesen biztosították a megfelelő művészi és iparművészeti színvonalat.¹⁴

Csak ilyen körülmények és feltételek mellett lehetett eredményes az Agitátorképző Iskola tevékenysége is, amelynek előadói Alpári Gyula, Bolgár Elek, Nyisztor György, Polányi, Rákos Ferenc, Révai József, Riesz István, Rónai Zoltán, Rudas László, Varga Jenő, Varjas Sándor és mások. Az Iskola szervezője és főelőadója azonban Varjas Sándor, Varga Jenő és társaik voltak, vagyis azok, akik korábban a BEMBÉ-hez tartoztak.

A BEMBÉ-t a Tanácsköztársaság 50. évfordulóján Budapesten tartózkodó özv. Varga Jenőné is csak tréfás elnevezésnek tartotta, mintegy humorérzékük bizonyítását látta benne. Fenyő Andor szerint azonban: „A ‚BEMBE’ társaságnak a magyar neve: Budapesti Első Magyar Bolzano Egyesület ... Bolzano hívei voltunk s egyszersmind poli-

¹¹ PTI Archívuma 608 f. 1/14 öe. 88.

¹² Uo.

¹³ PTI Archívuma, 608 f. 1/23 öe., 5–6.

¹⁴ PTI Archívuma, 608 f. 1/14 öe., 56–61. – Erre a területre vonatkozik a Forradalmi Kormányzó Tanács március 22-i I. számú ülésén Lukács György – akkor még helyettes népbiztosnak – elhangzott jelentése, hogy „a magánkézben levő muzeális értékű műkincsek bizottság útján összeíratnak és közvagyonnak minősítettnek”. – PTI Archívuma, 601 f. 1/a öe., 12. – Azt is hozzá kell tenni, hogy a Forradalmi Kormányzó Tanács egy későbbi ülésén Lukács György bemutatja „a tényleges produktív munkát folytató írók, tudósok és művészek dolgozó szobáinak a rekvirálás alól való mentesítésére vonatkozó javaslatát”. – PTI Archívuma, 601 f. 1/31a – a Forradalmi Kormányzó Tanács 1919. július 14-i ülésének 14. napirendi pontja. – A színházak magánkezelésből közkezelésbe kerülnek át.

hisztorok.”¹⁵ Ma már elmondhatjuk, hogy a magyar kutatás rámutatott pl. Varga Jenő filozófiai evolúciójára Kanttól Bolzanóig.¹⁶ Ugyanígy Varjas Sándor már 1908-as cikkeiben támaszkodik Bolzano objektivizmusára, 1916-ban pedig teljesen egyértelműen bírálja Husserl szubjektivizmusát, a Bolzano-féle objektivizmustól való eltérését.

Így tehát nem is az a kérdés igényel választ, hogy miért Szabó Ervin vagy éppen a párizsi út – a francia szindikalizmus élesen szemben állt a munkásmozgalomban meglevő opportunizmussal és reformizmussal – vitte „balra” Varjast, de még csak nem is az, hogy miért találtak termékeny talajra Varjasnál Szabó Ervinnek a társadalmi fejlődés szubjektív tényezőjét, az öntevékenységet stb. hangsúlyozó gondolatai, mivel Varjas a logika mellett a pszichológia problémáival is behatóan foglalkozott, hanem a fő kérdés az, hogy a „Marx értékelméletét” előadó Varjas vagy az imperializmus újabb jelenségeit kutató marxista közgazdász Varga privát tudományos társaságuk nevébe miért Bolzanót foglalták? Ehhez őket – szerintünk – hozzásegítette Bolzanónak a megismerésről vallott Kantnál pozitívabb s azt mondhatni gnoszeológiai „optimistább” álláspontja. Mi kapcsolta tehát Varjast és a BEMBÉ-t Bolzanóhoz? Nézetünk szerint először is tisztán tudományos-logikai eredményei (a „Wissenschaftslehre” éppen úgy, mint a „Paradoxien des Unendlichen”). Bolzanónál ugyan ellentmondás van idealizmus és matematikai eredményei között, de Kanthoz viszonyítva Bolzano fontos lépést tesz előre filozófiai-gnoszeológiai területen is, ti. hogy a Wahrheit an sich nemcsak létezik – Kantnál is van Ding an sich –, de meg is ismerhető.

Így bizonyos értelemben hasonló szituáció jött létre az 1905–1907-es első oroszországi forradalom veresége utáni időszakban, amikor Lenin a dialektikus materializmus igazság-tanításán belül az igazság objektivitásának problémájára figyelt fel. Mind az oroszországi, mind a magyarországi esetben a társadalmi-gazdasági fejlődés objektív törvényszerűségeiről volt szó, melynek vizsgálatához, pontosabban e vizsgálat megalapozásához az objektív logikára történt hivatkozás, de azt az egyik esetben a dialektikus materializmus gnoszeológiájának objektív igazság-elméletével, míg a másik esetben – bár a Kantnál objektívebb – bolzanói Wahrheit an sichel kapcsolták össze.¹⁷

Nem tagadhatjuk természetesen, hogy filozófiailag egy szakadék van az objektív idealista színezetű Wahrheit an sich és a dialektikus materializmus alapján kifejtett lenini objektív igazság között, de szociológiailag analóg funkciót töltött be mindkét esetben ez a kétféle objektív igazság-elmélet. Ezért mondhatjuk, meglehetősen paradoxálsnak hatóan, hogy a BEMBE-körök egységének alapja Bolzano objektív igazság-elmélete és Marx

Szükséges még itt megemlíteni Kunfi népbiztosnak – Kun Bélával való előzetes megbeszélése alapján – a Forradalmi Kormányzó Tanács IV. ülésén elhangzott és elfogadott javaslatát, amely nemcsak Szabó Ervin édesanyjának havi 1500 korona járadékot határoz meg, de „együttal Szabó Ervin munkáit a proletárállam tulajdonának tekinti”. – PTI Archívuma 601 f. 1/3a; a Forradalmi Kormányzó Tanács 1919. március 27-i üléséről, 15. napirendi pont.

¹⁵ A szerzővel folytatott – magnószalagra is rögzített – beszélgetés kézírata első oldalán, Egyetemi Könyvtár Kézírtára, Budapest.

¹⁶ Várnai András tanulmányában, „A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn”, Kossuth 1977, 252–254.

¹⁷ E sajátos magyarországi probléma több más általános összefüggését elemzi és konkretizálja Mátrai László „Alapját vesztett felépítmény” című könyvében, Magvető Kiadó, Budapest 1976. – „Gyorsuló idő” sorozat.

„Kapital”-ja, beleértve ez utóbbi prognózisát a szocializmus győzelmének objektív szükségszerűségéről. A Bolzanónál meglevő Wahrheit an sich hozzásegített – Kantnál jobban – először megszerezni, majd, például a világháború nehéz éveiben, megtartani a tudományban s így a társadalomtudományban, ezen belül pedig mindenekelőtt a marxi politikai gazdaságtanban való bizalmat; továbbá hozzásegített távol maradni vagy éppen *eltávolodni* a szubjektivizmus különböző válfajaitól.

Valóban ellentmondásos a helyzet, mivel Kunfi Zsigmond is, aki ennek a privát tudományos társaságnak nem volt tagja, csak Rónaival néha feljárt hozzájuk, hivatkozott a Bolzanónál megtalálható objektív idealizmusra a szocializmus eszméjének propagálásakor. Idézzünk dr. Kunfi Zsigmond közoktatásügyi (még!) miniszter 1919. március 13-i beszédéből, amelyet a főváros oktató személyzete részére rendezett átképző tanfolyam megnyitásán mondott el: „Egy nagy ideának, egy nagy gondolatnak az átsugárzása és megvalósítása (ez a cél). Ezt az érzést, ezt a gondolatot kell a tanításnak és a nevelésnek munkájába belevinni, s így kell összekapcsolni a mi korunk és az eljövendő napok nagy platói gondolatával a szocializmust, az iskolának és a nevelésnek a munkáját.”¹⁸

Sem Vargánál, sem Varjasnál nem arról van persze csupán szó, hogy – úgymond – valamennyien Bolzanóra esküdtek, mivel Bolzano követőinél nagy szóródást figyelhetünk meg: Paulernak például a Tanácsköztársaság idején távoznia kellett az egyetemről¹⁹, arról már nem is beszélve, hogy a fenomenológia iránt érdeklődött és Bolzano felé fordult Prohászka püspök is (?). Itt csupán azt akartuk kimutatni, hogy Bolzano ellentmondásos magyarországi követői között a BEMBE-kör az egyik legprogresszívabb vonalat képviselte.

Gyakorlati-politikai szempontból a BEMBÉ-t elsősorban az jellemezte, hogy szinte politikai eszmélésüktől kezdve a magyarországi forradalmi munkásmozgalom soraiban harcoltak. Varga Jenő 1906-tól, Varjas Sándor pedig húszévesen, 1905-től a szociáldemokrata párt tagja. „Szabó Ervinnel való barátságom eredményeképpen és párizsi (1909-es) tartózkodásom után a szociáldemokrata párt balszárnyához csatlakoztam – írja önéletrajzában –, és a pártszervezetben ettől kezdve az ellenzékkel szavaztam.”²⁰ Ők azonban már 1903 óta – mint egyetemi hallgatók – egy közös lakást bérelnek Budapesten a Horánszky és Sándor utca sarkán (Varga Jenő, Varjas Sándor, Polgár Gyula, Fenyő Andor), ahol gyakran összejönnek barátaikkal (pl. Kozma Lajossal, Kenczler Hugóval stb.). Szakmailag ugyan rendkívül heterogén ez a társaság, mivel közgazdász és logikus éppen úgy van közöttük, mint fizikus-matematikus vagy statikus mérnök, de közös és haladó-forradalmi a politikai orientációjuk és filozófiai-eszmei érdeklődésük. Így jellemzik őket azok a sorok, amelyeket Fenyő Andor mérnök írt 1910. május 16-án Szabó Ervinnek, beszámolva bécsi munkásmozgalmi vezetőkkel való tárgyalásáról: „Különösen jóleső érzés, hogy végre megindul a szellemi munkások társadalmi mozgalma, s a szűkkörű természettudományi „műveltség” mellett észreveszik a valóságos társadalmi problémák nyüzsgő tömegét is; lelkesíteni csak itt nyílik alkalom, mert a külső dolgok összefüggései távolról sem érdekelhetnek bennünket annyira, mint saját magunk egyéni és szociális tulajdonságainak felkutatása, rendszeres ismerete, s a boldogulás számára való

¹⁸ PTI Archívuma, 607 f. 635, 6.

¹⁹ Dr. Zalai Béláné, Máthé Olga 1919. december 30-i vallomásából.

²⁰ „Varjas Sándor önéletrajza” 2., oroszul. – Varjas Sándor – Moszkvában élő – György fia családi archívumából.

alkalmazása. Egy intellektuel számára nem közömbös az osztállysorosok viselkedése . . .”²¹

E társaságról haladó körökben már a század eleje óta ismert volt, hogy a „Kapital”-nak szakértői és harcos védelmezői. „Ez annak idején önmagában is forradalmi tett volt” – mondotta Kőhalmi Béla egyik visszaemlékezésében. Varga Jenő a „Népszavá”-ban ekkor cikksorozatban ismerteti a marxista politikai gazdaságtant, Varjas Sándor pedig a Galilei-körben „Marx értékelmélete” címen vezet szemináriumot.

Nem foglalkozhatunk itt részletesen a BEMBÉ-vel, de azt mégis szükséges hangsúlyoznunk az Agitátorképző Iskola pedagógiai értékelésekor, hogy a közérthetőség elvének a bevezetését és gyakorlatát ettől a privát tudományos társaságtól származtathatjuk. Varga Jenő fogalmazta ezt meg, amikor a szakmailag heterogén társaság tagjai beszámoltak egymásnak olvasmányaikról: „Úgy kell előadni az anyagot, hogy az egyszerű proletár is megértse!” Ez azért említésre méltó, mert az agitátorképzéssel kapcsolatosan Fényes Samu tesz kritikai megjegyzést Szabados népbiztosnak 1919. június 16-án kelt levelében. Ezt írja: „Nagy baj a városi munkásság nevelésénél is, hogy a tanítást lateinerek, könyvolvasók (a Társadalomtudományi Társaság neveltjei) irányították, minek folytán nyelvezete túlságosan könnytudákos lett.”²² Ez néhány előadásra, illetve előadóra vonatkozólag tényleg igaz, de sem Varga Jenőre, sem pedig elvileg baráti társaságára nem érvényes.

Milyen tevékenységet fejtettek ki az Agitátorképző Iskola végzett hallgatói, ezek a „kiképzett agitátorok”? Egy 1920. áprilisi keltezésű dektetívjelentés tartalmaz egy másolatot az Agitátorképző Iskola „első kurzusának” hallgatóiról (valójában ez nem az első kurzus volt, hiszen az itt felsoroltak jelentkezési vagy felvételi dátuma május 10., s ugyanakkor az Iskola első tanfolyama már a proletárdiktatúra kikiáltásának második hetében megindult), akik túlnyomórészt munkások: lakatos, villanszerelő, gépész, vasutas, asztalos, kőműves stb. foglalkozásúak, de vannak közöttük értelmiségiek: tanárok, tanítók, tisztviselők stb., aztán egyetemi hallgatók és diákok is (ez utóbbiak között szerepel az akkor VIII-os gimnazista Andics Erzsébet). 57 nevet sorol fel, s ez alighanem túlzott szám. A Tudományos és Népszerű Propagandaosztály több jelentése a korábbi, valóban első tanfolyam létszámát 100-nak jelöli. A rendőrségi jelentésben szereplő második kurzus azonban kisebb számú lehetett, mivel itt már internátusi, vagyis bentlakásos rendszerben folyt a tanítás. A rendőrségi jelentés nyilván a felvételi vizsgán megjelenteket sorolja fel, és nem a tanfolyamon részt vevőket. A detektívjelentés érdekessége az, hogy nemcsak a hallgatók egy részének vizsgaeredményeit tartalmazza (alkalmas, kevésbé alkalmas stb.), de összegzi a megnevezettek felkutatásának és kihallgatásának az eredményeit is. Általánosságban megállapítja, hogy a legtöbben tagadták, ha nem is a tanfolyamon való részvételt, mivel a névsort elébük tárták, de a későbbi tényleges agitációt. A csoportvezető aláírásával is megerősített detektívjelentés írja: „Ha agitáltak is, ez leginkább vidéken történt és ez egyesekből kivehető nem volt, vagyis nem akarták elmondani, hol jártak a kommün alatt, ennél fogva terhelő adat rájuk bizonyítható nem volt (pl. Andics Erzsébetről megjegyzi, hogy „nevezett Fehérváron agitált vagy legalábbis agitálás céljából oda irányított”²³).” A leviszágzottak „egy része

²¹ PTI Archivuma, 729, I., 6.

²² PTI Archivuma, 608 f. 1. csop., 26.

²³ PTI Archivuma, 638 f. 1/1920–IV–13 806, 5.

az eredeti foglalkozásánál megmaradt, azok pedig, akiknél a vidéki jelzés megvan, több mint valószínű megbízatásuknak eleget téve a jelzett helyre agitálás céljából el voltak utazva”.²⁴ A szóban forgó jelentésből kiderül, hogy az Agitátorképző Iskola felsorolt hallgatói közül egyeseket kivégeztek, mások eltűntek, szökésben vannak stb. A hatóságok 1921. február elsején a nyomozást megszüntették.

Valamivel többet tudunk meg a „kiképzett agitátorok” tevékenységéről az Agitátorképző Iskola önállóan működő agrártagozatának munkáját összefoglaló jelentésekből. Így az 1919. július 10-i jelentés a földműves propagandaosztály működésével kapcsolatban megjegyzi, hogy a paraszt agitátor-iskolának a tanfolyamai 3 hétig tartanak, és 30–40 hallgatót képeznek ki egy-egy tanfolyamon. Pontosán fel is sorolja az addig működőket: első tanfolyam április 15-től május 5-ig 36 hallgatóval; második tanfolyam május 19-től június 8-ig 40 hallgatóval; a harmadik tanfolyam június 10-től június 30-ig 41 hallgatóval; a negyedik tanfolyam június 30-tól július 20-ig 40 hallgatóval. Ír a további tervekről is: „Augusztus 5-én abban a helyzetben lesz az osztály, hogy legalább három párhuzamos tanfolyamot fog létesíteni...”²⁵ Témánk szempontjából e jelentések érdekessége elsősorban az, hogy azt is részletezi: miként foglalkoztatják a hallgatókat az Iskola elvégzése után. Egy részüket a földművesszövetség állandósított titkári állásaiba helyezik el, másokat pedig mint termelő népbiztosokat vagy politikai megbízottakat foglalkoztatja a földműves népbiztosság. Az agrártagozat vezetője mindkét megoldást helyesli, de már nem tartja megfelelőnek, ha pl. helyi zavarok elintézésére vagy agitációs előadások megtartására szűkítik le tevékenységüket (tegye ezt akár a földművesszövetség, akár a földműves népbiztosság). A tagozat vezetője azt is szeretné, hogy a volt hallgatók további „értékes munkáját” is az Iskola irányítaná. Így mindenről, amit észlelnek, felvilágosítást adnának nemcsak a szakszervezetnek vagy a földműves népbiztosságnak, de „az agitátorok által így felvetett kérdésekre adott feleletek fogják egyszersmind legszükségesebb anyagát képezni a kiadandó röpiratoknak”.²⁶ Egyébként a Varjas Sándorról szóló bírósági ítéletszöveg is hangsúlyozza, hogy általában az Agitátorképző Iskola célja „kommunista hivatalnokoknak és szakszervezeti funkcionáriusoknak a kiképzése”.²⁷

Maga az Agitátorképző Iskola tehát jöllehet szerény, de nem jelentéktelen szerepet játszott a forradalmi folyamatban. Megteremtette a magyarországi kommunista kádereképzés alapjait, kimunkálta az első tananyagokat és a megfelelő oktatási módszereket. A következőkben a Széchényi Könyvtár Kézirattárában őrzött 5 kötetnyi előadásanyag alapján az előadások tartalmi-elméleti jellegzetességeit vizsgáljuk.

MORÁLIS ÉRV: A TESTVÉRISÉG VALAMENNYI DOLGOZÓVAL

Az előadók különös figyelmet fordítottak a Kanttól Hegelig terjedő német idealista filozófiára. Az „idősebb” nemzedékhez tartozó Varjas Sándor pl. a kanti *categoricus imperativus*t kísérte meg „szocializálni”, a szocializmus és a kommunizmus melletti argumentációba beépíteni.

²⁴ Uo. 6.

²⁵ PTI Archívuma, 608 f. 1/14 öe., 70.

²⁶ Uo. – 1919. június 1-i jelentés.

²⁷ PTI Archívuma, 614 f., Budapesti Büntetőtörvényszék, 1/1919–8956, 7.

Varjas Sándor 1919. június 24-i „Erkölcstani alapvetés” c. előadásában adja a kanti categoricus imperativus fordítását: Cselekedj úgy, hogy cselekedeted szabálya általános törvényhozás alapelve gyanánt szolgálhasson. Ebből a tételből érthetővé válik az is, mondja Varjas, hogy az ember sohasem lehet más emberek eszköze, hanem mindig csak öncél, ami a kommunista társadalomban valósul meg. Itt az egyének a célok, és az eredmény, amelyet munkájuk elér, az az eszköz. Olyan társadalomban viszont, ahol a termelt javakat a tőkésék kisajátítják, ott nemcsak a javak az eszközök, hanem azok is, akik azokat termelik.

A kommunizmus erkölcsi megalapozásánál, illetve a kapitalizmus erkölcsi kritikájánál gondolatmenete a következő: „Hogy tényleg következik mindez a categoricus imperativusból, ezt láthatjuk akkor, ha a következőképpen fogalmazzuk meg a kérdést: Jogos-e a kizsákmányolás vagy sem? Állítsuk fel a tételt: Mindenkinek kötelessége a másikat kizsákmányolni! Lehetséges-e ez vajon így? Nem! A kizsákmányolás egész értelme azon múlik, hogy legyen kizsákmányolt és kizsákmányoló, de az, aki ki van zsákmányolva, az kizsákmányoló ne lehessen. Ha tehát általánosítjuk a tételt, abban az esetben kiderül, hogy általánosítva nincsen értelme. A kapitalista társadalom arra törekedett, hogy ez a tétel ne is legyen általánosítható – teszi hozzá Varjas –, vagyis az emberek egy része legyen a kizsákmányolt, másik része a kizsákmányoló. Íme tehát a Kant-féle categoricus imperativusszal egészen absztrakt és messze a napi élet felett lehet a volt (kapitalista – S. J.) társadalom egész erkölcsi rendjét filozófiai szigorúsággal megdönteni.”²⁸

Maga Varjas (Marx nyomán) tudja, hogy a kapitalizmus kritikájának elméleti fegyvere nem pótolhatja a fegyverek gyakorlati kritikáját (s hogy ezek nem egyenlő súlyú „érvek” a kapitalizmus megdöntésében). Így hát természetesen meg is kérdőjelezi a kanti categoricus imperativus alkalmazhatóságát az antagonisztikus osztálytársadalmakban („... lehetséges-e széttagolt társadalomban általános erkölcsről beszélni?”).²⁹

Egy másfajta érvelési módra jellemző Nyisztor Györgynek 1919. április 25-i előadása „Az agitációról”, amely a falusi lakosság közötti munka módszeréről és annak elvi alapjairól szól. A vallással kapcsolatos álláspontokról szólva: „A cselédséget, amely tőlünk jogot, szabadságot kapott, mely látja, hogy földesura egyszerre semmi sem lett, ezt mi megnyertük. Ezekkel nem sokat kell bajlódunk, de ügyelnünk kell az asszonynépségre – vagy mint falun mondják: a fehérségre –, mert ezek nagyon vallásosak, és ha a vallást bántjuk, akkor odahaza azt fogja mondani, hogy ezeknek nem kell az isten és a vallás, nekünk pedig egyelőre, azt hiszem, elég bajunk van, ne bajlódjunk még az öregistennel is, hagyjuk azt későbbre. Komolyan elmondhatjuk, hogy a vallás ma nem akadálya a kommunizmusnak.”³⁰

Elmondja, hogy Kunfi Zsigmond is belátta, hogy falun nem szabad mindjárt kiküszöbölni a vallást az iskolából, mert ezt a paraszttasszonnyal egyszerre megértetni nem lehet. Ennek szellemében vallotta Nyisztor György is előadásában: „Mi azt mondjuk: nekünk nem fontos, hogy imádkoztok-e vagy nem, mi ezzel nem törődünk, hanem csak az fontos, hogy szegények vagytok, egy táborban van a helyetek!”³¹ Ezen túlmenően

²⁸ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, V. kötet, 99, 100.

²⁹ Uo. 103.

³⁰ Uo. II. kötet, 2.

³¹ Uo. 4.

Nyisztor konkrét szociológiai elemzést is adott a falusi „fehérnép” vallásosságának társadalmi körülményeiről. „Nem is lehet csodálkozni, hogy a falun vallásosak az emberek, mert ottan nincsenek színházak, nincsen korzó, legfeljebb korcsma van, s ha megszólalnak a harangok, olyan szép csengő hangzásuk van, hogy egészen vallásos érzést váltanak ki az emberből. Tessék azzal is számolni – ismétli Nyisztor –, hogy ott nincsen korzó, s ha Erzsinek szép ruhája van, akkor el kell mennie a templomba, hogy meglássák, mert ott szoktak találkozni . . . Ott minden a templomban történik, miután a korcsmába még sem mehetnek a nők . . . A templom az a hely, ahova eljárnak és ahol egymással találkoznak.”³²

Az Agitátorképző Iskolának sokszínű előadói gárdája volt – bár szervezői és legfőbb tanárai már korábban is a szocialista mozgalomban tevékenykedtek. Mindez kifejezést nyert az előadások érvelésében is. Az 1918–1919-es kommunista értelmiség különböző csoportjainak a nézetei egyaránt nyilvánosságot kaptak. Az Agitátorképző Iskola agrártagozata vezetőjének a népbiztosához írott jelentésében például ezt olvashatjuk: „A magyar parasztproletárban van valami a föld őseréből és a zsoldári ihletből. Áldozatra kész, könnyen forradalmasítható és egyszer forradalmasítva kitartóbb, megbízhatóbb és fegyelmezettebb, úgyhogy kellő nevelés mellett a forradalom legértékesebb, leghűségesebb hadserege lehetne.”³³

Ez a Vasárnap Társaság „evangéliumi testvériséget” stb. hirdető ideológiájára utaló megfogalmazás tér vissza egy alig 20 éves fiatalember, Révai József „A proletariátus diktatúrájáról” c. előadásában. Az előadó így lelkesített a kommunizmus szolgálatára: „A proletár osztályforradalom felszabadítja, megváltja az az emberiséget; a proletariátusnak világmegváltó szerepe van. Ebből a szempontból vizsgálva a munkásmozgalmat, mondhatjuk azt, hogy a munkásmozgalom mint a kapitalista társadalmi fejlődés szükségszerűsége kívánatos, mert világmegváltó szerepe van . . .”³⁴ Szárnyaló, szép szavak! Ez ugyan furcsa terminológia, mivel szocialista-kommunista pártiskolán „megváltás”-ról beszél, de még ez sem véletlen. E patetikus szavak mögött megfelelő érvelést találhatunk.

„Marx megkülönböztet a társadalom fejlődéséről szóló elméletében – fejtegeti Révai – egy politikai emancipációt és egy emberi emancipációt. A politikai emancipáció a proletariátusnak mint uralkodó osztálynak a felülkerekedése és a burzsoázia elnyomása; az emberi emancipáció pedig azt jelenti, hogy a proletariátusnak nem szabad megelégednie azzal, hogy uralkodó osztállyá szervezi magát és akkor aztán rábíz mindent a fejlődés vak erejére, hanem a proletariátusnak vállalnia kell azt a szerepet, amit Krisztus tűzött ki magának 2000 évvel ezelőtt, hogy megváltja az emberiséget a termelés, a gazdasági élet vak erőinek uralma alól, amit Krisztus úgy fejezett ki, hogy a test a lélek felett uralkodik. A proletariátusnak vállalnia kell ezt a feladatot és tudatosnak kell lennie abban, hogy ha

³² Uo. 6. – Az Agitátorképző Iskola a Tanácsköztársaság győzelme utáni második héten indult meg Varjas Sándor vezetésével. – A Forradalmi Kormányzó Tanács XXII. ülésén, 1919. május 23-án Kun Béla a pártiskolával kapcsolatban elmondja, hogy ott nagyon kevés az előadó, s ekkor Rudas Lászlót bízzák meg – e jegyzőkönyv tanúsága szerint – a pártiskola vezetésével. – PTI Archívuma, 601 1/21, 7.

³³ PTI Archívuma, 608 f. 1/14 öe., 128.

³⁴ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, II. kötet, 14, 132. – Ez utóbbi két szám közül az első a szóban forgó előadás, a második pedig a kötet oldalszámát jelzi.

ezt a feladatot vállalta, akkor nem a gyomor, hanem a szellem forradalmát vitte véghez, hogy a forradalom emberi és nem politikai emancipációt jelent.”³⁵ Mindenféle kommentár nélkül is szembeötlő a Vasárnap Társaság hatása Révai tételeinek megfogalmazásában. A „megváltás” és a „Krisztus” nem egyszerű retorikai fogásként kerül említésre, nem a vallásos hallgatóság lelkivilágához alkalmazott terminológia, amellyel esetleg az előadó elősegíthette volna a tárgy megértését. Itt tehát nem arról van szó, mint pl. Nyisztornak ugyanezen a pártiskolán, de valószínűen az „agrárszakosok” előtt 1919. április 25-én tartott – már korábban idézett – előadásában, hogy ti. felkészítette hallgatóit: miként beszéljenek falusi, vallásos emberek előtt a kommunizmusról, hogyan használjanak bizonyos vallási terminológiát, hogy így is közelebb hozzák ezeket az embereket a kommunizmushoz.

A realiztikusabb gondolkodású hallgatók fel is szólaltak előadás közben az Agitátorképző Iskolán, és életpasztalatukra hivatkozva kezdték magyarázni Révainak: ha nincs az a nagy társadalmi feszültség, ha nincs az az óriási elkeseredés, szegénység és nyomor a dolgozó osztályok körében, amely különösen a világháború végére kialakult, akkor forradalom sincs. Rámutattak, hogy az akkori Egyesült Államokban, amely nagyobb szenvedés, károk, nyomor nélkül – és győztesen – jutott túl a háborún, nem tört ki forradalom. Hasonlóképpen értékelték az USA búzasegélyét, amelyet a háború után az európai forradalmak és haladó mozgalmak lefékezésének szolgálatába állítottak.

Szabó Ervinnek a magyarországi jobboldali szociáldemokrácia opportunistusával való, önmagában indokolt, szembenállásából Révai olyan elméleti következtetéseket von le az Agitátorképző Iskolán 1919. június 17-én elhangzott előadásában („Szabó Ervin szerepe a munkásmozgalomban” c.), amelyek szerint általában ellentétes politika és erkölcs. Hogy itt nem egyszerűen azokra a problémákra gondol, amelyek a jobboldali opportunisták politika és a kommunista erkölcs összeütközéséből adódnak, hanem általánosabb kérdésekre, erre mutatnak megfogalmazásai, valamint példái, amelyek már a proletárdiktatúrát érintik. „A forradalom maga nem olyan, aminek valami nagyon kellene örülni, mert a társadalom legfőbb java, az ember nagyon nagy számban pusztul el benne, és az osztály cselekvésében részt vevő egyének olyan elhatározások elé kerülnek, hogy más embereket kell elpusztítaniok, akik tulajdonképpen nem tehetnek arról, hogy mi a társadalmi helyzetük. A burzsoá nem tehet róla, hogy burzsoá, mégis a proletárnak el kell pusztítania adott esetben, ha arra szükség van. De ezeket a bűnöket vállalni kell, vállalni kell a forradalmat, mert csak ezekkel az elvállalt bűnökkel lehet felszabadítani, megváltani az emberiséget.”³⁶

Ezek a gondolatok rímelnék a Vasárnap Társaság tagjai többségének nézeteivel, akik közül többen ugyancsak eljutottak a kommunista pártig. Vagyis velük együtt az erkölcs és a politika általános szembeállítását Révai gyakorlatilag mégis leküzdötte és – ha valamiféle pesszimiztikus heroizmus pozíciójából is – megoldotta, s az erőszakot a kommunizmus érdekében elfogadta („ezeket a bűnöket vállalni kell”).

³⁵ Uo. 8, 97.

³⁶ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, II. kötet, 19–20, 137–138.

Marx és Engels elméletét ismertetve Szabó Ervin már 1904-ben megjelölt egy objektív és egy szubjektív tényezőt, amely szükségszerűen a szocializmus győzelméhez vezet: az ipari koncentrációt és az osztályharcot. „A modern szocializmus két lényeges pontban különbözik a régi szocializmustól – írta Szabó Ervin. – Az egyik az, hogy át van hatva attól a meggyőződéstől, hogy az ipari fejlődést benne rejlő erők hajtják olyan irányba, hogy elkerülhetetlenül megteremti a szocialista termelés gazdasági feltételeit; a másik az a meggyőződés, hogy a munkásosztály fölszabadítása csak magának a munkásosztálynak műve lehet.”³⁷

Mármost az Agitátorképző Iskola mindazon előadói, akik a marxi politikai gazdaságtant és szocializmust előadták, ha különböző formában és eltérő mértékben is, de kapcsolódtak a hazai tudományos eredményekhez is. Erre a kapcsolatra konkrétan utal Varga Jenő 1919. június 28-i előadásában: „Magyarországon kb. 500 évvel ezelőtt volt az első sztrájk, a máramarosi sóbányákban, 1437-ben. Fennmaradt egy okmány, melyet én egyszer egy történeti folyóiratban találtam meg, s átadtam Szabó Ervinnek, aki le is közölte Tőke és munka harca című könyvében. Ezt a levelet Zsigmond király írta a máramarosi kamaraispánhoz . . . s a király felhatalmazza a kamaraispánt, hogy minden gyülekezést nyomjon el, és az ellenszegülőket szemük kitolásával és más alkalmas eszközökkel térítsék meg.”³⁸

Bolgár Elek 1919. július 5-i előadásában áttekinti a munka történetét annak bizonyosságaképpen, hogy a szellemi munka a fizikai munkának a szövetségese, és osztozik annak sorsában a különböző korszakokban: „Köztudomású pl., hogy az orvosi munka az antik világban olyan munka volt, amelyet rabszolgák végeztek. Hogy a filozófusok között mennyi rabszolga volt, azt tudjuk, hiszen a legkiválóbb sztoikusok egyike szintén rabszolgasorból került ki. Tudjuk, hogy a költők, az udvari bolondok stb. mind az udvar kiszolgálására, a legszigorúbb értelemben vett rabszolgasorsra voltak kárhozthatva.”³⁹ A kapitalizmusra vonatkozólag pedig a „Kommunista Kiáltvány” megállapításait idézi, és hozzáteszi: „A gyáros, a nagykapitalista hajszállal sem becsülte többre azt a mérnököt, akit megfizetett, mint azt az előmunkást, akit szintén megfizetett. Hogy a szellemi munkásnak a készülségét kihasználta a maga számára, ez abszolúte nem jelenti azt, hogy többre becsülte . . . A szellemi munkást társadalmilag éppúgy megvetették, mint a fizikai munkást. Nincs célja tehát, hogy mikor általános proletár felszabadulásról van szó, akkor a szellemi munkások valami nagyobb megbecsülést kívánjanak, mint a fizikai munkások.”⁴⁰

A történelmi materializmus alapján kibontott szocialista egyenlőség felfogás, amelyet Bolgár Elek bizonyos „arisztokratikus” elképzelésekkel szembeállít, nem eszmei egyenlőséget jelent, de még csak nem is egyszerűen formális-jogi egyenlőséget, hanem elsősorban anyagi-gazdasági egyenlőséget.

³⁷ Szabó Ervin: „Hol az igazság?”, Magvető Könyvkiadó, Budapest 1977, 226.

³⁸ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, IV. kötet, 109.

³⁹ Uo. I. kötet, 15, 136.

⁴⁰ Uo. 14, 135.

A 1919-es Agitátorképző Iskolában már támaszkodhatnak a marxi vívmányokra, s ennek megfelelően Bolgár Elek említett előadásában feltárja az összefüggést az idealista történelemfelfogás és bizonyos arisztokratikus világnézeti vonások, másrészt a materialista történelemfelfogás és a proletár demokratizmus között. „Nem indokolt – írja –, hogy mikor általános munkásfelszabadításról van szó, akkor egy új arisztokráciát teremtsünk pusztán azért, mert valaki a régi társadalomban valamivel kedvezőbb helyzetben volt és megszerezte az úgynevezett szellemi munkának a feltételeit.”⁴¹ Egy másik helyen: „Mindazoknak, akik úgynevezett szellemi vezetésre tartanak igényt, nagyon figyelmébe ajánlom azt, hogy már a burzsoázia uralma alatt is az ő helyzetük minden volt, csak nem vezető: az ő állásuk minden volt, csak nem irányító, mert hiszen fizetett bérmunkásokká váltotak, akár orvos volt az illető, akár pap, akár költő.”⁴² S így folytatja: „Elvégre az a tény, hogy valaki elvégezte a műegyetemet vagy elvégezte általában az egyetemet, még nem garantál semmit a világon. Én merem állítani – mondja kissé gúnyosan –, hogy nem minden mérnök lánész, aki gyárnak dolgozik és nem okvetlenül jobb munkaeő, mint az a munkás, aki ipariskolát végzett vagy még azt se, hanem mőhelyben tanult ki.”⁴³

Már századunk első nagy elméleti összecsapásán a Társadalomtudományi Társaságban kirajzolódott a proletár szocializmusnak és a polgári liberalizmusnak itt is érzékelhető ellentéte. A liberalizmus képviselője a két elv viszonyát egy szemléletes képpel is megvilágítja: „Ha a liberalizmus a szabadság zászlajával vonult harcba, a szocialisták az egyenlőség jelszavát írták lobogójukra – két eszme, mely oly viszonyban áll egymással, mint a Nap és a Hold –, mihely az egyik előbukkan, a másiknak el kell tűnnie, mert teljes szabadság mellett az emberek sohasem lesznek egyenlőek, és teljes egyenlőségben soha nem lehet őket tartani, ha teljes szabadságot adunk nekik.”⁴⁴ A társadalmi haladásról rendezett nagy magyarországi vitán a liberalizmus fő szónoka tehát mintegy lemondott az egyenlőségnek valaha a polgárság által védelt jelszaváról, s azt így átengedte a szocializmus híveinek. Ennek a könyv alakban is megjelent vitának a tanúsága szerint a liberalizmus képviselője, Gratz Gusztáv szenvedélyesen bírálta a szocialista egyenlőség elvét, s nyilvánvalóan csak arra törekedett, hogy ha már nem is az egyenlőség, de akkor legalább a szabadság szószólójának ismerjék el. „A szocializmus teljesen elveti a gazdasági szabadság elvét – mondotta –, mely csak a gazdaságilag erősnek kedvez.”⁴⁵

⁴¹ Uo. 15, 136.

⁴² Uo. 12, 133.

⁴³ Uo. 15, 136. – Hajdu Tibor „Az 1918-as magyarországi polgári demokratikus forradalom” c. munkájában (Kossuth, Budapest 1968, 348) a korábban „anarchista Bolgár Elek”-ről ír, s ugyanakkor megemlíti, hogy Kun Bélák 1919 februári letartóztatása után Bolgár Elek tagja lesz az új KB-nak (uo. 321.). A Tanácsköztársaságról írott monográfiájában pedig Hajdu Tibor külön is kiemeli az új egyetemi tanárok sorában többek között Bolgár Eleket (Hajdu Tibor: „A Magyarországi Tanácsköztársaság”, Kossuth 1969, 400). – Egyébként a Tanácsok Országos Gyűlése 1919. június 15-i 2. ülésén, amelyen az ülés tiszteletbeli elnökévé választják Lenin elvtársat, a külügyi bizottságban Kun Béla, Alpári Gyula és mások mellett az országos gyűlés bevasztja Bolgár Eleket is (13. napirendi pont) s ugyanígy az alkotmányi bizottságba is (14. napirendi pont) – PTI Archívuma, 600 f. 1. cs. 2. őe.

⁴⁴ „Huszadik Század”, 1904/I, 170–171.

⁴⁵ Uo. 171. A kommunizmus és a szabadság szembeállításának egyik első forrása Thiers 1848-as műve „De la propriété”. – Az egyenlőség és a szabadság szembeállítása ugyancsak megtalálható Vauvenargues „A vagon egyenlőtlenségéről” (1745) c. művében; „A francia felvilágosodás morál-filozófiája”, Ludassy Mária válogatása, Gondolat, Budapest 1975, 188.

Az 1904-es vitán a szocializmus fő előadója és védelmezője még Szabó Ervin volt. Nem sokkal később Varga Jenő a „Népszavá”-ban cikksorozatot publikált, majd pedig e cikkek alapján 1912-ben könyvet állított össze „A magyar kartellekről – Honnan származnak a milliók?” címmel, amelyre természetesen támaszkodik az Agitátorképző Iskolán elhangzott előadásában is (így 1919. július 18-án stb.). Ez a mű egyebek mellett felvázolta azt a fantasztikus szakadékot és egyenlőtleniséget, amely a magyar munkásosztályt az uralkodó monopoltőkések maroknyi csoportjától elválasztotta. Néhány nagybank, vagyis mintegy ötven ember, akiknek az egész nagyipar a kezükben van, áll az egyik oldalon, és az ipari munkások tömegei a másikon. „Bátran merjük állítani – írta Varga Jenő –, hogy a magyar nagyipar, a nagybankok élén álló körülbelül ötven ember az összes tőke 20 százalékát bírja, de az összes tiszta jövedelem felét magának foglalja le, míg a többi kistőkés, 80 százalék tőkével, szintén csak a tiszta jövedelem felét kapja meg osztalék alakjában.”⁴⁶

A kartellkapitalizmus – használjuk most ezt a Varga Jenő könyvében és előadásában található kifejezést a kapitalizmus új, imperialista, monopoltőkés szakaszának a megjelölésére – nemcsak termelési-gazdasági szervezet, de a tőkések munkások elleni harcának is új, magasabb szervezetségét jelenti.

Az Agitátorképző Iskolában az előadások részletesen foglalkoztak a modern nagyüzemi termelés ésszerű fejlesztésének szükségességével a szocialista társadalmi viszonyok és egyenlőség szempontjából. Varga Jenő 1919. július 15-i előadásából idézünk: „Nem az értéktöbblet-termelés a baja a kapitalizmusnak, mert soha sem baj az, ha egy társadalom sok értéket termel; a baj csak az, hogy ezen értéktöbblet a kapitalizmusban a gazdagoknak, a kizsákmányolóknak, egy kis rétegnek jut. Hiszen a kommunista társadalomban is az volna az ideális, hogy az értéktöbblet-termelés minél nagyobb legyen, ami egy kommunista államban azt jelenti, hogy mondjuk egy nyolcórás munkaidő mellett igen sok értékfelesleg marad, tehát az okvetlen szükséges fogyasztási cikkeken kívül marad rengeteg sok érték kultúrjavak termelésére és fogyasztására, esetleg a munkaidő leszállítására is. Mindig szem előtt kell tehát tartani, hogy nem az értéktöbblet ténye, nem az értéktöbblet termelése, hanem ennek a tőkésosztály részére történő kisajátítása az, ami a kapitalista társadalmi rendet jelenti.”⁴⁷

Az ember és a gép termelésben betöltött funkciójával kapcsolatban ugyancsak fontos megállapítást találunk 1919. július 11-én elhangzott előadásában: „A szocialista agitációban állandóan azt hangoztatták – mondja Varga –, hogy a gyári-ipari termelésben voltaképpen a gép a döntő, és a munkásság csak függeléke a gépnek, kiszolgálja azt, és voltaképpen csak kitöltője a gépek közötti összefüggésnek. Ez a felfogás nem helyes. Ez lehet jó, vagy lehetett jó a régi agitációban, de egyáltalán nem helytálló, és a tényeknek sem felel meg. A legmodernebb berendezésű gyárban is a termelés éppen olyan mértékben vagy nagyobb mértékben függ a munkásoktól, a munkások munkakedvétől és a dolgozók akaratától, mint magától a gyári berendezéstől.”⁴⁸ Bizonyításképpen hivatkozik az éjjeli műszakok teljesítményeire, amely néhol 30–40%-kal alacsonyabb. Varga Jenő tehát kritikusan értékelte a régebbi szocialista agitációt is, majd hozzátette: „Különösen

⁴⁶ Varga Jenő: „A magyar kartellek – Honnan származnak a milliók?”, Szikra, Budapest 1956², 19–20.

⁴⁷ Idézte a Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus–Leninizmus Oktatási Főosztálya Tájékoztatójában, 1969/4, 157.

⁴⁸ Uo. 158.

fontosnak tartom ennek a hangoztatását most, mert hiszen a proletár állam boldogulása elsősorban attól függ, sikerül-e a termelést mind a mezőgazdasági, mind az ipari termelést a békés termelés színvonalára felemelni. Ehhez pedig nemcsak gépek és nyersanyagok kellene, hanem kell elsősorban öntudatos, céltudatos munkásság, amelyik tudja és belátja azt, hogy a saját munkájától függ az ő jövő boldogulása. A mai állapotban egészen másképpen áll a dolog, mint a kapitalizmusban. A kapitalizmusban a munkásoknak a gondolatmenete a következő volt: Ha mi szorgalmasan dolgozunk és sokat termelünk, ebből nekünk, a munkásosztálynak jut egy bizonyos, többé-kevésbé fix rész, a szorgalmunk eredményeképpen, a nagyobbik rész pedig a tőkésosztálynak jut. Ennek következtében nyilvánvaló volt a tendencia, hogy nem fogjuk magunkat a tőkés kedvéért nagyon megerőltetni, mert mi az ördögnek erőltessük meg magunkat, minek vigyázzunk a gépekre, a nyersanyagra, a fűtőanyagra, amikor a tőkésé. Ellenben ma a dolog egészen másképpen áll. Arról van szó, hogy saját magunk számára minél szorgalmasabban és főleg minél gondosabban és ügyesebben folyjon a termelés.”⁴⁹

A szocialista elosztás elvét behatóan elemzi Varjas Sándor, és alkalmazza ezt az elvet pl. az értelmiségiek díjazása területén „A pénz és az értéktöbblet” c. 1919. július 16-i előadásában. Alapul veszi az egyszerű vagy bonyolult munka közötti megkülönböztetést. Egy kabát előállításánál fontos, hogy hány órát dolgoztak, mert ha tovább dolgoztak rajta, akkor alaposabban készítették el. Az operációnál éppen ellenkezőleg van. Azt se lehet mondani, hogy egy előadónak egy órai előadásáért is éppen annyi jár, mint más egyszerű munkáért. „Itt két szemponttal kell számolnunk – vonja le következtetését Varjas. – Ahhoz pl., hogy valaki elvégezzen egy bizonyos szabómunkát, más előfeltételek kellene, mint ahhoz, hogy egy közgazdasági előadást tarthasson. Sokkal hosszabb ideig tart az előkészület egy órai közgazdasági előadásra, mint egy órai asztalosmunkára . . . Azt kell nézni, hogy az illető milyen időben kezdhet hozzá az asztalosmunkához és a közgazdasági előadás tartásához. Az asztalosmunkához már 14–16 éves korában hozzáfoghat valaki, a közgazdaságtani előadás tartásához azonban nem. Egészen más a tanulmányi ideje az egyiknek, mint a másiknak – az előadó nem lehet hátrányban a fizikai munkással szemben. Egész visszalevő ideje alatt mégsem kereshet kevesebbet, mint az, aki asztalosmunkát végez, mert ha az egyik 14 éves, a másik 28 éves korában kezdhet hozzá a kenyérkeresethez, s mindkettőt egyformán fizetik, akkor az előadó határozott hátrányban lesz”⁵⁰

Nagy mozgósító erő volt a Tanácsköztársaság idején is a társadalmi egyenlőség marxista elve. Varjas Sándor mondotta ugyancsak az Agitátorképző Iskolán: „Egy ideális társadalomban – a kommunista társadalomban – a cél valamennyi emberre nézve egyenlő, a cél az, hogy minden ember egyformán részesüljön mindenféle javakban, legyenek azok akár kulturálisak, akár anyagiak.” Hangsúlyozzuk: nem „egyenlősi” ez, hiszen a vulgáris felfogást elutasították a szocialista, sőt a kommunista egyenlőség-elv esetében is. „Ez nem jelenti azt – írja Varjas –, hogy minden ember egyformán értelmes, ügyes stb. lesz, ez sohasem fog bekövetkezni, ez csak az élet (nagy jelentőségű) javaiban való egyenlő osztozkodás lehetőségét jelenti.”⁵¹

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, V. kötet, 2, 194.

⁵¹ Uo. 14, 108.

Teljesen hasonló szellemben nyilatkozik Rudas László is, mind a régmúltra, az ősközösségi társadalomra, mind a jövődő kommunista társadalmára vonatkozóan: „Egy alapelv az emberi társadalomban . . . miután több munkát végez, bátrabb, okosabb, ez mind hasznot hajt, több eredményt jelent az emberi társadalomnak, ennek következtében hálából nagyobb részt is kap.”⁵²

Az Agitárorképző Iskola előadói nemcsak a polgári elit-elméletekkel, arisztokratikus felfogásokkal szemben fogalmazták meg a marxi–engelsi társadalmi egyenlőség – az osztályok megszüntetését jelentő – elvét, de elhatárolták magukat a primitív „egyenlődsdi”-től is, mely utóbbi éppen a társadalmi egyenlőség dinamizmusának gazdasági előfeltételeit nem tette meg elgondolásai alapjává.

POLITIKAI ÉRV: A PROLETÁRDIKTATÚRA MINT ÁTMENET AZ ELYNYOMÁS NÉLKÜLI TÁRSADALOMBA

Egy ügyvéd 1919-ben beadvánnyal fordult a Propagandaosztályhoz, amelyben kifejti, hogy miként lehetne összekapcsolni az „ígérni és fenyegetni” elvet s hajlandóvá tenni a megdöntött burzsoáziát, a polgárságot a proletárdiktatúra elfogadására. Beadványa a volt polgári osztály asszimilációját előmozdító propaganda szervezését szorgalmazza, még-hozzá meglehetősen sajátos formában.

És itt hadd említsük meg, hogy a Közoktatásügyi Népbiztosságon nagyszabású kísérlet folyt, hogy a magyarul akkor még nem olvasható „Kapital”-t gyorsan kiadják magyarul. Összeállítottak egy 50 (!) tagú fordító kollektívát, szétosztották az anyagot, s a terminológia egységesítése céljából elkészítették a legfontosabb marxi kifejezések szótárát stb. A vállalkozás azonban sikertelen maradt. Gárdos Mariska, aki az Ötszázas Bizottság 20 nőtagjának egyike volt és maga is aktív előadó a Marx–Engels Munkásegyletem nőtagozatán, így emlékezik vissza: „Az elméleti oktatás terén egyre változatosabb tennivalók merültek fel. Többek között arról is döntés történt, hogy a Kapital-t sürgősen le kell fordítani. A határozat maga helyes volt. A „sürgősség” ellen azonban többen szót emeltünk azok közül, akiket bevontak e tanácskozásba. Ilyen hatalmas, az egyetemes tudomány szinte egész területét összefogó művet hogyan is lehetne hevenyészett fordításban jól és időtállóan kiadni? Ellenvetéseinkkel szemben győzött az az okoskodás, hogy feladataink nagyok, sürgősek, s ehhez átmeneti megoldást kell találnunk. És szétosztották az anyagot a Marx-fordítók között. Nekem az értékelmélet anyagának egyik része jutott – írja Gárdos Mariska. – Haladéktalanul hozzá kellett látnom a fordítás munkájához. Végül is nekünk, az ellenzőknek lett igazunk. Beigazolódott, hogy kapkodással csak selejtet lehet termelni.”⁵³

Mármost az ügyvéd beadványa nem az írásbeli, de még csak nem is az előadásszerű propaganda mellett tört lándzsát, hanem azt javasolta, hogy „fel kell keresnünk őket (a polgárságot – S. J.) az ő gyülekező helyeiken, kávéházakban, sétatereken, az általuk alkotandó szervezetekben, s ott az ő ideológiájukhoz alkalmazkodva nem marxista alapon, hanem általános emberi szempontból ragadva meg a tárgyat, megértetni velük, hogy a jelen

⁵² Uo. III. kötet, 6, 111.

⁵³ Gárdos Mariska: „Százarcú élet”, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1975, 352–353.

bekövetkezett állapot történeti szükségszerűség volt; ez volt az egyetlen kiút, ha nem akartunk volna az anarchia állapotába eljutni, és a proletárdiktatúra volt az egyetlen eszköz, amely beigazoltnak képes volt a jogrendet biztosítani s a fenekestül való felfordulást elkerülni.”⁵⁴

A dolgok azonban másként alakultak: a megszorodott helyi ellenforradalmi lázadásokra, majd egyes központi akciókra, vagyis a fehérterrorra válaszként megszületett a vörösteror, sőt a külföldi intervenció miatt a Tanácsköztársaság honvédő háborúra kényszerült. A proletariátus hatalomrajutása szempontjából persze jogosan emelte ki Lenin, és hangsúlyozzuk ma is – az oroszországitól eltérő – „békeséges formát”, de ezt hiba lett volna akkor is fenntartani, amikor az ellenforradalom fegyveres harcot kezdett a Tanácsköztársaság ellen.

Ebben a szellemben hirdette Nyisztor György: „Az állam formájánál döntőbb az állam és a társadalom lényege, az, hogy a munkásság, a dolgozók kezében legyen a hatalom.”⁵⁵

A proletárdiktatúra egyik alapvető kérdése nálunk is a parasztsággal való szövetség volt. Az oroszországi bolsevikok pártja már 1919 előtt, vagyis a második pártprogramot kidolgozó és elfogadó VIII. kongresszus előtt elfogadta a lenini elvet a parasztkérdésben. A magyar párttól nem mondhatjuk el, hogy már 1919-ben maradéktalanul és hibátlanul a leninizmus pozícióját tette magáévá. Érvényesült még a szociáldemokrata opportunizmus befolyása, s hibás álláspontot tükröztek e kérdésben az Agitátorképző Iskola előadásai is (Varjas például a parasztságnak állítólagos általános államellenségéről ír, megfelelően a szocialista állam és a szocialista város egészen új társadalmi természetéről).

A burzsoázia felhasználta a parasztságot a feudalizmus ellen folytatott harc során, de kizsákmányoló osztálytermészeténél fogva tartós szövetséget vele nem köthetett. A parasztság döntő tömegei kistermelők, akik nemcsak tulajdonosok, de dolgozók is, ez utóbbi körülmény pedig szembeállítja őket pl. a banktőkével, amely kiuzsoráz vagy éppen a földet is kihúzza a lábuk alól. Ilyen forrásokból táplálkozik a paraszttömegek városellenessége, amelyet a Tanácsköztársaság létrejötte egy csapásra nem szüntethetett meg. Riesz István 1919. április 25-i előadása az Agitátorképző Iskolán kiemeli: „Vidéken gyakran fogják hallani, hogy az ipari munkásság vezet, és hogy a parasztnak az érdekei ennél fogva el lesznek hanyagolva. Ezt az ellenvetést nagyon könnyű megdönteni. Az ipari munkásság azért vezet, mert hiszen az ipari munkásság volt megszervezve. Állami hatalmat szervezetlen tömeggel nem lehetett volna átvenni. Az ipari munkásságnak volt az a kötelessége nemcsak önmagával, hanem a falusi szegényekkel szemben is, hogy az államhatalmat átvegye, és minden zökkenés nélkül tovább vezesse.”⁵⁶ Hozzáteszi: „Egyébként is az ipari munkásság vezetése tulajdonképpen nem vezetés, hanem támogatás a falusi szegénység számára.”⁵⁷

Nyisztor Györgynek az Agitátorképző Iskola 1919. április 25-én elhangzott előadásában mondott szavai talán a legpontosabbak a parasztkérdésben: „Megirták a tudósok, hogy a földművelő nép nem forradalmi elem, ez reakció, ezt nem lehet forradalmasítani. Lehet. Van rá példa. Itt van a Somogy megyei elem, ahol a cselédség fegyvert ragadott a

⁵⁴ PTI Archivuma, 608 f. 1/14 öe., 148–149.

⁵⁵ Lengyel József: „Visegrádi utca”, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1962, 84.

⁵⁶ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, III. kötet, 35.

⁵⁷ Uo. 36.

parasztnak ellen, és levették azokat.”⁵⁸ Nyisztor állásfoglalása nemcsak elhatárolódik a vallásellenes kultúrharc pozíciójától és osztályalapon húzza meg a határvonalakat, de következetes marxista orientációja elsősorban az agrárproletariátust tartja szem előtt. Ezen túlmenően felhív a kisbirtokos parasztsággal való jó viszony kiépítésére is. Ebben a munkában az a fő jelszava, hogy „a föld, amelyet te munkálsz meg, az a tied”.⁵⁹ Így érvelve előadja, hogy 500 000 ember él Amerikában, akik mind kisbirtokosok voltak, és azért vándoroltak ki, mert ha tovább is itt maradtak volna, akkor egypár év múlva semmijük sem marad, dobra kerül mindenük, és nem lesz annyijuk sem, hogy ki tudjanak vándorolni. „Fel kell hozni – fordul Nyisztor agitátor hallgatóihoz –, hogy az uralkodó osztályt azért kellett letörni, hogy ne pusztítsa a kisbirtokos osztályt, és ne tegyen tönkre mind többet és többet, mert ha a kisbirtokos elpusztul, akkor napszámos ember lesz. Úgy történik ez, mint amikor az asszony meghámozza a krumplit, és mindig kevesebb és kevesebb marad.”⁶⁰

A kispolgárság helyéről a Tanácsköztársaságban Rónai Zoltán beszélt az Agitátorképző Iskolán 1919. július 14-én elhangzott előadásában: „A kisüzemek fenntartása (ti. a Tanácsköztársaság államának kezében – S. J.) nem fizetődik ki a szocialista államnak, mert ez egyáltalán nem vezet a termelés fokozására. A kisipart bizonyos mértékben nem lehet nélkülözni. De nemcsak ebből az okból nem vesszük át a kisüzemeket, mert igen hosszú idő fog eltelni, amíg teljesen nélkülözhető lesz. A foltozó cipésznek, szabónak a munkáját nagy üzemekben nem lehet végezni. Lehet ezeket tömöríteni bizonyos elvek alapján, de ennek igen simán kell történnie. Nem szabad ezeket az egy-két segéddel dolgozó kisembereket fellázítani, hanem fel kell őket világosítani, hogy nem akarjuk műhelyeiket elvenni, az egységesítés csak tökéletesítésre irányul, egyelőre szükség van rájuk.”⁶¹

A politikai tudatosság jelentőségét Varjas Sándor eredeti megközelítésben indokolja az Agitátorképző Iskolán 1919. június 24-én elhangzott előadásában. Kiindulópontként felvázolja az emberi magatartás és cselekvés elemzését-értékelését lehetővé tevő két elvnek: az akaratszabadságnak és a kauzalitásnak Kantnál „A gyakorlati ész kritikájá”-ban meglevő ellentmondását. Ha elfogadjuk a lelki élet természettudományos megközelítését, vagyis azt az elvet, hogy „mindennek megvan az oka”, akkor ebből következik, hogy az ember akarata nem szabad, illetve jogtalaná válik az embert – még a gonosztevőt is – tetteiért felelősségre vonni.

Mármost Varjas igyekszik ezeket az elveket alkalmazni, méghozzá úgy, hogy összeveti azokat a Tanácsköztársaság társadalmi valóságával és gyakorlatával. „A proletárdiktatúrában mi is felelősségre vonjuk az ellenforradalmárokat, és nem állunk azon az állásponton, hogy az ellenforradalmár nem tehet arról, amit cselekedett, mert akarata determinálva van.”⁶² Az adott történelmi körülmények között még a halálbüntetés eltörlését sem

⁵⁸ Uo. II. kötet, 1.

⁵⁹ Uo. 8.

⁶⁰ Uo. 11. Fényes Samu, az Agitátorképző Iskola agrártagozatának vezetője, egyik (Kun Bélához is eljuttatott) jelentésében a parasztságot földtulajdonuk alapján a következőképpen tagolja: törpebirtokos 10 magyar holdig, kisbirtokosok 10–50 hold között, az 50 holdnál nagyobb földtulajdonnal rendelkezők már nem maguk művelik azt meg. „Első a proletár – írja. – Ez legyen a forradalom választottja, a gazda csak a hivatalosa.” – PTI Archivuma, 608 f. 1/14 öe., 128.

⁶¹ Uo. III. kötet, 63.

⁶² Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, V. kötet, 7, 101.

tartotta helyesnek. „Ez irányban voltak is kísérletek – írja Varjas június 24-i „Etikai alapvetés” c. előadásában –, a legutóbbi kongresszuson is felmerült ez a propositio, de nem lehetett komolyan gondolni rá, mert hiszen a proletárdiktatúra halálbüntetés nélkül fából vaskarika, olyan, amilyen alkohol a limonádé, amelynek nincsen ereje.”⁶³

A kommunista gyakorlati forradalmár szempontjából tehát nem hajlandó feladni a felelősségrevonás elvét és jogát, ez a pozíció azonban valamiképpen összekapcsolódik az akaratszabadság elvével. Varjas törekvése éppen az, hogy feloldja az akaratszabadság és a kauzalitás közötti ellentmondást.

Először az akaratszabadság idealisztikus felfogását bírálja. „Az akarat szabadsága alatt nem azt értjük – írja Varjas –, hogy az emberi akaratot semmi sem befolyásolja . . . akkor azt sem lehetne tudni, hogy ha én az utcán megyek nyugodtan az élet élvezetében, nem támad-e hirtelen az a gondolatom, hogy nekimegyek a villamosnak . . . az ilyen lény nem is élhetne, mert nem volna módja neki saját magának kiszámítania a következő lépését.”⁶⁴ Ebből a néhány sorból világos, hogy az akaratszabadságot nem a szubjektivizmus vagyis a külső és objektív valóságot tagadó pozícióból közelíti meg. De nem is az objektív idealizmus (vagy az egyház) álláspontjáról van itt szó, amint ez kiderül abból, ahogyan Hegellel vitatkozik: „A valóság nem az eszme, hanem a kézzelfogható, érzékkel tapintható világ . . . a társadalom nem az eszmék kisugárzása, hanem sokkal keményebb és kevésbé szimpatikus dolog . . . tulajdonképpen valami hatalmas nagy szervezet, amely nem annyira eszmékkel, mint annál sokkal hatékonyabb eszközökkel (erőszakkal) dolgozik.”⁶⁵

Másrészt a kauzalitás marxista felfogását nem azonosítja a vulgáris vagy mechanikus materialista nézetekkel. Igaz, ez utóbbival együtt abból indul ki, amit a természet-tudomány is tanít, ti. hogy „mindennek megvan az oka, tehát az ember cselekedetei sem önkényesek”.⁶⁶ Ebben a tekintetben Varjas elmegy addig, hogy „nem véletlenség az, hogy azt akarom, ami felmerül az agyamban, nem véletlenség az, ha valamire elhatároztam magamat, mindennek megvan az alapvető oka”.⁶⁷ A költői ihletről is kijelenti, hogy ennek a belső kényszernek is megvan valamiféle előzménye.

Magatartásunknak és cselekedeteinknek különböző okai vannak, s ezek között Varjas elsőként a döntő, anyagi okokat említi. „A legtöbb cselekedetet az ember úgynevezett önző okból teszi, a legtöbb cselekedet arra irányul, hogy az ember a maga jólétét biztosítsa . . . A testi jólét biztosítása egyike a legfontosabb okoknak, amelyek a mi elhatározásunkat döntőleg befolyásolják.”⁶⁸ A cselekvéseket meghatározó okokat tehát nem tartja egytípusúaknak, vagyis megkülönbözteti az anyagi és eszmei mozgatórugókat vagy okokat.

Varjas ezen a ponton azonban nem áll meg, hanem rámutat az úgynevezett eszmei jellegű mozgatórugókra is, vagyis az eszmei okokat sem tekinti hatástalanoknak vagy jelentékteleneknek. Így hangsúlyozza, hogy „a felelősségrevonás tudata, a jövőbeni

⁶³ Uo., 9, 103.

⁶⁴ Uo., 15, 109.

⁶⁵ Varjas Sándor: „Marx és Engels életrajza”, Közoktatásügyi Népbiztosság kiadása, Budapest 1919, 9.

⁶⁶ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, V. kötet, 7, 101.

⁶⁷ Uo. 9, 113.

⁶⁸ Uo. 10, 104.

felelősségrevonás biztos kilátása maga is egy okká lesz azon okok között, amelyek az elhatározást befolyásolják”.⁶⁹ A Tanácsköztársaságban, például, az ellenforradalmi megmozdulásokkal szemben különböző eszközökkel kell védekezni. „Ha tehát a Forradalmi Kormányzótanács plakátot ragaszt ki, amelyben statáriumot hirdet az ellenforradalmárok ellen – írja –, akkor ez azt jelenti, hogy a Forradalmi Kormányzótanács biztos számít arra, hogy noha bizonyos emberekben megvan a hajlandóság arra, hogy ellenforradalmat csináljanak, de *azok között a tényezők között* (! – S. J.), amelyek őket eltéríteni alkalmasak szándékuktól, szerepel az, hogy statárium van hirdetve, tehát a felelősségrevonás lehetősége is befolyásolja az ő cselekedetüket.”⁷⁰ A reális, hogy úgy mondjuk, anyagi jellegű államhatalom (fegyveres erők, börtönök stb.) a munkásosztály kezében megfékezi az ellenforradalmárokat, s ennek felismerése az ellenforradalmárok részéről, vagyis ennek a tudata az ellenforradalmárok agyában ugyancsak ilyen irányban hat.

A tudati tényező ilyen jelentőségének az elismerése egyáltalán nem engedmény az idealista vagy vallási értelmezésű akaratszabadságnak. Azért sem, mert magában foglalja az anyagi tényezők döntő jelentőségének az elismerését, de azért sem, mert ez a felfogás az eszmei tényező szerepét is éppen az okság tudományos elve alapján magyarázza. Miért? „Hiszen ha az akarat szabad volna – ahogy ezt a római egyház és szolgálólánya, az idealista filozófia állítja –, akkor a felelősségrevonás meghirdetésével nem lehetne az akaratra hatni, akkor az akaratot nem befolyásolná ilyen körülmény.”⁷¹ Varjas tehát az okság tudományos elve alapján és egy materialista-monisztikus pozícióból oldja fel azt az ellentmondást, amelyet Kant „A gyakorlati ész kritikája” című munkájában az akarat-szabadság és a kauzalitás között tételezett.

És Varjas itt kapcsolja be a tudat rétegzettségére vonatkozó, vagyis az úgynevezett fok-elméletet, amelyet korábbi munkáiban mind általánosságban megalapozott, mind pedig egyes konkrét problémákra alkalmazott (az „Athenaeum”-ban, a „Huszadik Század”-ban és más folyóiratokban). „A tudat kettősségének – ami nagyon távol fekvőnek látszik – nagy összefüggése van a befolyásolás kérdésével” – ez Varjas állítása, s a továbbiakban ennek az összefüggésnek a kimutatására törekszik.

A „tudat kettőssége” az, hogy „az emberi lélek – és ebben megegyezik az állatéval – a maga primitív fokán olyan természetű, hogy önmagáról nem tud.”⁷² A tudat elsőnek jellemzett tulajdonsága tehát az állatoknál is megvan, és abban áll, hogy például az állat kiismeri magát az utcán, haza tud találni, egészen jól eligazodik, felismeri gazdáját, meg tudja különböztetni az enivalót, mert nem eszi meg azt, ami rossz. Egészen bizonyos tehát, hogy ebben az értelemben az állatnak is van lelki élete. Az állat azonban nem tud az ő lelkivilágáról semmit, nekünk pedig megvan az a képességünk, hogy magunk rá tudjunk eszmélni, és meg tudjuk állapítani, hogy van egy bizonyos sajátos lelki életünk . . .”⁷³ A tudatnak ezt a második tulajdonságát a következőképpen szemlélteti: „Az állat lelki élete hasonlít egy tükörhöz, amelyben a tárgyak fotográfiája megjelenik, de erről a tükör nem tud semmit. Az állat is felismeri a tárgyakat, érti és eligazodik

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Uo. 11, 105.

⁷² Uo. 15, 109.

⁷³ Uo. 16, 110.

közöttük, de erről a képességéről nem tud semmit. Ragaszkodik urához, de arról, hogy szereti, nem tud semmit, mert más dolog ezt érezni, végigélni és más dolog erről tudni.”⁷⁴

Mármost mi ennek a különbségnek vagy megkülönböztetésnek – ha úgy tetszik – gyakorlati értelme és jelentősége? A tudat eme úgynevezett második tulajdonságának jelentőségéről az egyszerű példa is meggyőz bennünket. „Gondoljunk arra – írja –, hogy ha nagyon fel vagyunk bőszerűlve valami miatt; valami sérelem, igazságtalanság ért, ha valakire haragszom, akkor annál biztosabban működik az én haragom és annál biztosabban sújt le, minél kevésbé tudok ráeszmélni saját akaratomra, figyelni a magam állapotára, mert akkor a haragom ki tudja magát tombolni. De ha megvan a képességem és képes vagyok ráeszmélni saját akaratomra, figyelni a magam állapotára, gondolkodni azon, hogy mi megy bennem végre, akkor haragom lecsillapul.”⁷⁵ A tudat felvázolt kettőssége – s így a ráeszmélés – Varjasnál ugyanakkor korántsem pusztán individuális vagy általános pszichológiai probléma, hanem mindenekelőtt a társadalmi tudat kérdése s ebben az értelemben világnézeti szinten merül fel és így függ össze az úgynevezett befolyásolás kérdésével. Ez a befolyásolás a szocialista tudatosság kialakítását szolgálja, a munkásság és szövetségei egységes és tudatos fellépését van hivatva biztosítani s így végső soron célja közreműködni az osztály nélküli – vagyis mindenfajta kizsákmányolástól és elnyomástól mentes – társadalom megteremtésében.

A „tudat kettőssége” és a befolyásolás összefüggésének a problémáját Varjas Sándor az Agitátorképző Iskolán tartott 1919. június 24-i előadásában a társadalmi önkormányzat perspektívájába helyezi. A kommunista társadalomban nemcsak az a cél, hogy minden ember egyformán részesüljön mindenféle javakban, legyenek azok anyagiak vagy kulturálisak. „A célhoz tartozik az is, hogy ennek megvalósítása anélkül történjék, hogy az emberek akarátát túlságosan befolyásolnák, ezt a befolyásolást a minimumra szorítsuk, mert minél jobban befolyásoljuk az akaratot, annál kevésbé lesznek ezek az emberek szabad egyéniségek.”⁷⁶ A továbbiakban ezt a gondolatot még élesebben fogalmazza: „Hogyha az emberek semmit sem tennének másképpen, mint a leghatározottabb presszió hatása alatt, akkor azt kellene mondanunk, hogy egy ilyen társadalomban az emberek dróton rángatott bábuk lennének, komolytalan gyerekek, akiket valami jóindulatú, hatalmas szellem tart össze, de alapjában véve hasonlítanak ahhoz, amilyen állapotban a háziállatok vannak, akiket gondoznak – szóval ez olyan társadalom volna, amelyben nem volnának egyéniségek.”⁷⁷

Konkrét feladat és nem könnyű annak a határának a megállapítása, hogy a befolyásolás milyen foka segítheti, gyorsíthatja az ügy menetét és mikor csap már át az ellentétébe s az emberek számára terhebbé, hovatovább elviselhetetlenné válik. Egy ilyen elvi figyelmeztetés azonban feltétlenül megfelel a marxizmus aktivitás és öntevékenységet kibontakoztató szellemének a szocialista demokrácia és a kommunista önkormányzat kérdéseiben.

Varjas Sándor a leglényegesebb összefüggést a tudat kettőssége és a befolyásolás problémája között abban látja, amit mai terminológiával a társadalmi tudatosság követelményének, az ösztönösség leküzdésének nevezhetnénk. Hová vezet ugyanis a „ráeszmé-

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo. 12, 106.

⁷⁷ Uo.

lés”, vagyis a tudat másodiknak jelzett tulajdonsága az adott társadalmi viszonyok között? A szocialista cselekvés és tevékenység tudatosításához s így végső soron előbb az osztályantagonizmusok, majd a társadalmi osztályok közötti különbségek és súrlódások valódi, belső és nemcsak külsőleges megszüntetéséhez.

„Az ideális társadalomban (vagyis a kommunista társadalomban – S. J.) semmiféle dolgot nem fognak az emberek első impulzusból tehetni.”⁷⁸ Elképzelését egy másik formában is összefoglalja, amikor felteszi a kérdést, hogy milyen fajta befolyásolás a ráeszmélés? „Belső befolyásolás – válaszolja. – Ez az ideális állapot, amely bennünket a felszabadítás útjára vezet, hogy a külső befolyásolást helyettesítjük azzal a képességünkkel, amellyel eszmélni tudunk, kiküszöbölni tudjuk a külső befolyásolást a belső befolyásolással.”⁷⁹

Természetes, hogy ebben a folyamatban az iskolának és a kiemelkedő jellem- és lélekábrázolóknak fontos szerepet szán. „A proletárállamnak semmi sem lehet olyan fontos érdeke, mint az iskolát ebből a szempontból megszervezni, mert csak ez fogja biztosítani azt, hogy az emberiségnek eddig egymással gyűlölködve szembenálló osztályai valójában, nemcsak külső pressziók hatása alatt, hanem belsőleg, lelkiileg, érzelmileg, őszintén összekapcsolódjanak, és akkor elkövetkezik az a boldog kor, amelyben semmiféle osztálykülönbség nincsen, amelyben az ember és ember közötti társadalmi különbség nemcsak külsőleg fog eltűnni, hanem amelyben ez a . . .”⁸⁰ (Itt a kézirat félbeszakad.)

*

Az előzőekben kiemelt három – politikai, gazdasági és morális – érv természetesen nem tekinthető egy szigorú logikai bizonyítás argumentumaiként. De ezeknek az érveknek a kiemelésével jellemezhetjük az Agitátorképző Iskola előadójának felfogását a Tanácsköztársaság idején.

⁷⁸ Uo. 19, 113.

⁷⁹ Uo. 17, 111.

⁸⁰ Uo. 17–18, 111–112.

A modern tudomány történetében egyre ritkuló jelenség, hogy valamely tudományos diszciplína megalkotása egyértelműen egyetlen személynek tulajdonítható, és az elmélet megszületésének időpontja pontosan rögzíthető. Az ilyen ritkaságok közé tartozik a modern szimbolikus logika létrejötte. Születési éve: 1879; a dátumot egy 88 oldal terjedelmű könyvecske megjelenése rögzíti. A könyv címe: „Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens”, röviden: „Begriffsschrift”, magyarul: „Fogalomírás”. Szerzője dr. Gottlob *Frege*, a jénai egyetem akkor 31 éves magántanára. Ez a kis mű magában foglalja azt a logikai elméletet, amelyet a mai szaknyelv *klasszikus elsőrendű logikának* nevez. Az azóta eltelt száz esztendő az elmélet *alapjain* semmit sem változtatott. A szerző „első nekifutásra” – és minden előzmény nélkül – relative teljes művet alkotott.

Gottlob Frege (1848–1925) a jénai és a göttingeni egyetemen tanult matematikát. 1847-től a jénai egyetem magántanára, majd 1879-től 1917-ig – nyugalomba vonulásáig – professzora. Mint filozofikus hajlamú matematikus, kezdettől fogva élénken érdeklődött diszciplínájának „végső alapjai” iránt. Elfogadhatatlannak tartotta az akkoriban kibontakozó és egyre terjedő *formalista* felfogást, amely szerint a számok pusztán szimbólumok, s az aritmetika nem több, mint e szimbólumokra vonatkozó önkényesen megállapított szabályok rendszere. E felfogással szemben *Leibniz* nézetéhez csatlakozott; e szerint az aritmetika tiszta logikai diszciplína, amennyiben tételei „észigazságok”, minden „lehetőséges világban” érvényesek. Leibniz e tézist proklamálta, de bizonyítása helyett megelégedett olyan illusztrációkkal, hogy pl. $2 + 2 = 4$ igazsága visszavezethető a 2, 3, 4 számok (és az azonosság) definíciójára. Frege észrevette, hogy még ez a bizonyítás sem hibátlan, mert előfeltételezi az összeadás asszociativitását (vagy legalább ennek egy speciális esetét). Céljával tűzte ki annak hibátlan bebizonyítását, hogy a természetes számok matematikai elméletének minden fogalma definiálható tisztán logikai fogalmak segítségével, és minden tétele bizonyítható pusztán a logika törvényeire támaszkodva, külső – a szemléletre vagy a tapasztalatra hivatkozó – föltevések nélkül. E cél felé haladva hamarosan meggyőződött arról, hogy a tradicionális logika messzemenően elégtelen keret a kitűzött program realizálásához. Így magától értetődő első feladatként adódott egy olyan új logikai elmélet kidolgozása, amelynek keretében a matematikai definíciók és bizonyítások szabatosan elemezhetők, és amelyben az aritmetika redukálása a logikára megvalósítható.

Így jött létre a „Fogalomírás”, amely eredeti formájában ugyan még nem bizonyult legendőnek a kitűzött feladat megoldásához, és amelyet éppen ezért a későbbiek során

Frege bővített, továbbfejlesztett. De már a „Fogalomírás” magában foglalja a klasszikus elsőrendű logikát.

Ezek szerint a szimbolikus logika létrejött egy konkrét filozófiai problémához: a matematika ismeretelméleti helyének tisztázásához kapcsolódik. E tekintetben Frege személyes nézetei másodrangú szerepet játszanak. A döntő és a lényeges annak a módszertani apparátusnak, Organonnak a megalkotása, amelyet maga Frege is hatásosan alkalmazott a filozófiai ellenfeleivel szembeni vitákban, és amely egyebek között Frege saját nézeteinek kritikai elemzésére is alkalmas. Félreértés ne essék: a Frege alkotta metodológiai apparátussal sem dönthetők el „végérvényesen” az évezredes filozófiai viták. Az igaz, hogy a matematika filozófiája területén a szimbolikus logika révén nyert eredmények súlyos csapásokat mértek egyes irányzatokra, és felfogásuk alapos átfogalmazására vagy átértékelésére készítették őket. Analóg eredmények más tudományágak ismeretelméleti megítélésével kapcsolatban is születtek. A filozófiai viták ugyan nem szűntek meg, de egyes téziseket ma már semmiképp sem lehet úgy megfogalmazni, mint száz évvel ezelőtt. Nyilvánvaló, hogy ezt a tényt a dialektikus materializmus tudomány-filozófiája sem negligálhatja.

FREGE LOGIKAI ELMÉLETE

Frege *fogalomírásnak* nevezi saját logikai elméletét. (A „szimbolikus logika”, „matematikai logika” elnevezések nem tőle származnak.) Kiindulópontja az, hogy a természetes nyelv elégtelen a bonyolult aritmetikai bizonyítások tiszta logikai struktúrájának feltárásához, az észrevétlenül belopódzó föltevések leleplezéséhez, kimutatásához. Ezért szükséges egy mesterséges logikai nyelv megkonstruálása, amelynek alapvető feladata éppen a bizonyításláncok hézagtalanságainak garantálása. E nyelvben figyelmen kívül hagyhatunk mindent, ami a következtetések megbízhatósága szempontjából közömbös; ami így visszamarad az élő nyelven kifejezett gondolatból, azt Frege (a „Fogalomírás”-ban) *fogalmi tartalomnak* nevezi. Mai kifejezésekkel élve a fregei elmélet *grammatikai kerete* egy zárt formalizált nyelv, s mint ilyen, az első a maga nemében. Ez Frege logikai újításának első alapvető jegye. Jelentőségét a szerző a következő szavakkal illusztrálja:

„Fogalomírásomnak az élet nyelvéhez való viszonyát, úgy vélem, azzal világíthatom meg a legjobban, ha a mikroszkópnak a szemhez való viszonyával vetem össze. Utóbbi, alkalmazhatóságának terjedelme és azon mozgékonyasága révén, mellyel a legkülönbözőbb körülményekhez alkalmazkodni képes, nagy fölényben van a mikroszkóppal szemben. . . . Amikor azonban tudományos célok nagy követelményeket támasztanak a megkülönböztetés élességével szemben, a szem elégtelenség bizonyul. A mikroszkóp viszont ilyen célokra a legtökéletesebben megfelel, de éppen ezáltal minden másra hasznavehetetlen.

Hasonlóképpen a jelen fogalomírás is egy meghatározott tudományos célokra kigondolt segéd-eszköz, amelyet nem szabad amiatt elítélni, hogy másra nem alkalmas.” (Lásd [5], I, Előszó. A szögletes zárójeltek közé írt számok a cikk végén található irodalomjegyzék tételeire utalnak.)

A formalizált nyelv bevezetésének szükségességét Frege bizonyos leibnizi ideákkal is motiválja:

„Leibniz is felismerte egy célszerű jelölési mód előnyeit, talán túl is becsülte. Az ő gondolata az egyetemes karakterisztikáról, a *calculus philosophicus* vagy *ratiocinator*-ról túl hatalmas volt ahhoz, hogy a megvalósítására tett kísérlet túljuthasson a puszta előkészületeken. . . . De ha ez a magasztos

cél egy nekiiramodással nem is érhető el, nem kell kételkednünk a lassú, lépésenkénti megközelítésben. ... A leibnizi gondolat egyes területekre vonatkozó megvalósulását láthatjuk az aritmetikai, geometriai, kémiai jelekben. Az itt javasolt fogalomírás ezekhez egy újabbat fűz, és pedig a középpontban állót, amely az összes többit érinti. Innen kiindulva kísérlelhető meg a siker legjobb kilátásaival a meglevő formulanyelvek hézagainak kitöltése, mindeddig elválasztott területeiknek egyetlen tartománnyá való összekapcsolása, és a kiterjesztés olyan területekre, ahol eddig az ilyen nyelv hiányzott.” ([5], i. h.)

Frege kifejezi reményét, hogy fogalomírásának továbbfejlesztett formája hasznos segédeszköz lehet a filozófia számára is:

„Ha a filozófia feladata, hogy megtörje a szó uralmát az emberi szellem felett, amennyiben fényt derít azokra a tévedésekre, amelyek a nyelvhasználat következtében a fogalmak összefüggései során gyakran keletkeznek, amennyiben a gondolatokat megszabadítja attól, amivel őket egyedül a nyelvi kifejezőeszközök természete terheli, úgy fogalomírásom, ezekre a célokra továbbfejlesztve, hasznos eszközzé válhat a filozófusok számára.” ([5], i. h.)

A formalizált nyelv kidolgozásához Frege az egyik alapgondolatot a korabeli matematika (főleg az aritmetika és az analízis) kialakult jelöléstechnikájából merítette. Ez az alapgondolat (amelyet, Frege megjegyzése szerint, az akkori matematikában nem valósítottak meg következetesen) a jelek szigorú elkülönítése két osztályba. A jelek egyik osztályába tartoznak a rögzített jelentéssel bíró szimbólumok (mint a számtanban a $+$, $=$, $\sqrt{\quad}$, 0 , 1 jelek), a másikba a *betűk*, amelyek határozatlanul utalnak bizonyos fajta dolgokra, és alapvetően *az általánosság kifejezésére szolgálnak*. Így pl. az aritmetikában

$$(1) \quad (a + b) c = ac + bc$$

azt fejezi ki, hogy az a , b , c betűket tetszőleges számokkal helyettesítve, a fölírt sémából *mindig* igaz, helytálló azonosságot nyerünk.

Nevezzük az első csoportba tartozó jeleket *konstansoknak*, a második csoportba tartozókat pedig *paramétereknek*. (Nyilván nincs elvi akadálya annak, hogy betűket vagy betűcsoportokat is használjunk konstansokként; a lényeges az, hogy egyértelműen megadjuk, mely jelek számítanak konstansoknak, s melyek paramétereknek. A későbbiekben majd kiderül, hogy miért részesítem előnyben a ‚paraméter’ terminust az elterjedtebb ‚változó’ helyett.) Betűket, azaz paramétereket már Arisztotelész is használt szillogizmuselméletében. Ennek indítéka is kézenfekvő: valamelyest összetett logikai törvényt paraméterek használata nélkül aligha lehet pontosan, egyértelműen, áttekinthetően megfogalmazni. Idézzük példaként Arisztotelész egyik ún. megfordítási törvényét:

$$(2) \quad \begin{array}{l} \text{ha egyetlen } B\text{-re sem vonatkozik } A, \text{ akkor} \\ B \text{ sem vonatkozik egyetlen } A\text{-ra sem.} \end{array}$$

([1], 53a, 11–13,434.)

Az (1) alatti aritmetikai és a (2) alatti logikai törvény közös vonása, hogy mindkettőben szerepelnek paraméterek. Fordítsuk most figyelmünket a különbségekre. Az első szembeötlő különbség a két séma között az, hogy míg (1)-ben a paramétereken kívül kizárólag aritmetikai szimbólumok (konstansok) szerepelnek, addig (2)-ben a paramétereken kívül nincsenek szimbólumok, hanem csakis köznyelvi kifejezések. A fogalomírás egyik célja az utóbbiak teljes kiküszöbölése, pontosan meghatározott

jelentésű szimbólumokkal (logikai konstansokkal) való helyettesítése, a jelentésingadozás, a többértelműség, a félreérthetőség veszélyének elhárítása érdekében.

A másik különbség: (1)-ben a paraméterek számnevekkel, (2)-ben pedig (a tradicionális logika kifejezését használva) ún. általános terminusokkal helyettesíthetők. Az általános törvények paraméterek segítségével való megfogalmazása tehát arra kötelez, hogy megadjuk azt a *grammatikai kategóriát*, amelynek kifejezései behelyettesíthetők a törvényekben a paraméterek helyére. A törvény általánossága sohasem lehet parttalan.

A természetes nyelvekben jó néhány grammatikai kategória szerepel, s már ez valószínűsíti, hogy a logika formalizált nyelvében is szükséges egy analóg kategorizálás. Valóban, Frege fogalomírásában a paraméterek különböző típusaival találkozunk, s ezek különböző grammatikai kategóriákba tartozó kifejezésekre utalnak. De nemcsak a paraméterek, hanem a konstansok is kategóriákba sorolhatók.

Frege kategorizálásának megértését megkönnyíti, ha előrebocsátjuk a mai logikai grammatika kategorizálásának alapfogalmait. A mai megközelítésben mindenekelőtt megkülönböztetünk *alapkategóriákat* és *funktorkategóriákat*.

Az *alapkategóriák* közül a legfontosabb a *formula* és a *terminus* kategóriája. A formulák a természetes nyelv kijelentő mondatainak analógonjai, s ezért a formulák kategóriáját *mondatkategóriának* is nevezhetjük. Ha egy logikai törvényben e kategóriába sorolt paraméterek szerepelnek, azokat kijelentő mondatokkal lehet behelyettesíteni. A *terminus* kategóriába tartozó kifejezések individuális objektumokat jelölnek (ha konstansok), ill. ezekre utalnak (ha paraméterek). A természetes nyelvekben keresve e kategória analógonját, alá kellene sorolnunk a tulajdonneveket, az individuumleírásokat, a határozott számneveket, az elvont tulajdonságokat kifejező főneveket stb.

A *funktorkategóriák* családja igen népes és változatos. Egy konkrét funktorkategóriába olyan kifejezések tartoznak, amelyeket egy vagy több meghatározott kategóriába tartozó kifejezéssel (pontosan szabályozott módon) összekapcsolva eredményül meghatározott kategóriába (többnyire valamely *alapkategóriába*) tartozó összetett kifejezést nyerünk. Frege érzékletes magyarázata szerint: a funktorok (egy vagy több) üres helyet tartalmazó, kiegészítésre szoruló (ergänzungsbedürftig) vagy kitöltetlen (ungesättigt) kifejezések, amelyekből kitöltés után mondatot vagy terminust kapunk.

A funktorkategóriákat mindenekelőtt a kitöltetlen helyek száma, az ún. *argumentum-szám* szerint osztályozzuk, és megkülönböztetünk egy-, két- stb. argumentumú funktorokat. A minőség szerinti osztályozásban pedig az a dominál, hogy a kitöltetlen helyeket (az *argumentumhelyeket*) milyen kategóriába tartozó kifejezésekkel szabad kitölteni, és az eredmény mely kategóriába tartozik. Lássuk a fontosabb eseteket, amelyek Frege műveiben jelentősek.

Vegyük Frege egyik példáját:

Caesar meghódította Galliát.

Hagyjuk ki ebből a mondatból a ‚Caesar’, ill. a ‚Gallia’ tulajdonnevet, ill. mindkettőt, és a kihagyott nevek helyét jelöljük kipontozással:

- (3) . . . meghódította Galliát,
- (4) Caesar meghódította - - - -t,
- (5) . . . meghódította - - - -t.

A (3) és a (4) alatti kifejezések egyargumentumú funktorok, melyekben az argumentumhelyek terminusokkal tölthetők ki, s eredményül mondatot nyerünk. Az ilyen funktorokat ma *egyargumentumú predikátumoknak* mondjuk. Az (5) alatti funktor pedig a *kétargumentumú predikátumok* kategóriájába tartozik. (A különböző kipontozás jelzi, hogy a két argumentumhelyre szabad különböző terminusokat helyettesíteni.)

Frege másik példája:

A Német Birodalom fővárosa.

Ez a kifejezés a terminusok kategóriájába sorolható. Hagyjuk ki belőle az „a Német Birodalom” terminust:

... fővárosa.

Ez az egyargumentumú funktor terminusból terminust képez.

A tradicionális logika az állításokat kifejező (egyszerű) mondatok belső szerkezetében alanyt és állítmányt különböztetett meg. Frege ezt az elemzést félretolta, és helyette a funktor és argumentuma szerinti elemzést vezette be. Úgy tűnhet, hogy a funktor megfelel a hagyományos állítmánynak, argumentuma pedig a hagyományos alanynak. De erről szó sincs. A tradicionális logika szerint az, hogy egy állításban (mondatban) melyik alkatrész az alany s melyik az állítmány, abszolút módon adott, egyértelműen determinált. Ezzel szemben a funktor és argumentuma megkülönböztetése relatív: egy mondat többféle módon is felbontható lehet funktorra és argumentumára (esetleg argumentumaira). Ismét Frege egy példájával illusztrálva: a „4-nek van pozitív négyzetgyöke” aritmetikai állítás felbontható funktorra és argumentumra úgy, hogy az argumentum a „4”, de úgy is, hogy az argumentum a „pozitív négyzetgyökkel bírní” predikátum. Frege hangsúlyozza: a funktor és argumentuma megkülönböztetésének csak akkor van *tartalmi* jelentősége, amikor az argumentum meghatározatlan, azaz az argumentum helyén *paraméter* szerepel, hiszen a paraméterek az általánosság szimbólumai.

Térjünk rá a fogalomírás grammatikájának ismertetésére. Könnyebb lesz megítélnünk Frege művét, ha először a jelöléstechnikában és a terminológiában kissé eltérünk tőle (ragaszkodva azonban a lényeges tartalomhoz). Később aztán föltárhatjuk és motiválhatjuk az eltéréseket is.

A fregei formalizált nyelv *kifejezései* bizonyos primitív jelekből és segédjelekből épülnek föl. *Primitív jelek* a paraméterek és a (logikai) konstansok. A *paraméterek* körében megkülönböztetünk predikátum-, mondat- és individuumparamétereket. *Predikátumparaméterek* az *f, g, h* betűk, *mondatparaméterek* a *p, q, r* betűk, *individuumparaméterek* az *a, b, c* betűk. (Bármelyik kategóriában a paraméterek száma tetszőlegesen szaporítható a betűk számindexezése révén; pl. $f_1, f_2, \dots, p_1, p_2, \dots, a_1, a_2, \dots$)

Az individuumparaméterek a *terminus* kategóriába tartoznak, és e kategóriában más kifejezések nem is lesznek. A mondatparaméterek nyilván a *formulák* (mondatok) kategóriájába tartoznak. Ugyancsak *formulát* kapunk, ha egy predikátumparaméter után zárójelek közé egy vagy több individuumparamétert írunk (ha több mint egyet, akkor vesszővel választjuk el őket egymástól). Pl.:

$f(a), \quad g(a,b).$

Ezzel azt is rögzítjük, hogy a predikátumparamétert hány argumentumúnak tekintjük. Egy „ $f(a)$ ” alakú formula olyan mondatot sematizál, amely azt állítja, hogy egy bizonyos individuális dolog (erre utal „ a ”) rendelkezik egy bizonyos tulajdonsággal (amelyre „ f ” utal). Hasonlóan, „ $g(a,b)$ ” azt sematizálja, hogy két individuum (a és b) között fennáll egy bizonyos reláció (g). — Természetesen konvenció: ha egy összefüggésben egy predikátumparaméter többször is előfordul, minden előfordulásában azonos argumentum-számmal szerepeljen.

A logikai konstansok száma négy, mindegyikük funktor. Az azonosság szimbóluma (=) kétargumentumú funktor, argumentumai terminusok (azaz, esetünkben, individuum-paraméterek) lehetnek. Alkalmazási formája:

$$(6) \quad (a = b) .$$

Az eredményül kapott kifejezés *formula*, amely azt szimbolizálja, hogy a és b egyazon individuumot nevez meg. (A megnevezés módja lehet különböző, a megnevezett objektum azonban egy.)

A negáció jele (\sim) egyargumentumú funktor, amely egy formula elé írható, A kondicionális jele (\supset) pedig kétargumentumú, amely két formula közé írható. Ha A és B formulák, akkor

$$(7) \quad \sim A \text{ és } (A \supset B)$$

is formulák. Ha A egy mondatot sematizál, akkor „ $\sim A$ ” ennek tagadását fejezi ki, abban a szigorú értelemben, hogy ha A igaz, akkor „ $\sim A$ ” hamis, s ha A hamis, akkor „ $\sim A$ ” igaz. (Ha tehát A pszichológiai értelemben valami „pozitív információt” tartalmaz, pl. „Az aktát Tóbiás vitte el”, akkor „ $\sim A$ ” csupán azt fejezi ki, hogy ez nem áll fenn, és nem feltétlenül nyújt helyette „pozitív információt”; nem jelenti pl. azt, hogy „nem Tóbiás, hanem másvalaki vitte el az aktát”, bár nem is zárja ki ezt a lehetőséget, de azt sem zárja ki, hogy esetleg senki sem vitte el az aktát.) Továbbá, ha A és B mondatokat sematizálnak, akkor „ $(A \supset B)$ ” tagadja (az iménti értelemben) azt az esetet, hogy A igaz, B pedig hamis. Így „ $(A \supset B)$ ” triviálisan igaz, ha A hamis (tekintet nélkül B -re), vagy ha B igaz (tekintet nélkül A -ra). Frege megemlíti, hogy e séma alkalmazásának (azaz „ $(A \supset B)$ ” állításának) vannak nem triviális esetei is: állíthatjuk (rendszerint valamely általános törvényre hivatkozva) A igazságának és B hamisságának összeférhetetlenségét anélkül, hogy A -t hamisnak vagy B -t igaznak tartanánk. (Quine példája: Nem tudhatom, hogy Tóbiás maláriás-e, és azt sem, hogy van-e szüksége kininre, de tudhatok annyit a maláriáról és a kininről, hogy tagadjam ezt: „Tóbiás maláriás, de nincs szüksége kininre”). Ez az az eset, amikor a sémát „ $ha A, akkor B$ ” alakban adhatjuk vissza („ ha Tóbiás maláriás, kininre van szüksége”), és ehhez kapcsolódik a „kondicionális” elnevezés is. (Az igen elterjedt, de a logikai tartalomhoz nem illő „implikáció” terminus B. Russelltől származik; Frege sohasem használta.)

A (7) alatti sémák helyett Frege ténylegesen az alábbi ideogrammákat használta:

$$(8) \quad \begin{array}{c} \text{—} \\ | \\ A \end{array} \quad , \quad \begin{array}{c} \text{—} \\ | \\ B \\ \text{—} \\ | \\ A \end{array}$$

Frege formulái kétdimenziósak, vízszintesen és függőlegesen is tagoltak. A mai lineáris jelölésmód G. Peanótól és Russelltől származik. — A továbbiakban a (6) és a (7) alatti sémákban a zárójeleket csak akkor írjuk ki, ha a séma egy összetettebb séma részeként szerepel.

A negáció és a kondicionális olyan funktorok, amelyek alkalmazásakor az eredmény igaz vagy hamis volta („igazságértéke”) kizárólag az argumentumok igaz vagy hamis voltától (igazságértékétől) függ. Az ilyen funktorokkal kifejezhető műveleteket nevezzük *igazságfüggvényeknek*. Frege megmutatja, hogy a kijelentő mondatokat összekapcsoló ‚és’, ‚vagy’ kötőszavak kifejezhetők a negáció és a kondicionális segítségével. Jelöljük az ‚és’-t az ‚&’ szimbólummal; ekkor:

„ $A \& B$ ” kifejezhető mint „ $\sim(A \supset \sim B)$ ”.

Legyen ‚ \vee ’ az ‚és’-t is megengedő ‚vagy’ szimbóluma; ezzel:

„ $A \vee B$ ” nem más, mint „ $\sim A \supset B$ ”.

Jelölje ‚ ∇ ’ az ‚és’-t kizáró ‚vagy’-ot; ekkor:

„ $A \nabla B$ ’ ugyanaz, mint „ $\sim((\sim A \supset B) \supset \sim(A \supset \sim B))$ ”.

Azóta már tudjuk, hogy minden igazságfunktort kifejezhető a ‚ \sim ’ és a ‚ \supset ’ segítségével. (Sőt, olyan kétargumentumú funktor is ismert, amely egyedül elegendő minden igazságfunktort kifejezésére.) Az idevágó eredmények is Frege kezdeményezéséhez kapcsolódnak.

Frege igen fontosnak tartja a gondolat pusztá kifejezésének (a mondatnak) és elfogadásának, az *ítélésnek* megkülönböztetését. A megkülönböztetés fontosságát illusztrálja már az a tény is, hogy egy összetett mondatot igaznak ítélnünk anélkül, hogy részmondatairól ítélnénk. (Utalva a korábbi példára, igaznak tarthatja valaki azt, hogy „ha Tóbiás maláriás, kininre van szüksége” anélkül, hogy állást foglalna a benne részként szereplő „Tóbiás maláriás” mondat igazságát illetően.) A gondolatot megérteni, az őt kifejező mondatot használni más, mint igazságát megállapítani, ill. állítani. Ezért Frege külön jelet vezet be az ítéles kifejezésére; ez pl. a (8) alatti formulákra alkalmazva a (legfölső) vízszintes vonal bal széléhez csatlakozó merőleges:

$\vdash A$
 $\vdash \frac{B}{A}$

A mai lineáris írásmód esetén a formula elé helyezett ‚ \vdash ’ jelet használjuk e célra. Bár Frege e szimbólumot eredetileg az ítéles kifejezőjeként magyarázza, fogalomírásában ténylegesen ennél szűkebb értelemben használja, amint ezt hamarosan meg fogjuk világitani.

Mint láttuk, a fogalomírás minden konstansának pontosan meghatározott jelentése van. A *logikai törvények* Frege elméletében erre alapozódnak. Illusztráljuk ezt két egyszerű példával.

Első példa. A negáció és a kondicionális használati módjára vonatkozó előírásokból („igazságszabályokból”) folyik, hogy bármilyen konkrét (egyértelmű) kijelentő mondatokkal helyettesítjük is a p, q paramétereket a

$$(p \supset q) \supset (\sim q \supset \sim p)$$

formulában, mindig igaz állítást kapunk. Ezt a tényt így fejezzük ki:

$$(9) \quad \vdash (p \supset q) \supset (\sim q \supset \sim p).$$

Világos, hogy itt a \vdash nem azt jelenti, hogy ami utána következik, az igaz (hiszen nincs határozott tartalma a \vdash után következő jelsorozatnak), hanem azt, hogy az utána következő séma általános logikai igazságot ábrázol, amelyből a paraméterek minden szabályos behelyettesítésével igaz állítás nyerhető. A \vdash tehát nem egyszerűen az ítélesnek, a gondolat elfogadásának, hanem a *bebizonyított logikai igazságnak* a jele. Ténylegesen ez a funkciója e jelnek a fogalomírásban. – Példánk azt is illusztrálja, hogy miként értendő Frege azon megállapítása, hogy a betűk (a paraméterek) az általánosság szimbólumai. Nevezetesen: a logikai törvényekben szereplő paraméterek tetszőlegesen helyettesíthetők, csupán arra ügyelve, hogy egy paramétert vele azonos kategóriába tartozó kifejezéssel helyettesítsünk. Így (9)-ben p és q helyettesíthetők mondatokkal *vagy a fogalomírás nyelvének formuláival* (az utóbbi esetben a helyettesítés révén fellépő új paraméterek ismét helyettesíthetők stb.). A második eset azért fontos, mert ezen az úton az általános logikai igazságokból kevésbé általános logikai igazságokat, tehát speciális eseteket nyerhetünk (illusztráció alább).

Második példa. Az azonosság és a kondicionális igazságszabályából folyik: Bármilyen individuumnévvel helyettesítjük is az a, b paramétereket, és bármely egyargumentumú predikátumot teszünk is f helyére az „ $f(a) \supset ((a = b) \supset f(b))$ ” formulában, mindig igaz állítást nyerünk. Tehát

$$(10) \quad \vdash f(a) \supset ((a = b) \supset f(b))$$

is logikai igazság. Mármint „ $c = a$ ” felfogható $f(c)$ speciális esetének. Ekkor „ $f(a)$ ”-nak „ $a = a$ ”, „ $f(b)$ ”-nek „ $b = a$ ” felel meg. E helyettesítésekkel (10)-ből az alábbi speciális esetet kapjuk:

$$(11) \quad \vdash (a = a) \supset ((a = b) \supset (b = a)).$$

Ilyenfajta specializációkra utaltam az előző bekezdés végén. A most nyert eredmény azonban némi továbbhaladásra ösztönöz. Az azonosság igazságszabálya alapján triviális, hogy

$$(12) \quad \vdash a = a.$$

A kondicionális igazságszabálya szerint „ $A \supset B$ ” és A igazsága esetén B is igaz. És ha „ $A \supset B$ ” és A *logikai igazságok* sémái, akkor B is logikai igazság sémája. Megfogalmazhat-

juk tehát a következő szabályt:

$$(13) \quad \text{Ha } \vdash A \supset B \text{ és } \vdash A, \text{ akkor } \vdash B,$$

bármilyen formula legyen is A , ill. B szerepében. E szabály alapján (11)-ből és (12)-ből következik:

$$(14) \quad \vdash (a = b) \supset (b = a),$$

vagyis az *azonosság szimmetriatörvénye*.

A (9) . . . (12), (14) törvények logikai erejük tekintetében egyenrangúak. A fentiekben bemutatott *megalapozási módjuk* azonban különböző. A (9), (10), (12) törvényeket *közvetlenül* a bennük szereplő logikai konstansok ($=$, \sim , \supset) jelentésére (igazságszabályára) alapoztuk. Ezzel szemben (11)-et egy szintaktikailag megfogalmazható szabály ($f(c)$ helyettesítése „ $c = a$ ”-val) segítségével származtattuk (10)-ből; (14)-et pedig (11)-ből és (12)-ből nyertük a (13) alatt megfogalmazott, ugyancsak szintaktikai jellegű szabály, az ún. *leválasztási szabály* alkalmazásával.

Azon, hogy egy szabály *szintaktikai jellegű*, azt értjük, hogy helyes alkalmazásának nem előfeltétele a formulákban szereplő szimbólumok *jelentésének* ismerete; elegendő ismerni a formulák képzésére vonatkozó grammatikai előírásokat. Világosan látható ez a (13) alatti leválasztási szabályban. Persze, a szintaktikai jellegű szabályok *helyességét* (vagyis azt, hogy logikai igazságokból logikai igazságokat produkálnak) *szemantikailag*, azaz a logikai konstansok jelentése alapján kell megalapozni. Csak így lesznek egyenlő erejűek a közvetlenül megalapozott és az ezekből szintaktikai, azaz formális szabályok révén származtatott törvények. Természetesen az utóbbiak is mindig megalapozhatók közvetlenül (így a fönti (11) és (14) is). A formális szabályok azonban megkönnyíthetik és meggyorsíthatják új törvények fölfedezését.

A bemutatott példák illusztrálják Frege metodológiáját, melynek lényege a következő. Szemantikailag megalapoz néhány logikai igazságot (szám szerint kilencet, köztük szerepel a fenti (9), (12), valamint kissé módosított formában (10)), továbbá néhány szintaktikai szabályt, amely logikai igazságokból logikai igazságokat produkál (köztük szerepel a fönti (13) is). Minden más logikai igazságot e szabályokkal származtat (formálisan bizonyít) a kilenc „alaptételből”.

Frege logikai elméletéből elkülöníthető egy tiszta *szintaktikai rendszer*. Ebbe tartozik a formalizált nyelv grammatikai szabályainak leírása, továbbá az alaptételek és a formális bizonyítási szabályok felsorolása. Az ilyen rendszert szokás *kalkulusnak* nevezni. A kalkulus *tételei* az alaptételek és a belőlük formálisan bizonyítható formulák. „ $\vdash A$ ” éppen azt fejezi ki, hogy az A formula tétele a kalkulusnak. (Így a „ \vdash ” jel valójában nem tartozik a kalkulus nyelvéhez; segítségével a kalkulusról teszünk állítást.)

Ha a formalizált nyelvet nemcsak leírjuk, hanem szemantikáját is megadjuk (rögzítjük a konstansok jelentését és a paraméterek megengedett behelyettesítési értékeit), az alaptételeket és a formális bizonyítás szabályait nemcsak felsoroljuk, hanem bizonyítjuk is (a nyelv szemantikája alapján), akkor *szemantikailag megalapozott* kalkulust kapunk, melynek tételei valóban logikai igazságok. Frege logikai elméletét pontosan úgy jellemezhetjük, mint szemantikailag megalapozott kalkulust.

A „Fogalomírás”-ban szereplő négy logikai konstans közül eddig csak hármat ismertettünk. A hátralevő negyedik korszakalkotó horderejűnek minősíthető, és az *általánosság* kifejezéséhez kapcsolódik. Már tudjuk, hogy a logikai törvények általánossága a bennük szereplő paraméterek révén fejeződik ki. Ámde általánosság szerepelhet a logikai törvényt kifejező formula egy *részformulájában* is. Példaként említhetjük Arisztotelész egyik ún. megfordítási törvényét:

Ha A egyetlen B -re sem vonatkozik, akkor
 B egyetlen A -ra sem vonatkozik .

Ebben A és B ún. általános terminusokkal tölthető ki; a fregei grammatikában ezek megfelelői az egyargumentumú predikátumok. Arisztotelész törvényét, első közelítésben, így fogalmazhatjuk át:

(15) Ha f hamis minden olyan individuumra, melyre g igaz, akkor
 g hamis minden olyanra, amelyre f igaz.

Itt f és g egyargumentumú predikátumok. Látjuk, hogy (15) feltételes állítás, melynek előtagja:

(16) f hamis minden olyan individuumra, melyre g igaz.

Ebben bizonyos, az *individuumokra vonatkozó általánosság* szerepel. Hogyan fejezhetjük ezt ki a fogalomírás nyelvén? Vegyük figyelembe, hogy

(17) $g(a) \supset \sim f(a)$

így olvasható: „ha g igaz a -ra, akkor f hamis a -ra”. Nos, (16) épp azt fejezi ki, hogy ez igaz, bármi legyen is a . Tehát (16) nem más, mint (17) általánossága az a individuum-paraméterre nézve. Ezt az általánosságot úgy fejezzük ki, hogy a (17) formulában az „ a ” paramétert kicseréljük az „ x ” betűvel, és a formula elé írjuk a „ $\forall x$ ” kifejezést:

$\forall x(g(x) \supset \sim f(x))$.

„ $\forall x$ ” kiolvasása: „minden x -re”. Az „ \forall ” szimbólumot *univerzális kvantornak* nevezzük. Ez a fogalomírás negyedik logikai konstansa. – Ezután a (15)-beli kondicionális utótagját analóg módon, „ $\forall x(f(x) \supset \sim g(x))$ ” segítségével fejezzük ki, s végül Arisztotelész törvénye a fogalomírásban a következő alakot ölti:

$\vdash \forall x(g(x) \supset \sim f(x)) \supset \forall x(f(x) \supset \sim g(x))$.

Mint minden logikai törvényben, ebben is a paraméterek (f és g) képviselik az általánosságot; ezek tetszőleges (egyargumentumú) predikátumokkal helyettesíthetők. Individuumokra vonatkozó általánosság azonban e törvényben éppúgy nem szerepel, mint a (15) alatti közelítő megfogalmazásában vagy az arisztotelészi változatban; hiszen nincs

benne individuumparaméter. Az a' helyére írt x' nem helyettesíthető individuumnévvel. Ha a nevet szimbolizál, akkor x csupán névmást szimulál; mintegy mesterséges névmásnak mondható. Hivatalos elnevezése: *individuumbármely*. Frege gót betűket használt változóként, hogy élesen megkülönböztesse őket latin betűs paramétereitől. Az ő eredeti jelölésében

$$\text{—} a \text{—} f(a)$$

szerepel „ $\forall x f(x)$ ” helyett.

Az univerzális kvantor alkalmazásának grammatikai szabálya a következő. Az \forall kvantort követnie kell először is egy változónak (e célra az x, y, z betűket használhatjuk, szükség esetén indexezve), majd egy kifejezésnek, amelyet a kvantor *hatáskörének* mondunk. Ez a kifejezés úgy jön létre valamely formulából, hogy benne egy individuumparamétert a kvantort követő változóval helyettesítünk; nevezük az ilyen kifejezéseket *nyitott formuláknak*. A kvantor hatáskörét alkotó nyitott formulát általában zárójelekkel határoljuk; zárójelek híján a hatáskör a kvantort és változóját követő legrövidebb (nyitott) formula. A kvantor hatásköre esetleg lehet nem-nyitott formula is; ekkor látszatkvantifikációról van szó, amelyet szemantikailag hatástalannak tekintünk. (Most látható a 'paraméter' terminus használatának előnye: a kvantifikálható *változók* más funkciójú szimbólumok, mint a behelyettesíthető, „interpretálható” paraméterek.)

Frege magyarázata szerint az univerzális kvantor *másodfokú predikátum*, amelynek argumentumai közönséges (elsőfokú) predikátumok lehetnek, az argumentumhely kitöltésével pedig mondatot nyerünk. Valóban, ha a „ $\forall x f(x)$ ” sémában f -et az argumentumhely fenntartójának tekintjük, és „ $f(c)$ ” szerepét pl. „ $c = c$ ”-re osztjuk (amikor is „ $f(x)$ ”-et az „ $x = x$ ” nyitott formulával kell helyettesítenünk), akkor az argumentumhely kitöltése után a „ $\forall x(x = x)$ ” formulát nyerjük. Ebben azonban nincsenek paraméterek, tehát valódi mondat; köznyelvi kifejezési formája: „Minden (individuális objektum) azonos önmagával.” Ez is a fogalomírás tételei (logikai igazságai) közé tartozik; tehát:

$$\vdash \forall x(x = x).$$

Ha azonban a „ $\forall x f(x)$ ” sémában „ $f(x)$ ”-et olyan nyitott formulával helyettesítjük be, amelyben paraméterek is szerepelnek, akkor természetesen nem kapunk eredményül valódi mondatot, hanem csak paraméteres mondat-sémát (amelyből a paraméterek behelyettesítésével nyerhetünk valódi mondatot).

„ $\sim \forall x \sim f(x)$ ” azt fejezi ki, hogy nem mindenre hamis az f predikátum, azaz hogy van olyan dolog, melyre f igaz. E sémát „ $\exists x. f(x)$ ” alakban rövidíthetjük; „ $\exists x$ ” kiolvasása: „Van olyan x , melyre”, vagy „Némely x -re”. Az „ \exists ” szimbólum az *egzisztenciális kvantor*. Mint látjuk, az egzisztencia kifejezhető az univerzalitás (plusz a negáció) segítségével. Mivel \forall másodfokú predikátum, ebből következik, hogy \exists is az; az ontológiai istenbizonyítások Frege szerint abban a közös logikai hibában szenvednek, hogy az egzisztenciát elsőfokú predikátumként kezelik.

Ha csak egyargumentumú predikátumokat használunk, a funktor és argumentuma megkülönböztetése, továbbá a kvantorok és a kvantifikálható változók használata mellőzhető. Ez a magyarázata annak, hogy a tradicionális logikában e fogalmak nem szerepelnek. (A 'minden', 'némely' kvantorszavakat persze használták, de távolról sem a fregei értelemben.) Hasonló a helyzet a Boole–Schröder-féle logikai algebrában: ennek kifejező ereje szintén az egyargumentumú predikátumok körén belül marad. Frege

jellemzése szerint Boole algebrája csupán *calculus ratiocinator*, de nem *lingua characteristica universalis*. Boole egy algebrai jellegű technikát dolgozott ki (e technika tekintetében lényegesen meghaladta a tradicionális logika eszköztárát), amelynek keretében bizonyos logikai feladatok szisztematikusan megoldhatók. Nem véletlen, hogy Boole kezdeményezéséből egy *matematikai* diszciplína (a Boole-algebra) fejlődött ki (amely egyebek között alkalmazható a modern logika területén is). Frege nem folytatója vagy továbbfejlesztője a Boole–Schröder-féle vonalvezetésnek, hanem merőben új úton indul el az állítások logikai finomszerkezetének feltárásával. Ezzel kapcsolatban kulcsfontosságú a többargumentumú predikátumok és a többszörös kvantifikáció kifejezésének lehetősége. Enélkül lehetetlen föltárni az olyan állítások logikai szerkezetét, mint pl. 'Minden embernek van anyja', vagy pontosan definiálni a 'ha x tart a -hoz, akkor y tart b -hez' típusú matematikai állítások jelentését. (Az ilyen problémák megoldhatatlanok a Boole–Schröder-algebrában.)

Boole, De Morgan, Schröder és mások hozzájárulása a logika fejlődéséhez jelentős, de a leibnizi programnak csak az egyik, éspedig a kevésbé fontos pontjára terjed ki: a logikai összefüggések mechanikus kiszámításának realizálására. Az univerzális logikai nyelv megteremtése és egyben ennek kalkulusá formálása Frege műve. Ezért egyértelműen őt kell tekintenünk a modern logika megalkotójának, korunk Arisztotelésének.

A „Fogalomírás” megjelenése óta eltelt száz esztendő természetesen bővítette ismereteinket a Frege művében tartalmazott elsőrendű logikáról. Kiderült, hogy a kalkulus némileg egyszerűsíthető: az alaptételek és a bizonyítási szabályok száma csökkenthető. Számos fogást ismerünk a kalkulus alkalmazásának egyszerűsítésére; ezek következtében a mai formális bizonyítások tömörebbek, áttekinthetőbbek, mint Frege eredeti levezetései. A legfontosabb eredmény azonban K. Gödel 1930-ban publikált tétele, amely szerint Frege kalkulusa *teljes* abban az értelemben, hogy a kalkulus nyelvében megfogalmazható bármely logikai igazság (törvény) formálisan levezethető az alaptételekből. (Frege hitt ebben, de bizonyításának problémáját föl sem vetette.) – A fregei mű alapjai tehát száz esztendő elmúltával is szilárdak.

A „Fogalomírás” logikai elmélete azonban ténylegesen tágabb, mint az, amit manapság klasszikus elsőrendű logikának nevezünk. Jeleztem, hogy nem követem betű szerint Fregét az ismertetésben; itt az ideje szólni az eltérésekről. Ezek közül a legfontosabb az, hogy Frege megengedi a *predikátumparaméterek* változókkal (gót betűkkel) való helyettesítést és ezek kvantifikálását, röviden: *a predikátumok kvantifikálását* is. Így a „Fogalomírás”-ban egy *másodrendű logika* körvonalai bontakoznak ki, ezt a későbbi években Frege részleteiben is kidolgozza. Csak ez a bővebb logika lesz alkalmas az aritmetika logikai rekonstrukciójához. – A további eltérések bemutatását célszerű lesz Frege szemantikai eszméinek elemzésével összekapcsolni.

FREGE SZEMANTIKÁJA

A „Fogalomírás”-ban Frege a szimbólumokat a *fogalmi tartalom* kifejezőinek deklarálja. Később a korabeli matematikai formalizmussal és a logikába beszivárgó pszichologizmussal folytatott vitája arra készíti, hogy a jel mögötti tartalmat két komponensre bontsa. E szétbontás módját és szükségességét legegyszerűbb a terminusok (individuumnevek) körében bemutatni.

Mi a különbség – veti föl Frege a kérdést – „ $a = a$ ” és „ $a = b$ ” között, ha az utóbbi is igaz állítás? Például mi a különbség e két azonosság között:

(18) Lima = Lima ,

(19) Lima = Peru fővárosa .

Történetesen a „Lima” terminus ugyanazt a (földrajzi) objektumot jelöli, mint a „Peru fővárosa” terminus. Következésképp (19)-ben egy objektumról van szó, egy objektumról állítjuk, hogy azonos önmagával. De (18)-ban ugyanerről az objektumról állítjuk önmagával való azonosságát. A két állítás között tehát nincs különbség?

A megismerés szempontjából a két állítás különbsége nyilvánvaló: (18)-nak, bár igaz, nincs információtartalma, míg (19) információt nyújt mindazoknak, akik nem tudják, hogy a két terminus egyazon tárgyat nevezi meg. De ha az azonosság jelét úgy értelmezzük, ahogyan Frege a „Fogalomírás”-ban teszi, nevezetesen hogy e jel segítségével a *fogalmi tartalom* egybeesését fejezzük ki, akkor (18) és (19) különbségét vagy nem tudjuk megmagyarázni, vagy pedig az „ $a = a$ ” sémájú azonosságok kivételével minden azonossági állítást hamisnak kell minősítenünk. Frege kiútja: „ $a = b$ ” csak azt állítja, hogy a benne szereplő két terminus egyazon tárgyat *jelöli*, de nem állítja, hogy *ugyanazon módon* jelöli; ezzel szemben „ $a = a$ ” esetén az azonosságjel két oldalán már a terminusok is azonosak, és így ugyanazon módon jelölik ugyanazt a tárgyat.

Ha a terminus (Frege kifejezésével: a tulajdonnév) megnevez, megjelöl egy (konkrét vagy absztrakt) tárgyat, akkor e tárgy a terminus *denotátuma*, *jelölete* (Frege kifejezésével: Bedeutung). Ha két terminus megegyezik a jelöletében, még különbözhet a jelölés módjában; e különbözést Frege úgy fejezi ki, hogy a két terminusnak különböző *jelentése*, *értelme* (Frege kifejezésével: Sinn). Minden terminusnak van jelentése, bár jelölete nincs mindig (pl. a „Kerberosz” tulajdonnév vagy az „I. István azon fia, aki őt a trónon követte” leírás semmit sem jelöl).

A német köznyelvben a „Bedeutung” és a „Sinn” szavak éppúgy szinonimák, mint magyar megfelelőik, a „jelentés” és az „értelm”. Frege szakkifejezésekként szerepelteti őket. A mai szakirodalom igyekszik elkerülni ezt a nem szerencsés szóhasználatot; így a fregei „Bedeutung”-ot többnyire a „denotátum” szóval adják vissza. E helyett alkalmazom itt a „jelölet” műkifejezést. A fregei „Sinn” így zavar nélkül fordítható akár jelentésnek, akár értelemnek, többnyire az elsőt használom.

A korábbi „fogalmi tartalom” tehát a terminusok (individuumnevek) körében szétbomlik jelöletre és jelentésre. Az „ $a = b$ ” azonosság csak a jelölet, s nem a jelentés megegyezését állítja. Így (18) és (19) között is *jelentésbeli* különbség van.

Ebből már sejthető, hogy a jelölet és a jelentés megkülönböztetésében Frege nem áll meg a terminusoknál, hanem kiterjeszti valamennyi grammatikai kategóriára. Kiindul abból a tényből, hogy ha egy mondatban valamely terminust vele azonos jelöletű terminussal cserélünk föl, akkor a mondat jelentése ugyan megváltozik, de „igazságértéke” többnyire változatlan marad (a kivételekről később lesz szó): ha igaz volt, igaz marad, ha hamis volt, hamis marad. Ez arra készíti Fregét, hogy az igazságot és a hamisságot absztrakt tárgyakként nyilvánítsa, s e tárgyakat tekintse a kijelentő mondatok lehetséges jelöleteinek. Minden igaz mondat az Igazat (das Wahre), minden hamis mondat a Hamisat

(das Falsche) jelöli. „Ezt a két tárgyat mindenki, aki egyáltalán ítél, aki valamit igaznak tart – tehát még a szkeptikus is –, még ha csak hallgatólagosan is, de elismeri.” ([5], V.) Közös nevük: igazságérték. Ha egy mondatban jelölet nélküli név szerepel, akkor a mondatnak sincs jelölete (igazságértéke), noha jelentése van.

E megközelítésben az igazságértékek tárgyak, de tárgyakat jelölnek a terminusok is (ha van jelöletük). A mondat és a terminus (individuumnév) megkülönböztetése ezzel elenyészik, vagy legalábbis veszít jelentőségéből. „Tehát minden olyan kijelentő mondat, amelyben a szavak jelölete lényeges, tulajdonnévként fogható föl, melynek jelölete – föltéve hogy van jelölete – az Igaz vagy a Hamis.” ([5], V.) E felfogás konklúziójaként Frege a fogalomírásban egyetlen paramétertípust használ a mondatok és a terminusok számára (eltérően az előző szakasz ismertetésétől).

Ez az összeolvastás azonban konfúzióhoz vezethet, hiszen az ítélés jele (\vdash) csakis mondatokra, ill. a mondatokat reprezentáló formulákra alkalmazható. A „Fogalomírás”-ban e konfúziót Frege azzal a szabállyal hárítja el, hogy az ideogrammákban egy-egy vízszintes vonaltól jobbra mindig „megítélhető tartalmú” – azaz mondat típusú – kifejezésnek kell szerepelnie; pl. „ $-a$ ” esetén a csak mondatlally helyettesíthető. Később (lásd pl. [6]) a vízszintes vonalat önálló funktornak deklarálja, a következő szabállyal: Ha A az Igazat jelöli, akkor „ $-A$ ” is ezt teszi, ha pedig A nem az Igazat jelöli (hanem a Hamisat vagy bármilyen más tárgyat), akkor „ $-A$ ” a Hamisat jelöli. Így pl. „ -2 ” a Hamisat jelöli, hiszen „ 2 ” egy számot jelöl, nem az Igazat. Ennek negációja (Frege eredeti jelölése szerint: „ $\neg 2$ ”) viszont az Igazat jelöli (s így „ $\vdash \neg 2$ ” korrekt ítélet). E műfogással a mondat és a terminus kategóriájának a *grammatikai szinten* való összeolvastása nem okoz zavart a szemantikai szinten.

A mai logika e mesterkélttségben nem követi Fregét, hanem a grammatikai szinten is élesen megkülönbözteti a terminus és a mondat kategóriáját. (Még a platonisztikus filozófiai hajlamú logikus is, aki esetleg hisz az igazságértékeknek mint önálló tárgyaknak a létezésében, kénytelen azt elismerni, hogy az igazságértékek annyira „másfajta tárgyak”, mint azok, amelyeket a közönséges individuumnevek jelölnek, hogy az őket jelölő kifejezéseket – a mondatokat – külön kategóriába kell sorolni.)

Frege eljárásának azonban van racionális magva: a *funktorok* éles megkülönböztetése a nemfunktortól, az egyéb nyelvi kifejezésektől. (Ezt a megkülönböztetést őrzi a mai logika az *alapkategóriák* és a *funktorkategóriák* családjának szétválasztásával.) Az individuumnevek és a mondatok határozott jelentéssel bíró, befejezett jellegű nyelvi képződmények, míg a funktorok, Frege jellemzése szerint, kitöltetlenek. A nemfunktortokat egyértelműen jellemzi, hogy (ha van jelöletük) *tárgyat* jelölnek (persze azzal a megállapodással, hogy a mondatok az igazságértékek valamelyikét jelölik). A funktor viszont semmiféle tárgyat nem jelöl. De ha az elsőfokú funktor argumentumhelyét (ill. argumentumhelyeit) tárgy(ak) nevével kitöltjük, az eredményül nyert kifejezés ismét tárgyat jelöl. (Másodfokú funktor esetén az argumentumhelyet funktorral kell kitölteni; eredményül ekkor is egy tárgy nevéet kapjuk.) Ha ez a tárgy mindig igazságérték (azaz ha a funktor kitöltése mindig *mondatot* eredményez), akkor a funktort *predikátumnak* mondjuk (elsőfokú funktor esetén). Frege a fogalomírás grammatikájában összevonja a mondat és a terminus kategóriáját, és ennek konzekvens folytatása, hogy az elsőfokú funktorok körében sem különíti el a predikátumokat: egyetlen paramétertípust használ az elsőfokú funktorok számára, nincsenek külön predikátumparaméterei. (Eltérően az előző

szakasz ismertetésétől, az *f*, *g*, *h*. betűk valójában nem predikátumparaméterek, hanem elsőfokú funktorparaméterek). A szemantikai zavart itt is a vízszintes vonal hártja el; ugyanis a szemantikai szinten a megkülönböztetés lényeges. A mai logika e tekintetben sem követi Frege-t: a predikátumok külön kategóriát alkotnak az elsőfokú funktorok körében.

A nemfunktorkok – nevezzük őket *neveknek* – tehát tárgyakat jelölnek, a funktorok viszont nem. Jelölnek-e a funktorok egyáltalán valamit? Olyan értelemben, mint a nevek, semmiképp sem. Ám a jelölet és a jelentés megkülönböztetésének a funktorokra való kiterjesztése mégis indokolt. Megeshet ugyanis, hogy két (azonos fok- és argumentum-számú) funktor megegyezik abban, hogy azonos jelölletű nevekkel kitöltve őket mindig azonos jelölletű (bár esetleg különböző jelentésű) neveket kapunk. (Pl. $x^2 - 1$ és $(x + 1)(x - 1)$ ilyen funktorok, ha x tartja fenn a kitöltésre váró helyet.) Az ilyen funktorok bármely névben fölcserélhetők egymással a név jelölletének megváltozása nélkül (bizonyos fönttartásokkal, amelyekről később lesz szó). Ezt az esetet célszerű úgy jellemezni (a korábbi analógiák alapján), hogy a két funktor jelölete megegyező, noha jelentése esetleg eltérő. Így a jelölet és a jelentés megkülönböztetését Frege minden grammatikai kategóriára kiterjeszti.

Imént meghatároztuk, mit értünk azon, hogy *két funktor jelölete megegyező*; ez a meghatározás azonban nem foglalja magában azt, hogy mit értsünk *egy funktor jelölletén*. Talán nem is szükséges jelölletet tulajdonítani a funktoroknak; azt, hogy egy névben két funktor mikor cserélhető föl egymással a név jelölletének megváltozása nélkül, a funktor jelölletére való hivatkozás nélkül is el lehet mondani. Frege számára azonban a jel mögötti „fogalmi tartalom” alapvető fontosságú (elsősorban a formalizmussal és a pszichologista szubjektívizmussal folytatott vitájában); így semmiképp sem hagyhatja megválaszolatlanul egy nyelvi kategória és a külső világ kapcsolatának kérdését. Meghatározása szerint *a nevek tárgyakat, a funktorok pedig függvényeket jelölnek*. (Ténylegesen Frege nem használja a ‚funktork’ kifejezést, helyette ‚függvényjel’-ről beszél.) Számára tárgy és függvény tovább nem elemezhető végső kategóriák, amelyek ennél fogva nem is definiálhatók „iskolás módon”, csak egymáshoz való viszonyukat lehet érzékeltetni. Függvény mindaz, aminek nyelvi kifejezési formája kitöltetlen helyet tartalmaz; tárgy mindaz, ami nem függvény, ami kitöltetlen hely használata nélkül megnevezhető. A tárgyak és a függvények élesen elkülönítettek: egy függvény sohasem lehet tárgy, és fordítva sem. – Végül is a funktor nem „jelöl” olyan értelemben, mint a név, bár a funktor és „jelölete” közötti kapcsolat némileg analóg a név és jelölete közötti kapcsolattal. (Itt Frege előnyben van azzal, hogy a ‚Bedeutung’ szót használja.)

Az egyargumentumú predikátumok jelöletei speciális függvények, amelyeket Frege *fogalmaknak* nevez (néha *tulajdonságoknak* is mondja őket). A ‚fogalom’ kifejezést tehát Frege igen speciális értelemben, a szokásostól eltérő módon használja (és erre nagyon kell ügyelni mindenkinek, aki Frege-t olvassa). A fregei „fogalom” nagyjából megfelel a tradicionális „általános abszolút (nem relációs) fogalom”-nak. De Frege számára e fogalmak nem az egyes emberek fejében egzisztálnak, s nem is az általánosságban vett „emberi gondolkodás” konstruálja őket, hanem objektíve léteznek (noha *nem tárgyak!*); az emberi gondolkodás megragadhatja, fölismerheti őket. – A kétargumentumú predikátumok jelöleteit pedig *relációknak* (Beziehungen) nevezi Frege. A relációk a tradicionális *relatív fogalmak* megfelelői, az iméntiekkel analóg fenntartásokkal.

E megközelítéssel Frege közel jut ahhoz, hogy kiutat találjon a nominalizmus és a realizmus ősi vitájából. Az érzékszerveinkre ható, de tőlünk függetlenül, objektíve létező anyagi világ elismerése sehol sem kétséges számára. S nemcsak az individuális tárgyak, de tulajdonságaik és kapcsolataik is objektívek. Csak annak világos leszögezése hiányzik, hogy az utóbbiak is ugyanazon materiális világ komponensei, mint amelyben a fizikai tárgyak egzisztálnak.

De hagyjuk egyelőre Frege ontológiáját, és térjünk vissza szemantikájához. Alaptézise a következő: Ha egy összetett *névben* (amely *mondat* is lehet) egy jelöllettel bíró alkatrészt (nevet vagy funktort) vele azonos jelölletű kifejezéssel cserélünk föl, az összetett név jelölete nem változik, bár a jelentése megváltozhat. Ez így igaz egy matematikai diszciplína nyelvében, de könnyű rá ellenpéldát konstruálni a természetes nyelvekben. Ezt a tényt Frege is észreveszi, mindenekelőtt az ún. egyenes és függő beszédben, azaz amikor más szavait idézzük szó szerint (idézőjelekkel határolva) vagy tartalom szerint („hogy” kötőszóval bevezetett mellékmondatban). E probléma megoldása érdekében megkülönbözteti a szavak *szokásos* és *közvetett* jelölését (és jelentését). A *szokásos* jelöllet, ill. jelentés az eredeti értelemben vett jelöllet, ill. jelentés. Egy kifejezés *közvetett* jelölete viszont azonos a kifejezés eredeti, azaz szokásos jelentésével. A beszédben a szavak általában a szokásos jelölletükkel és jelentésükkel szerepelnek, ám egyes esetekben – pl. a függő beszédben – közvetett jelölletük és jelentésük funkcionál. Az utóbbi esetben a fölcserélési elv úgy értendő, hogy a közvetett jelölletével szereplő szó *vele azonos közvetett jelölletű* – azaz *vele azonos jelentésű* – szóval cserélhető föl. A „Magyarország fővárosa” név (szokásos) jelölete megegyezik „Budapest” jelölletével. De ha a „Mr. Taylor azt hitte, hogy Magyarország fővárosa Bukarest” mondatban az első fölcseréljük a másodikkal, a mondat jelölete (igazságértéke) megváltozhat. E mondatban tehát a „Magyarország fővárosa” kifejezés (sőt, a „hogy”-ot követő teljes mellékmondat) *közvetett* jelölletével (és jelentésével) szerepel, s így itt csak vele azonos *jelentésű* névvel cserélhető föl az igazságérték megváltozásának kockázata nélkül.

A jelöllet és a jelentés megkülönböztetése az ilyen típusú szövegek logikai, szemantikai és grammatikai elemzésekor válik *nélkülözhetetlenné*. Frege megközelítése rendkívüli horderejű az olyan nyelvek – köztük a természetes nyelvek – vizsgálatában, amelyekben egyes kifejezések (a fregei értelemben vett) „közvetett” jelölletükkel is szerepelhetnek. (A modern modális és intenzionális logika ilyen jellegű *formalizált* nyelvekkel dolgozik.) E témát Frege úgyszólván csak megpendítette és természetes nyelvi példákkal illusztrálta (lásd [7]), részletes feldolgozása az utókorra maradt. Közismert, hogy Frege művei megjelenésükkor szinte teljesen hatástalanok voltak; még fokozottabban áll ez Frege szemantikai koncepciójára, amelyre csak századunk 40-es éveiben kezdtek komolyan fölfigyelni (főleg A. Church és R. Carnap kezdeményezésére); ehhez kapcsolódik az ún. Frege-reneszánsz kibontakozása.

Carnap [3] fölcseréli a fregei jelöllet–jelentés fogalompárt az extenzió–intenzió fogalompárral. (Nem pusztán terminológiaváltásról van szó, hanem a fogalmi tartalom részleges módosításáról is.) Megkülönböztet extenzionális és intenzionális funktorokat. Extenzionális funktort alkalmazva az eredmény extenziója csak az argumentum(ok) extenziójától függ (ilyenek pl. a klasszikus logika funktorai). Intenzionális funktor alkalmazásakor az eredményül nyert kifejezés extenzióját általában nem determinálja az argumentum(ok) extenziója, hanem csak az argumentum(ok) intenziója (ilyenek pl. a

modális funktorok: ‚szükségszerű, hogy . . .‘, ‚lehetséges, hogy . . .‘ stb.). Így a kifejezések szokásos, ill. közvetett jelületükkel való előfordulásának fregei megkülönböztetését az extenzionális, ill. intenzionális funktorok szabatosabb megkülönböztetése váltja föl. Az utolsó két évtizedben e gondolat – finomítva és továbbfejlesztve – rendkívüli jelentőségűnek bizonyult a nyelvfilozófiai és logikai kutatásokban.

A szavak szokásos és közvetett jelületének fregei megkülönböztetése azonban megindított egy olyan *ontológiai* lavinát is, amelyet a szerző bizonyára nem gondolt végig. Legyen *c* egy név; ekkor Frege szerint *c* jelölete egy *tárgy*. Eddig nem érdeklődtünk arról, hogy *mi* lehet *c* jelentése. Sőt, a korábbiak alapján e kérdést el is lehet háritani, hiszen a ‚jelentés‘ kifejezést csak olyan kontextusokban használtuk, hogy két kifejezésnek egyezik a jelölete, de különbözik a jelentése; az utóbbi pedig, Frege gyakori magyarázata szerint, csupán képletes átfogalmazása annak, hogy a két kifejezés *különböző módon* jelöli közös jelületét. Röviden: a korábbiak alapján a jelentések ‚reififikálása‘, tárgyasításra elkerülhetőnek tűnik. Ám lássuk most azt az esetet, amikor *c* *közvetett* jelületével szerepel. Ha a név jelölete mindig tárgy, akkor *c* közvetett jelölete is tárgy. De *c* közvetett jelölete nem más, mint *c* szokásos jelentése. Konklúzió: *c jelentése is tárgy*, és pedig nyilvánvalóan olyan tárgy, amely különbözik *c* jelületétől.

Most tegyük föl, hogy *c* jelentése is megnevezhető valamilyen módon. (Ez a gondolat nem idegen Fregétől: néha ő is konstruál olyan kifejezést, amely egy név jelentését nevezi meg.) Jelölje ‚ \hat{c} ‘ *c* jelentésének nevét. Mint minden névnek, \hat{c} -nek is van jelentése; és ez is tárgy, amely szintén megnevezhető lehet. Jelölje ‚ $\hat{(\hat{c})}$ ‘ – rövidítve: ‚ $\hat{\hat{c}}$ ‘ – \hat{c} jelentésének nevét. $\hat{\hat{c}}$ jelentése szintén tárgy, amely esetleg meg is nevezhető $\hat{\hat{c}}$ -vel, s i. t. a végtelenségig. Egy konkrét tárgy nevéből kiindulva így képezhető a tárgyaknak minősített jelentések sorozata, amelynek végtelenségét csak az szakíthatja meg, ha valamely lépés után *a)* a névnek már nincs jelentése, csak jelölete, vagy *b)* a név jelentése és jelölete egybeesik, vagy *c)* a név jelentése nem nevezhető meg. Ezek közül *a)* és *b)* kivételt jelentene Frege általános szemantikai alapelvei alól, *c)* pedig elhárítható úgy, hogy az egész problémát függetlenítjük a megnevezhetőségtől.

Konzekvensen végigviszi e gondolatsort – a megnevezhetőségtől függetlenül – A. Church [4]. Posztulátumai:

(i) Minden tárgyhöz tartozik legalább egy olyan (absztrakt) tárgy, amelyet az eredeti tárgy *fogalmának* nevezünk; ha a tárgynak van neve, akkor a név jelölete a tárgy, jelentése pedig a tárgy valamely fogalma. (Látható, hogy Church más értelemben használja a ‚fogalom‘ terminust, mint Frege).

(ii) A tárgyakat típusokba sorolva kell elgondolnunk; a típusok páronként idegen osztályok (nincs közös elemük). A típusok hierarchikus elrendezésűek; egy tárgy (valamennyi) fogalma mindig eggyel magasabb típusba tartozik, mint maga a tárgy. Ebből következik, hogy egy alaptípusból kiindulva végtelen típusorozatot nyerünk.

(iii) A két grammatikai alapkategóriának megfelelően van legalább két alaptípus. Az egyikbe tartozó tárgyak az igazságértékek (a mondatok jelöletei); a másikba egyéb tárgyak (a közönséges individuumnevek jelöletei) tartoznak. (A funktorok típustartományai az alaptípusok tartományjaiból halmazelméleti műveletekkel származtathatók.)

Itt tehát bármely tárgynak (függetlenül attól, hogy van-e neve) van fogalma, e fogalomnak is van fogalma, s. i. t. ad infinitum. Az absztrakt tárgyak e végtelen

hierarchikus organizációjához képest a platóni ideák birodalma kezdetleges képződménynek tűnik.

Frege aligha gondolt arra, hogy a jelentések tárgyasítása és a jelölet–jelentés disztinkció iterálása ilyen súlyos konzekvenciákhoz vezet. Church megjegyzi, hogy az ő megoldása nem az egyetlen lehetséges (de nyilván ezt tartja konzekvensnek). Carnap megoldásában az intenziók (jelentések) valóban nem iterálódnak, s ez lényegében az extenzionális és az intenzionális funktorok megkülönböztetésének köszönhető. (Bár Carnap némileg másképp fogalmazza e megkülönböztetést.)

Frege szemantikai alapelvét a mai logika a következő módosított formában használja: Egy összetett kifejezés *jelentését* egyértelműen meghatározza komponenseinek *jelentése*. A jelölet helyett a jelentés a determináló faktor.

FREGE ONTOLÓGIÁJA

A fregei szemantika problémái automatikusan ontológiai kérdésekhez vezetnek. Most két olyan témát vizsgálunk, amelyek Frege ontológiai (és részben ismeretelméleti) nézeteihez kapcsolódnak, ám lényeges módon visszautalnak szemantikájára és logikai elméletére is.

Az első téma az *aritmetika logikai megalapozása*. Mint a bevezetőben említettem, ez volt Frege alapvető vállalkozása, s tulajdonképpen mind a fogalomírás kidolgozása, mind a szemantikai alapfogalmak bevezetése e központi cél elérésének eszközei.

Az aritmetikában a számokat objektumokként, tárgyakként kezelik, amelyekkel műveletek végezhetők. Ha az aritmetika a logika része vagy továbbfejlesztése, akkor a számoknak *logikai objektumoknak* kell lenniök. A tiszta logika azonban nem ismer más tárgyakat (a „tárgy” fregei értelmében) mint az igazságértékeket (s ezek száma mindössze kettő). Viszont léteznek tiszta logikai *függvények* (a \sim , \supset , $=$, \forall funktorok jelöletei), amelyek kombinálása *végtelen sok* függvényt eredményez, a logikai *tárgyak* számát azonban nem szaporítja.

E nehézségből elvileg két kiút is lehetséges. Az egyik az, hogy a számokat nem tárgyaknak, hanem függvényeknek, éspedig a függvények speciális esetének: fogalmaknak tekintjük (a „fogalom” fregei értelmében). Ez azonban ütközne az aritmetika kialakult konvencióival, és legalábbis kényelmetlen lenne Frege grammatikai-ontológiai kategorizálása szempontjából is; pl. a szokásos aritmetikai funktorokat (összeadás, szorzás) magasabb fokú funktorokként kellene kezelni. A másik megoldás: elismerni az igazságértékeken kívül *más logikai tárgyak* egzisztenciáját is. Frege „Az aritmetika alapjai” c. művében (1884, [8]) még habozni látszik a két megoldás között. Végül azonban „Az aritmetika alaptörvényei” c. könyve I. kötetében (1893, [9]) egyértelműen a második megoldást választja.

Mint az előző szakaszból tudjuk, a függvények (Frege szerint) nem tárgyak. A „Függvény és fogalom” c. művében [6] azonban Frege posztulálja, hogy minden függvényhez tartozik egy speciális tárgy: a *függvény értékmenete* (Wertverlauf), amely megadja, hogy adott argumentumértékekre milyen függvényértéket kapunk. A függvényértékmenetek is a tovább nem elemezhető logikai objektumok közé tartoznak; így érthető, hogy formális definíciót nem találunk rájuk. Azt azonban definiálja Frege, hogy két függvény értékmenete mikor azonos: akkor és csak akkor, ha azonos argumentumokra

a két függvény értéke is mindig azonos. (Valójában ez sem definíció, hanem logikai alaptörvény, posztulátum.)

Abban a speciális esetben, amikor a függvény értékei kizárólag igazságértékek (olyan függvényre gondolva, amely valamely elsőfokú egyargumentumú funktor jelölete), azaz amikor a függvény *fogalom* (a fregei értelemben), a függvény értékmenete úgy fogható föl, mint azon tárgyak összessége vagy osztálya, amelyek „a fogalom alá esnek”, azaz amelyekre a kérdéses fogalom *igaz*. Pl. a „ló” predikátum olyan fogalmat jelöl, melynek értékmenetét a lovak osztálya alkotja. Ezt az osztályt vagy összességet azonban már a tradicionális logika is többé-kevésbé elismerte (absztrakt) objektumnak, és a *fogalom terjedelmének* nevezte. Ezt a megközelítést általánosítja Frege, amikor nemcsak a fogalmakhoz, hanem általánosan az elsőfokú függvényekhez asszociál egy-egy absztrakt objektumot: a függvény értékmenetét. Ha a függvény fogalom, akkor értékmenete e fogalom terjedelme. És ha a függvény tisztán logikai, akkor értékmenete is éppoly logikai tárgy, mint a két igazságérték.

Frege megjegyzi, hogy ez a lépése vitatható; de aki elismeri a fogalmak terjedelmét, annak nincs oka kételkednie az ő megközelítésmódjának helyességében sem. Ha voltak is kezdeti aggályai Frege-nek saját eljárása megbízhatóságában, a módszer alkalmazásával elért sikerek elfeledtették vele az aggodalmakat.

Lássuk röviden azokat a nehézségeket, amelyek a számfogalom logikai redukciójában föllépnek, ha nem hivatkozunk fogalomterjedelmekre. Nevezzünk két fogalmat „egyező méretűnek”, ha *van olyan reláció*, amely „egy az egyhez” megfeleltetést létesít a két fogalom alá eső tárgyak között. (Ez a definíció megfogalmazható a fogalomterjedelmekre mint tárgyakra való hivatkozás nélkül, viszont *relációk kvantifikálása* szerepel benne.) Ezután egy elsőfokú *F* fogalom *számosságát* úgy értelmezhetjük, mint az „*F*-fel egyező méretűnek lenni” *másodfokú fogalmat*, vagy mint az utóbbi fogalom *terjedelmét*. Frege „Az aritmetika alapjai”-ban az utóbbi megoldást választja, ám egy lábjegyzetben megjegyzi, hogy bizonyára az első megoldás is jó lenne, bár bizonyos – véleménye szerint rendezhető – problémákat vetne föl. Kissé továbbhaladva az aritmetikai definíciókban, máris látjuk, miféle problémák lépnének föl. Frege a 0-t úgy definiálja, mint az „önmagával nem azonos” fogalmának számosságát (hiszen e fogalom alá semmi sem esik), az 1-et pedig mint az „azonos a 0-val” fogalom számosságát (mivel e fogalom alá egyetlen tárgy esik: a 0). De ha a 0 nem tárgy (fogalomterjedelem) lenne, hanem fogalom, akkor az 1 említett definíciója tarthatatlan lenne, mert az azonosság kizárólag tárgyak s nem fogalmak közötti reláció (a fregei s egyben a mai logikai felfogásban is). Ez a nehézség ugyan még megkerülhető, de a természetes számok összességének definiálásakor – pontosabban: az *n* számot közvetlenül követő szám fogalmának általános értelmezésekor – a számok fogalmakként való felfogása leküzdhetetlen nehézségekhez vezet.

De ha már a számokat fogalomterjedelmekként értelmezzük, akkor célszerű az egész fölépítésben a fogalmakat és a relációkat a terjedelmükkel (értékmenetükkel) helyettesíteni. Ezzel elérhető, hogy a számosságok *elsőfokú* fogalomterjedelmek legyenek. Így az értékmeneteket mint tárgyakat csak az elsőfokú függvényekre kell bevezetni. A magasabb fokú függvények elsőfokúakra redukálhatók; néhány új logikai funktor elegendő a redukcióhoz.

A fregei ontológia ily módon kibővül az elsőfokú függvények értékmeneteinek (absztrakt) tárgyakként való elismerésével. Ezen az ontológiai áron azután Frege valóban

elegánsan bizonyítja, hogy a számok logikai objektumok, s az aritmetika törvényei logikai igazságok. A konstrukció nem támaszkodik arra, hogy a *logikai* tárgyakon kívül egyéb (pl. fizikai) tárgyak is léteznek. (Logikai tárgyakon értve az igazságértékeket és az elsőfokú *logikai* funktorok jelölte függvények értékmeneteit. Ha vannak egyéb – nem logikai – elsőfokú függvények, akkor azok értékmeneteit is tárgyakként kell tekinteni; de Frege elmélete nem köti ki – nem is tiltja el – ilyen függvények „egzisztenciáját”).

A fogalomterjedelmek (s általában a függvény-értékmenetek) tárgyként való elismerése s a kibővített fogalomírásba való bevezetése lényegében azt jelenti, hogy a logikai elmélet magában foglalja *Georg Cantor halmazelméletét* (vagy legalábbis annak lényeges részét). Egy fogalom terjedelme mint a fogalom alá eső tárgyak *halmaza* interpretálható, s általánosan a függvények értékmenetei mint rendezett párok, hármasok stb. *halmazai* foghatók föl. A logikai funktorok biztosítják a halmazműveletek rekonstrukcióját is.

Az 1890-es években fölfedezték a cantori halmazelmélet belső ellentmondásait. Az iméntiekből következik, hogy ezek az ellentmondások Frege kibővített logikai elméletében is föllépnek. Valóban, „Az aritmetika alaptörvényei” c. könyv 2. kötetének (1903) utószavában Frege őszintén elismeri, hogy B. Russell ellentmondást tárt föl elméletében, és ennek következtében „vizsgálat tárgyává kell tennünk azt a lehetőséget, hogy léteznek olyan fogalmak, melyeknek – legalábbis a szó megszokott értelmében – nincsen terjedelmük.” ([5], VII.) Hasonló álláspontra helyezkedik Cantor is a halmazelméleti ellentmondások tekintetében: „*Vannak tehát* olyan meghatározott sokaságok, amelyek *ugyanakkor nem egységesek*, vagyis olyan sokaságok, melyek összes elemeinek együttléte’ ténylegesen *lehetetlen*. Ezeket nevezem ‚inkonzisztens rendszereknek’, a többieket pedig ‚halmazoknak’.” (Cantor levele R. Dedekindhez, 1899. Lásd [2], 448.)

Az említett utószó végén Frege még azt a reményét fejezi ki, hogy az aritmetika logikai leszármaztatása mégis megvalósítható, a paradoxonok valamilyen módon elháríthatók. Nem tudjuk, ő maga tett-e kísérletet erre (eltekintve attól az ad hoc jellegű kiút-javaslattól, amit az utószóban említ), de nyilván ismerte mások paradoxon-elhárítási módszereit. Tény az, hogy élete vége felé visszavonta hajdani tézisének, amely szerint az aritmetika a logika része vagy továbbfejlesztése. Ebben bizonyára szerepet játszott az, hogy másoknak a tézis megmentésére irányuló eljárásai számára elfogadhatatlanok voltak (s feltehetően ő sem talált elfogadható kiutat).

Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt Russell idevágó munkásságát kell megemlíteni. Russell elutasítja a fogalomterjedelmeket (s általában a halmazokat vagy osztályokat) *mint tárgyakat*, s csak mint kiküszöbölhető kifejezési formát engedi meg az osztályokról szóló állításokat. Ennélfogva a Frege-féle magasabbfokú függvények redukálhatatlanok Russell elméletében. Ő a fokszám helyett a „logikai típus” kifejezést használja; innen a „típuselmélet” elnevezés. Egy függvény argumentumainak mindig eggyel alacsonyabb típusba kell tartozniuk, mint magának a függvénynek. Az első típus függvényeihez így föl kell tételnie egy nulladik típust, amelybe primitív nemlogikai tárgyak (ősindividuumok) tartoznak. (Russell számára az igazságértékek sem tárgyak.)

Az aritmetika russelli fölépítésében a természetes számok szigorúan szólva nem tárgyak, hanem *fogalmak* (a fregei értelemben), amelyek a 2. logikai típusba tartoznak. Említettük, hogy „Az aritmetika alapjai”-ban Frege is fölvillantja ezt a lehetőséget, és vázoltuk azokat az okokat, amelyek kikényszerítik a lemondást róla. Hogyan juthatott Russell

mégis eredményre ezen az úton? Úgy, hogy definícióiban lényegesen támaszkodik a nulladik típus *nem logikai* objektumaira. Mi több: a természetes számok végtelen sorozatának rekonstrukciója, annak bizonyítása, hogy a tetszőleges n számot követő szám *különbözik* n -től és minden kisebb számtól, csak azon föltevés árán sikerült, hogy a nulladik típusba végtelen sok (nem logikai) tárgy tartozik (ún. végtelenségi axióma). Ez a föltevés azonban nem logikai igazság (ezt Russell is elismeri). Így a russelli típuselméletben az aritmetikai tételek nagy része (pl. az, hogy 3 kisebb mint 5) nem logikai igazság, hanem csak a végtelenségi axióma logikai következménye. Russellnek elég ennyi, Fregeének azonban ez semmi. Ő nem így értette azt a tézist, hogy az aritmetika a logika része.

Lényegesen hasonlóbb Frege megközelítésmódjához a 20. századi halmazelmélet *Ernst Zermelo* kezdeményezte irányvonala. Zermelo követi Fregét a típusok összeolvasztásában, vagyis abban, hogy a halmazokat (a fregei fogalomterjedelmek analogonjait) nem sorolja típusokba. Az ellentmondások elkerülése érdekében azonban el kell térnie Fregétől (és Cantortól) abban, hogy nem tekintheti *minden* fogalom terjedelmét tárgynak, azaz halmaznak. Ezért axiómákban rögzíti, hogy mely fogalmak terjedelmei tekinthetők (remélhetően ellentmondások nélkül) halmazoknak. (A nagyon átfogó fogalmak terjedelmét szokás a mai halmazelméletben *valódi osztályoknak* mondani; ezek „nem tárgyiasíthatók”, a Cantor-féle „inkonzisztens sokaságok” megfelelői.) A természetes számok aritmetikája, valamint a cantori halmazelmélet java része e keretben is rekonstruálható (s egyszerűbben, mint Russell típuselméletében).

Világos, hogy ez az elmélet sem elégítette ki Fregét az aritmetika *logikai* fölépítése tekintetében (bár az aritmetika halmazelméleti rekonstrukciója – amit itt nem részletezhetünk – szemmel láthatóan a fregei konstrukció vonalvezetését követi). Ebben az elméletben is szerepelnek nem logikai axiómák, és egyáltalán nem evidens, hogy éppen ezek szolgáltatják azt a minimumot, amely az ellentmondások elkerüléséhez szükséges.

Így Frege élete alkonyán ehhez a konklúzióhoz jutott: le kell mondani arról a föltevésről, hogy a függvények értékmenetei tárgyak, s vele együtt arról is, hogy a számok tisztán logikailag definiálható objektumok. Míg 1884-ben úgy vélte, hogy Kantnak igaza volt, amikor a geometriát *szintetikus* a priori tudománynak minősítette, de tévedett abban, hogy az aritmetikát is ide sorolta (mert az tisztán *analitikus*, logikai diszciplína), addig élete utolsó évében egy kéziratában így nyilatkozik:

„Föl kellett adnom azt a nézetet, hogy az aritmetika a logika egy ága, s hogy ennek megfelelően az aritmetikában mindent tisztán logikailag kell bizonyítani.

Másodszor, föl kellett adnom azt a nézetet, hogy az aritmetikának a szemléletből sem kell alapokat merítenie. Szemléleten a geometriai ismeretforrást értem, azt az ismeretforrást, melyből a geometria axiómái folynak.” ([10], 242.)

A logika nem tudja biztosítani a számok létezését – folytatja –, s az érzéki tapasztalat sem garantálja a számsorozat végtelenségét; „... így a geometriai ismeretforrásra vagyunk utalva. Ez azért jelentős, mert ezáltal az aritmetika és a geometria, vagyis az egész matematika egyazon ismeretforrásból, nevezetesen a geometriaiból folyik, miáltal ez a *sajátságos matematikai ismeretforrás* rangjára emelkedik, természetesen mindig a logikai ismeretforrás részvételével.” ([10], 243.)

E sorokban és Frege más késői jegyzeteiben is a matematika kanti felfogásához való teljes visszatérés körvonalai bontakoznak ki. Frege életéből már nem futotta új

felfogásának részletes kidolgozására; a mai matematikai alapkutatásokban pedig ennek az elképzelésnek nincs folytatása. (Hogy miért, annak részletezése túllépné e cikk kereteit.)

A Frege szemantikájához csatlakozó második ontológiai téma a *jelentések* ontológiai státusának problémája. A mai nyelvfilozófiában elterjedt felfogás a jelentésnek *szabályként* s nem entitásként való értelmezése: egy kifejezés jelentése nem más, mint a kifejezés helyes használati módjának szabálya. Jeleztük, hogy a jelöletek azonossága esetén előforduló jelentésbeli különbség megmagyarázható a jelentések „reifikálása”, önálló entitásokként való föltételezése nélkül is. Kétségtelen, hogy a jelentés bevezetésének elsődleges funkciója Frege szemantikájában is a kifejezések használati módjának tisztázására irányul. De – Frege magyarázata szerint – a szó *közvetett* előfordulása esetén a jelentés válik jelöltté, a jelölt pedig tárgy vagy függvény. Így legalább a nevek jelentésének reifikálása elkerülhetetlennek látszik.

A kijelentő mondatok is nevek. A mondatrészek jelentése része (konponense) a mondat jelentésének, szögezi le Frege (pl. [10] 85–87). A mondatok jelentéseit pedig *gondolatoknak* nevezi. Ám a „gondolat” szót is a szokástól eltérő értelemben használja. (Saját magyarázata szerint kb. a tradicionális logika „ítélet” terminusának felel meg.) A fregei „gondolatok” nem az egyéni vagy az általános emberi gondolkodás termékei, a gondolkodás nem alkotja, hanem csupán megragadja, felfogja őket. A gondolatok objektíve létező entitások, nem tartoznak az egyén képzetvilágához, de az érzékszerveinkkel hozzáférhető külső (materiális) világhoz sem. Egy „harmadik tartományt” alkotnak. (Lásd erről Frege „A gondolat” [Der Gedanke] c. tanulmányát a „Magyar Filozófiai Szemle” 1980/1. számában.)

A „harmadik tartományak”, a gondolatok objektív világának föltételezése kétségtelenül platonisztikus konstrukció. Ennek alapján sommásan úgy ítélnénk, hogy Frege az objektív idealizmus filozófiai vonalának képviselője. Betű szerint ez igaz, de félrevezető lehet, ha Frege tudományos munkásságának megítélésakor ebből indulunk ki. Megkockáztatom itt azt a véleményt, hogy Frege platonizmusa nem kiindulási alap, hanem logikai-szemantikai elméletének ideológiai árnyéka. Ennek az árnyékvilágnak létrejöttében két fontos mozzanat szerepel. Az egyik – a fontosabb és az értékesebb – az igazság objektivitásának ontológiai megalapozása, a másik az egész fregei életműn végighúzódnó vonalvezetés, az *uniformitás*, az egységes kifejezőmód megvalósítása (az alapfogalmakkal való takarékoskodás).

Az igazság objektív, független a megismerőtől és a megismeréstől. Ezért azokat az „entitásokat”, amelyekkel kapcsolatban az igazság kérdése egyáltalán szóba jöhet, a tudattól független, objektív, de a megismerés számára hozzáférhető szférában kell elhelyezni. Ebben a kérdésben a marxizmus ismeretelmélete egyetért Fregével. „A mai materializmus, vagyis a marxizmus szempontjából történelmileg feltételesek azok a *határok*, amelyeket ismereteink az objektív, abszolút igazság megközelítésében elérnek, de *feltétlen* az objektív, abszolút igazság létezése . . . A relativizmus mint az ismeretelmélet alapja nemcsak azt állítja, hogy ismereteink viszonylagosak, hanem tagad minden objektív, az emberiségtől függetlenül létező mértéket vagy modellt is, amelyhez viszonylagos megismerésünk közeledik.” Ezzel az éles formulázással fordul szembe Lenin az empiriokriticizmus szubjektív-relativista ismeretelméletével. ([11] 122.) Hasonló élességgel vitázik Frege a maga munkaterületén az igazságot szubjektívizáló pszichologizmussal, valamint a konvencionalista formalizmussal.

A logika szempontjából – elsősorban a következményreláció egzakt meghatározása tekintetében – a mondatok igazságértéke kétségtelenül centrális jelentőségű. Nyilvánvaló azonban, hogy a mondat és igazságértéke közötti kapcsolat más jellegű, mint a mondatrész és jelölete közötti kapcsolat. Az igazságérték nem karakterizálja a mondat és a külvilág közötti kapcsolatot. Két igaz mondat alapvetően különböző információt adhat a külső világról, míg két azonos jelölétű név egy tárgyat jelöl, s csak a megnevezés módjában lehet különbség.

A mondat jelölete (igazságértéke) és a közönséges név jelölete közötti eme különbségnek Frege is tudatában van. Nem egy helyen hangsúlyozza, hogy a tudományos vizsgálatban a mondat igazságértéke és jelentése együttesen képezi a kutatás tárgyát; és ebben a fregei megközelítésben „a mondat jelentése” *nem pusztán használati szabály*, hanem magában foglalja a mondatnak mint nyelvi entitásnak a nyelven kívüli világgal való mindazon kapcsolatát, amelyet nem fejez ki a mondat igazságértéke.

Kifogásolni lehet, hogy ezt a kapcsolatot Frege a jelentés kategóriája alá vonja, de nem lehet kifogásolni, hogy foglalkozik vele. „A tény olyan gondolat, amely igaz” – írja („Magyar Filozófiai Szemle” 1980/1.). Könnyű ezt a feje tetejéről a talpára állítani: az igaz mondatok a tények leírásai, és a tények ugyanazon materiális világ komponensei – noha nem tárgyak –, amely megismerésünk számára hozzáférhető, s amelynek objektív létezését Frege soha nem habozott elismerni. Az igazság objektivitásával kapcsolatos valamennyi konkrét vitájában Frege ténylegesen olyan vonalat képvisel, amely nem különbözik lényegesen a materialista vonalvezetéstől.

Mi akadályozza hát Fregét abban, hogy az *igaz* mondatok speciális szemantikai értékét (amit ő nem különít el a mondatok jelentésétől) az anyagi világ tényeinek, összefüggéseinek, törvényeinek stb. deklarálja? Filozófiai-világnézeti neveltetése, az uralkodó korszellem, a polgári társadalom, amely őt körülvette? Bizonyára ez is. De ez a magyarázat kevés annál az embernél, aki annyi előítéletet, dogmát félre tudott tolni a saját kutatási területén. Itt lép be a második mozzanat: a logikai-metodológiai uniformitási elv alkalmazása az ontológia területén. Ha az igaz mondatok a tények kifejezői, mit fejeznek ki a hamis mondatok? Az uniformitási elv vezet Fregét annak posztulálásához, hogy *minden* mondat jelentése egységesen egy-egy gondolat, amely lehet igaz, hamis vagy igazságérték nélküli (az utóbbi abban az esetben, ha a mondatban jelölet nélküli alkatrész szerepel). Ebben az értelemben mondható, hogy a fregei ontológia a logikai-szemantikai elvek árnyéka.

Már utaltam rá, hogy az igazságértékek tárgyként való deklarálása is az uniformitási elv jegyében fogant; egyes helyeken Frege is csaknem kimondja, hogy e „tárgyakról” szólni csupán *façon de parler*, kifejezési forma (pl. [10], 154–155). Csakhogy ez a kifejezési forma a 20. században rendkívüli horderejűnek bizonyult a logikai összefüggések egzakt törvényeinek kutatásában. Kevés logikus veszi névértéke szerint azt a kijelentést, hogy az igazságértékek tárgyak, de minden logikus úgy *modellálja* kutatásaiiban az igazságértékeket, mint tárgyakat.

Globálisan ugyanezt mondhatjuk el az egész fregei ontológiáról: nem filozófiai ontológiaként, hanem *halmazelméleti modellként* nélkülözhetetlen része és alapvető kutatási eszköze a modern logikának és tudománymetodológiának. Így pl. az intenzionális logikában a nyelvi kifejezések jelentéseit halmazelméleti objektumokkal (jelesen bizonyos függvényekkel) modellálják; az ilyen modellek segítségével a jelölet és a jelentés

kapcsolatai, törvényei jóval magasabb szinten kutathatók, mint korábban bármikor. A fregei ontológiának, e platonisztikus „vadhajtásnak” így tárult föl a racionális magva. – A halmazelméleti modellhez természetesen csatlakozhat egy „névérték szerinti” platonista filozófiai interpretáció, de járulhat hozzá akár konvencionalista magyarázat is. A marxizmus–leninizmus filozófiája lehetővé teszi a modell-módszernek és eredményeinek kritikai elemzését, az értékes eredmények elsajátítását, a természetlen spekulációk elutasítását és a filozófiai interpretációk bírálatát.

*

Egy rövid tanulmányban csak hozzávetőleges képet lehet nyújtani olyan korszakalkotó tudósról és munkásságáról, mint Gottlob Frege. Alapvető és maradandó alkotása kétségtelenül a „fogalomírás”, azaz a modern *szimbolikus logika*. A *matematika filozófiájával* kapcsolatos kutatásaiból az utókor ténylegesen többet hasznosított, mint amennyire Frege saját munkáját – eredeti programjának meghiúsulása után – értékelte. *Szemantikai eszméi* – amelyek egy részét ontológiai burok rejtette – úttörő jellegűek napjaink logikai, metodológiai és nyelvfilozófiai kutatásai szempontjából, és fejlődésük során áttörték azokat a korlátokat is, amelyekben alkotójuk nem léphetett át. S talán leginkább ez az, ami művét ma is frissé, aktuálisá teszi.

IRODALOM

- [1] Aristotelés, *Organon*. I. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961.
- [2] Georg Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, G. Olms, Hildesheim, 1962.
- [3] Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity*. The University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1956.
- [4] Alonzo Church, A formulation of the logic of sense and denotation. In: *Structure, Method and Meaning: Essays in Honor of H. F. Sheffer*. New York, 1951.
- [5] Gottlob Frege, *Logika, szemantika, matematika*. Kommentált válogatott tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1979.
- [6] G. Frege, Függvény és fogalom. In [5].
- [7] G. Frege, Jelentés és jelöllet. In [5].
- [8] G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*. W. Koebner, Breslau, 1884. – Részletek magyarul: in [5].
- [9] G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, I. Band. H. Pohle, Jéna, 1893. – Ismertetés és szemelvények: in [5].
- [10] G. Frege, *Schriften zur Logik*. Aus dem Nachlass. Akademie-Verlag, Berlin, 1973.
- [11] V. I. Lenin, *Materializmus és empiriokriticizmus*. LÖM 18. Kossuth, Budapest, 1976.

1. A PROBLÉMA FELVETÉSE

Egy korábbi – az igazság problémájával foglalkozó – tanulmányomban¹ a matematikát a tudomány igazságának szempontjából vizsgáltam.

A matematika az igazságfogalmat elemzésében kiemelt jelentőségű, minthogy olyan tudományág, melynek állításait – nem bármely állításrendszerét – oszthatatlanul megbízhatónak, kétségbevonhatatlannak vagy igaznak tartják. Többen az „igaz” terminust nem tartják alkalmazhatónak a matematikára, mert az semmiképpen sem nyújt a világról ismereteket abban az értelemben, ahogyan ezt a ténytartalmú tudományok teszik, vagyis mert állításai a világra vonatkozóan nem deskriptívek. A matematika operacionális tudomány, és így állításainak megbízhatósága nem más, mint eljárásainak megbízható volta.

A filozófust elsősorban az érdekli, hogy integrálható-e a matematika az emberi tudás egészébe, és mi a szerepe a megismerésben? Ha a matematika valóban operacionális tudomány, akkor e probléma arra redukálható, hogy tartalmaznak-e a világról szóló ismereteket a matematikai állításokban megfogalmazott eljárások?

Ez a matematika és a valóság viszonyának hagyományos kérdése. A matematika valóságereedete önmagában nem ad magyarázatot a matematikai eljárások abszolút megbízhatóságára. Egyrészt a matematika túlnő saját empirikus alapjain, mert nemcsak az őt életre hívó jelenségekre alkalmazható, hanem olyan új jelenségekre is, melyek feltételei kielégítik ugyanazokat az axiómákat, melyeket az eredeti jelenség feltételei is kielégítettek. Másrészt, ha bizonyos matematikai állítások viszonylag közvetlenül kifejeznék is a valóság némely tulajdonságát, még mindig kérdéses, hogy éppen ezek a tulajdonságok lesznek-e érdekesek és relevánsak a további általánosításhoz? Vagyis, hiába léteznének eredetileg tisztán empirikus alapok, nem lenne biztosíték arra, hogy a további általánosítások, extrapolációk, bővítések is ezen empirikus alapra épülnek majd fel.

Ha a matematika állításai a benne használt eljárások nyelvi-szimbolikus rögzítései, akkor viszont csakis a matematika és a valóság *egésze* vethető egybe, vagyis azt kell vizsgálni, hogy az eljárások mennyire adekvátan illeszkednek bele az emberi cselekvés egészébe. Ez esetben a matematikai állítások azért lesznek kétségbevonhatatlanok, mert csupán rögzítik – mégpedig egzaktan – az emberi célok elérésére emberek által teremtett sajátos nyelvi-logikai eljárásokat. Így a matematikai állítások megbízhatósága pusztán és kizárólag az őket tartalmazó rendszeren múlik. Ha a rendszer eljárásai sikeresek – azaz alkalmazásuk során mindig a várható eredményt hozzák –, akkor nem az egyes állítások,

¹ Sós Vilmos: „Modern igazságelméletek”, Budapest 1978, V. fej.

hanem maga a rendszer bizonyossági foka növekszik, sikertelenség esetén viszont ismét csak nem az állításokat, hanem a rendszer egészét ésszerű kétségbe vonni. A rendszer – azaz most a matematika – megkérdőjelezése esetén viszont a megismerés lehetőségét is kétségbe kellene vonni, mert a rendszer csupán egzakt és explicit formára hozza a megismerés során alkalmazott eljárásokat. Ez egyfajta – agnosztikus – filozófiai álláspontról ugyancsak lehetséges, de az már semmilyen racionális álláspontról sem lehetséges, hogy az eljárások explicit formára hozásának lehetőségét tagadják, hiszen akkor tagadnunk kellene azt a nyelvet is, melyen kétségeinket előadjuk.

A matematika specifikumára vonatkozó három modern interpretáció – a logicizmus, az intuicionizmus és a formalizmus – elemzéséből arra a következtetésre jutottunk, hogy a filozófust érdeklő problémák éppen ott kezdődnek, ahol a fenti értelmezések véget érnek. Ugyanis a matematika, az emberi tevékenység és a világ viszonya nem interpretációs és még kevésbé technikai probléma. E tekintetben a matematika filozófiai értelmezései mindig is abban különböztek egymástól, hogy platonista vagy nem platonista álláspontról indultak-e ki.

2. A PROBLÉMA TOVÁBBI KÖRÜLHATÁROLÁSA

E vázaltszerű tanulmány címe elvileg takarhat általánosabb és részletproblémát is. Nézzük azonban így vagy úgy, mögötte az a kérdés rejlik, hogy mi is voltaképp a matematika. E kérdésre történetileg adott válaszok eltérő volta abból adódik, hogy rendszerint nem ugyanarra szoktak rákérdezni. A kérdés különböző felbontásai ilyenfélék: „Mivel foglalkozik?“, „Mire vonatkozik?“, „Miben azonos a többi tudományokkal, miben különbözik tőlük?“, „Ismeret-e a matematika?“, „Mi köze a köznapi gondolkodáshoz?“, „Hogyan viszonyul a nyelvhez, melyen beszélünk?“

A XX. század már említett három irányzata a matematikában kizárólagos megoldásra törekszik, s bár mindegyikük más-más tulajdonságát és vonatkozását hangsúlyozza a matematikának, mégis fő törekvésük a matematikai tudás *alapjainak* a megtalálása. Ettől remélnék választ a „mi is voltaképp a matematika?“ kérdésre. Általában kétféle alapra szokás hivatkozni: empirikus és nem empirikus alapokra. A nem empirikus alapok híveinek választ kell adniuk az *a priori* szükségszerű – az analitikus – és a bizonyos állítások viszonyára, mégpedig tisztán logikai és matematikán belüli eszközök és eljárások segítségével. Mindkét felfogás hívei megoszolhatnak a tekintetben, hogy leír-e valamit a matematika a valóságból úgy, ahogyan az ún. empirikus tudományok. Nem lehet megkerülni ezt a kérdést azzal, hogy az empirikus tudományok egy része (pl. az elméleti magfizika) sem ír le közvetlenül semmit a valóságból.²

A matematikai ismeret forrása szerint lehet a megfigyelés és a leírás, ekkor empirikus és *a posteriori* az az alap, melyen a matematika nyugszik, de felfoghatjuk a matematikai ismeretet úgy is, hogy forrása a nyelv, az a mód, ahogyan beszélni szoktunk a világról, amikor is az alap logikailag bizonyos és nem empirikus.³

² Ez utóbbi Heyting álláspontja. Vö. Heyting: Disputation és The Intuitionist Foundation of Mathematics; „Philosophy of Mathematics”, N. Y. 1965, 61., 42–50.

³ Vö. Hahn: „Logik, Mathematik und Naturkennen”, Bécs 1933, 218–233.

E felosztás mögött az a kérdés rejlik, hogy a matematika tényismeret-e a valóságról, vagy pedig ezen ismeretek megszerzésének eszköze csupán? Semmi sem indokolja, hogy a matematika eszköznek tekintése ne támaszkodhatna empirikus megfontolásokra, hiszen eszköz és valóság viszonya éppúgy tartalmazhat és tartalmaz is empirikus mozzanatokot, mint a leírás, a megfigyelés és a valóság viszonya. A különbség másban áll, tudniillik abban, hogy az eszközfelfogásban fel sem merül – bár elvileg felvethető – az a kérdés, hogy vannak-e matematikai objektumok, míg a leírás-megfigyelés felfogásban nem kerülhet meg a matematikai objektumok létének a kérdése. Nem kerülhet meg, de adható rá igenlő és tagadó válasz egyaránt. Igenlő választ viszont nemcsak az empirizmus adhat, hanem a logicizmus is, például ha platonista.

3. PLATONIZMUS A MATEMATIKA ÉRTELMEZÉSÉBEN

Jóllehet a matematika egy bizonyos interpretációját jellemezve platonizmusról szoktak beszélni, mégsem Platón eredeti, tisztán filozófiai álláspontjára kell gondolni. Akár a „Menon”-ban, akár „Az állam”-ban, akár a „Theaitetosz”-ban és más műveiben Platón arra keres választ, hogy „mi a tudás”, és ezzel kapcsolatban veti fel a gondolati vagy konstruált – közte a matematikai – objektumok kérdését. Kevés az olyan matematikus és nincs a matematikával foglalkozó olyan filozófus, aki azt állítaná, hogy a matematika a való világ reális dolgait vagy eseményeit közvetlenül írná le. Nincs azonban olyan empirikus természettudomány sem, melynek ne lennének ebben az értelemben a matematikához hasonló részei, fejezetei, melyek ugyancsak nem a való világ dolgainak és eseményeinek közvetlen leírására szolgálnának. Hiszen például minden elvileg axiomatizálható természettudományos elméleti rendszerben – de legalábbis előfeltételeiben, axiómaiban – több analitikus állítást találunk. Például bizonyos törvényeket kifejező állításokról nem mondhatjuk azt, hogy nincs közük az empiriához, bár kifejezhetők analitikus állításokban, és így logikailag nem falzifikálhatók.

De hát akkor hogyan jellemezhető röviden a matematika filozófiájában a platonizmusnak nevezett álláspont?

A logicista álláspont egyik nehézsége pl. azzal függ össze, hogy nem tisztázza egyértelműen, mivel is foglalkozik a matematika, hiszen ha alkalmazott logika, akkor valamire alkalmazzák. Nem véletlen, hogy a matematika különböző, értelmezői között éppen a logicisták azok, akik a matematikai fogalmakat platonista módon sajátos objektumoknak tekintik.⁴

A platonizmus a matematikában realitást tulajdonít a klasszikus matematika minden egyes infinit konstrukciójának. Ilyen objektumok például a számok. Ezeket az ún. matematikai entitásokat megismerésünk során egyre nagyobb mértékben leírjuk, éppúgy, ahogyan a természettudományok leírják a fizikai világ tárgyait. Ne tévesszen meg bennünket az a tény, hogy a formalizmus is beszél időnként matematikai entitásokról, ezeket egyrészt absztrakt entitásoknak, másrészt minden esetben emberi tevékenység konstruálta entitásoknak tekinti.⁵

⁴ Uo. 236–242.

⁵ Haskell B. Curry: Remarks on the Definition and Nature of Mathematics; „Philosophy of Mathematics”, B. I. 1969, 152–155.

A matematikai platonizmus elsősorban azon alapul, hogy ha a matematikai állítások ismereteket reprezentálnak, akkor valaminek a leírásai. Ehhez van szükség a matematikai entitásokra, melyeket a matematikai állítások leírnak. Nyilvánvaló, hogy ha éppoly értelemben beszélünk a matematikában objektumokról, mint a fizikai világban, akkor a korrespondencia-elmélet híve azt mondhatná, hogy a matematikai állítás igaz, ha valamilyen értelemben adekvát objektumával. A megfelelési elmélet hívét nem rettenthetné vissza még az sem, ha ezek az objektumok kissé másfajta lennének, mint a fizikai objektumok, hiszen nem minden állítás ír le fizikai entitást. Például a pszichológiai állítások empirikusak és tekinthetők tényállításoknak, mégis inkább emberi viselkedésformákat vagy pszichikus megnyilvánulásokat írnak le, mint fizikai objektumokat. Mondhatnánk pl. azt, hogy a logikai vagy matematikai állítások állításokról szólnak, azaz ezen állítások objektuma maga is állítás. Az állítás pl. ilyen gondolati objektum. Mindenesetre ha nem léteznek matematikai objektumok, akkor a matematika esetében biztos, hogy a korrespondencia-elméletnek semmi értelme nincs. Amikor matematikai objektumokról beszélnek, akkor mindenki valami olyasmire gondol, mint „a szám”, „a pont”, „a halmaz” „az elem” stb. Ezeket az objektumokat vagy pontosan definiálják, vagy definíció nélkül primitív fogalmakként bevezetik. A matematikust joggal az érdekli, hogy az axiómák, valamint a primitív fogalmak bevezetése után tételei levezethetők lesznek-e a fentiekből? Milyen természetűek lennének a matematikai objektumok? Ha valóságos, azaz a világban található dolgok lennének, és a matematikai állítások a valóságos dolgok tulajdonságait fejeznék ki, akkor sok vita nem lenne e kérdésben, ugyanis érthető lenne, mivel adekvát egy matematikai állítás. Mivel azonban ezek az objektumok matematikán belüliek, azaz egy elméleti rendszerben valamilyen módon konstruált objektumok, ezért a rájuk mint forrásra való visszahivatkozás nem vezetne ki abból a körből, melynek áttörése végett bevezették, feltételezték a matematikai objektumokat.

A kiúttalan circulist talán az alábbi megfogalmazás mutatja legjobban: „Az osztályokat és fogalmakat ... felfoghatjuk reális objektumokként ... mint amelyek definícióinktól és konstrukcióinktól függetlenül léteznek ... Nekem úgy tűnik, hogy éppoly jogos az effajta objektumok feltevése, mint a fizikai testeké, és éppannyi okunk van hinni létezésükben is.”⁶

A platonista realista érzi, hogy nem jelent kiutat, ha a matematikán vagy a logikán belül keresi az objektumokat, de jól tudjuk, hogy a fizikai testekkel vont analógia a logicisták egy részénél – mármint azoknál, akik nem konstruktíve előállított objektumokat tételeznek fel – csupán a teoretikus fizikai fogalmak valóságos fizikai világbeli megfelelőjére való hivatkozásra vonatkozik. Csakhogy a teoretikus fogalmak nem feltétlenül reprezentálnak fizikai világbeli entitásokat. Nem minden fizikai fogalomnak van valóságos entitás-megfelelője, hiszen a teoretikus fizikai fogalmak nem ritkán csakis a magyarázó állításokhoz szükségesek. Ilyenkor nem tételezünk fel közvetlen mögöttük álló fizikai realitást. S a fenti Gödel-álláspontot vallók közül némelyek nyíltan kifejezésre is juttatják, hogy miért kell matematikai (és fizikai) objektumokat feltételezni. „Mindkét feltételezés azért jogos, mert a legjobban képes megmagyarázni, hogy érzeteink miért formálják úgy módszereinket, ahogyan formálják.”⁷

⁶ Gödel: Russell's Mathematical Logic; „The Philosophy of Bertrand Russell”, N. Y. 1944, 137.

⁷ S. F. Barker: Realism as a Philosophy of Mathematics; „Foundations of Mathematics”, 1960, 3.

Ha a logika szabályai, eljárásai, princípiumai, fogalmai és állításai alkotják a matematika alapját, akkor – ha nem akarnak a logikában abszolúte végső fundamentumot látni – szükség van a kör áttörésére, fel kell tételezni matematikai objektumokat is. Az említett nehézséggel azonban csak úgy tudnak megbirkózni, ha a valóságos objektumokat is hasonlónak teszik az ún. matematikai objektumokhoz, azaz nem a matematikai „entitások” objektum mivoltát indokolják, hanem a fizikai entitások objektum mivoltát teszik hasonlónak a konstrukciós eljárás során létrejött „objektumokéhoz”. Hogy konstruáltak az objektumok – amit Gödel sem tagad, hiszen csupán az individuális konstrukciótól függetlenül őket –, arra Carnap mutat rá, amikor hangsúlyozza, hogy a logizizmust „... az intuicionizmussal a fogalomképzésben jelentkező konstruktivista tendenciák kötik össze...”⁸

A fentiekben a logicista állásponton át jellemeztük a matematikai platonizmus témának szempontjából talán legfontosabb jellegzetességét. Csupán jellemeztük, és nem részletesen elemeztük. Az ún. matematikai objektumok léte, de főként mibenléte, jellege az izgalmas kérdés. Ha erre választ tudnánk adni, akkor feltárulna valami a matematikai tudás sajátosságából is. Valamely diszciplína objektumának jellege némiképp jellemzi magát az illető tudományt is. Már az eddigiekből is látható, hogy a matematikai objektumok platonista interpretációját ismeretelméleti és logikai okokból nem tudjuk elfogadni. Van-e más megoldás? Cikkünk végén visszatérünk mind a platonizmus, mind a matematikai objektumok problémájára, ehhez azonban előzetesen kissé részletesebben kell szólnunk a matematikai tudás ún. alapjairól.

4. AZ ÚN. „ALAPOK” PROBLÉMÁJA

Amikor valamely tudomány alapjai után kutatunk, akkor rendszerint arra szoktunk gondolni, hogy létezik az adott tudománynak egy olyan háttere, amely biztosítékot nyújt a szóban forgó tudásterület bizonyosságára, de legalábbis valószínűséggel megalapozott voltára. A filozófus úgy gondolja, hogy ez a háttér ismeretelméleti, de vitathatatlan, hogy sok szaktudós saját tudományán belüli biztos alapok után kutat. Különösképpen igaz ez a matematikusok jó részére, akik a matematika alapjai után nem a matematikán kívül kutatnak. Áll még ez a logicistákra is, akik a logikára óhajtják redukálni a matematikát, hiszen a logika mint formális rendszer e tekintetben nem kerül kívül a matematikán. De még ha kívül kerülne is, akkor is legfeljebb csak kitolná a kérdést, mert a logika megalapozása már biztosan extralogikai természetű lesz.

És itt már azonnal eredeti kérdésfeltevésünknel tartunk, hogy tudniillik miként kapcsolódik a matematika az emberi tudás egészéhez, a megismerő tevékenységhez. Az alapvető probléma – hiszen mi más értelme lenne az alapok kutatásának –, hogy lehetséges-e biztos tudás. Ha igen, akkor mitől lesz a tudás biztos? Egészen a múlt századig a tudást azonosították a biztos tudással, a nem biztos vagy valószínű tudást belsőleg inkonzisztens fogalomnak tekintették, mely circulus vitiosus-t eredményez. Ma már nem ritka az a kísérlet, hogy a tudást és a bizonyosságot legalábbis függetlenül definiálják.

⁸Carnap: Die logizistische Grundlegung der Mathematik; „Erkenntnis”, B. I. 1931, 93.

A bizonyosság mindennapi nyelvben használatos terminusa meglehetősen homályos. Gyakran használják ezt a kifejezést a bizonyosság érzésére vonatkoztatva, mely bizonyos hiteket illetően mindenkinél gyakran előfordul. Ugyanakkor használják viszonylag objektív kritériumként is, amikor az ismeretek, ismeretrendszerek alapjaira kérdeznak rá.

A nyugati kultúrában már viszonylag igen korán a bizonyos ismeretek fő példaként tartották számon a matematikai ismereteket. Ebből az adódott, hogy ha a biztos ismereteket vagy tudást akarták elemezni, akkor abból a *feltevésből* indultak ki, hogy elismerten van legalább egyfajta biztos ismeretünk, a matematikai tudás. Ennek alapján elemezték azután a matematikának a természetét, és ugyanerre vezették vissza a többi fajta ismeret bizonyosságát is. Tehát a többi fajta ismeretet a bizonyosság szempontjából a matematikai tudáshoz mint példaképhez kezdték viszonyítani.

Ugyanakkor e meggyőződés ellenére sokan a matematikai tudást sem tekintették biztosnak. Érveik nagyjából ilyesfélék voltak: Csak a közvetlenül észlelt jelenségek biztosak, a matematika viszont általános és absztrakt lévén nem ilyen. Vagy, csakis az általános állítások, melyek nem képviselnek ismeretet vagy tudást, lehetnek biztosak, és így a bizonyosság és a tudás teljességgel különálló fogalmak, tehát egyáltalán nem létezik olyan ismeret, mely biztos lehetne, hanem csak nagyon valószínű hitek és vélemények lehetnek. Egy másik fajta ellenvetés viszont úgy hangzik, hogy a matematika csak egy igen absztrakt játék, jelentés nélküli szimbólumokkal való manipuláció és operáció, s így egyáltalán nem beszélhetünk matematikai ismeretről, minthogy a matematikának egyáltalán nincsenek objektumai.

Ezen különféle ellenvetésekkel most nem foglalkozunk, mert eleve abból indulunk ki, hogy a matematika tudást jelent – s mint majd indokolni fogjuk, biztos tudást –, tehát az érdekel bennünket, hogy min alapul ez a tudás, és mi a természete.

Ha valami egyáltalán „biztossá” teheti a tudást, akkor az szerintünk mindenképpen valamely általánosabb episztemikus háttérben keresendő. Ha ez így van, akkor a matematikai tudás sokat emlegetett „bizonyossága” csakis másodlagos, specifikus bizonyosság, feltéve ha kimutatható, hogy vannak másfajta, a matematikaitól eltérő biztos tudásfajták is.

Alig hisszük, hogy a XX. század ismeretelméleti kísérletei között van figyelemre méltóbb, mint Ludwig Wittgenstein késői munkássága. Így alábbi fejtegetéseink bizonyos kiegészítésekkel és kisebb kritikai módosításokkal Wittgenstein ez irányú elemzéseire támaszkodnak.⁹

Wittgensteinnek a bizonyosságról írott könyve – bár lényegesen különbözik korábbi munkáitól – az „Untersuchungen” bizonyos fejtegetéseire mégis erősen támaszkodik. Az „Untersuchungen” vizsgálódásainak van egy előfeltevése, melyre az egész koncepció épül, az ún. nyelvjáték-elmélet. „Mit jelölnek a nyelv szavai? Miben is mutatkozna meg, hogy mit jelölnek, ha nem használatuk módjában?”¹⁰ „És egy nyelvet elképzelni annyit tesz, mint elképzelni egy életformát.”¹¹

⁹Elsősorban az alábbi két munkára támaszkodunk: Wittgenstein: „Über Gewissheit – On Certainty”, Oxford 1969; Wittgenstein: „Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik – Remarks on the Foundations of Mathematics”, Cambridge, Mass., London 1967. A matematikai megjegyzések 1937–1944 között íródtak, és elsősorban a „Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations” c. könyve illeszkednek bele (Oxford 1958), de nagyrészt mégsem kerültek bele ebbe a műbe.

¹⁰ Wittgenstein: „Untersuchungen”, id. kiad. 10.

¹¹ Uo. 18.

Ha azt mondjuk, hogy „itt van egy kéz”, akkor mondhatjuk, hogy „tudom, hogy itt van egy kéz”, és ha ezt elfogadom (mármint azt, hogy tudhatom ezt), akkor ismeretünkben a többi garantált. A „tudom” itt annyit jelent, hogy ez a kijelentés nem bizonyítható. Ez utóbbi állítás nem azt jelenti, hogy ezt a kijelentést nem vezethetjük le más kijelentésekből, de mindenképpen azt jelenti, hogy ettől a szóban forgó kijelentés nem lesz biztosabb, mint amennyire biztos önmagában volt. Mondhatja valaki, hogy nem tudom, hogy az ott egy kéz-e, de erre csak annyit válaszolhatunk, hogy nézze meg közelebbről. Ez a lehetőség része a nyelvjátéknak. A „tudás” és a „bizonyosnak lenni” fogalmak különbsége csakis ott válik fontossá, ahol például az „én tudom” kifejezésnek azt kell jelentenie: nem lehet, hogy tévedek. Vagyis ezt a kifejezést akkor van értelme használni, ha semmiféle kétely nem merül fel. Mondhatjuk: „Azt hiszi, de nincs úgy”, de azt már semmiképpen sem mondhatjuk: „Tudja, de nincs úgy”. Ez a hit és a tudás episztemikus különbsége.

A nyelvjáték-elmélet kiindulása, hogy a szó jelentése nem más, mint alkalmazásának, használatának módja. Ezt akkor tanuljuk meg, amikor a világot nyelvünkbe beépítjük. Világképemhez nem úgy jutok el, hogy meggyőződöm helyességéről, hanem világképem egy olyan szociálisan örökölt háttérrel reprezentál, melynek fényében különbséget teszek igaz és téves között.

Ha egy empirikus kijelentést ellenőrizhetőnek tartok, akkor valamilyen alap után nézek, melyen az ellenőrzés alapul. Az alapok azonban egyszercsak a végére érnek, ha nem akarunk egy végtelen regresszust. Az alapozásnak tehát csak akkor van értelme, ha ez a vég nem valamely megalapozatlan¹ előfeltevés vagy állítás, hanem inkább egy *cselekvésmód, amely már lehet megalapozatlan*.

A kételkedés mint a nyelvjáték része feltételezi a bizonyosságot. Amikor először kezdünk hinni valamit, akkor az, amit hiszünk, nem egyetlen kijelentés, hanem kijelentések egész rendszere. Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy ha van egy axiómarendszerünk, akkor valamely kijelentés nem azért lesz axióma, mert nyilvánvaló önmagában és egyedül, hanem az egész rendszer lesz evidens: a következmények és a premisszák kölcsönösen támogatják egymást.

Ha egy gyereknek azt mondják, hogy sok éve valaki megmászta a Mont Blanc csúcsát, akkor a gyerek ezt elhiszi. Később természetesen megtanulja, hogy vannak megbízható és megbízhatatlan informátorok, de ezt jóval később tanulja meg, mint azokat a tényeket, melyeket a különböző hitelességű informátorok elmondanak neki. Kezdetben a gyermekben fel sem merül az a kétely, hogy egyáltalán létezett-e ez a hegy. Miért nem győződöm meg arról, hogy van-e két lábam, amikor felkelek egy székről? Itt nincs miért, egyszerűen nem teszem. Ugyanis *ez a mód, ahogyan cselekszem*.

Bizonyos helyzetben az ember nem követhet el hibákat. A hiba elkövetéséhez ugyanis az szükséges, hogy korábban az egyes ember az emberiséggel összhangban ítéljen. A gyerek például úgy tanul, hogy hisz a felnőtteknek. A kétely csak a hit után következik. Rendszerint hiszünk abban, amit az emberek bizonyos módon közölnek velünk. Így hiszünk el a földrajzi, a fizikai, a kémiai, a történelmi tényeket stb. Így tanuljuk meg a tudományokat is. Tanulásunk tehát a hiten alapul. A bizonyos szóval azt fejezzük ki, hogy teljességgel meg vagyunk győződve, nem kételkedünk. Ez persze egy szubjektív bizonyosság. De mi a helyzet az objektíve bizonyossal, amikor elvileg nem lehet hiba?

A racionális embereknek nincsenek bizonyos fajta kételyeik. Nem kételkedhetünk mindenben. Az, hogy nem kételkedünk mindenben, egyszerűen ítéletünk és főként cselekvésünk módja. Az, hogy normális feltételek mellett két kezem van, éppoly bizonyos, mint bármi egyéb, amit csak fölhozhatunk bizonyítékul mellette. *Nem csupán* arról van szó, hogy *én* hiszem, hogy két kezem van, *hanem minden racionális ember* ugyanígy jár el, így viselkedik. Amikor azt mondom, hogy „én tudom, hogy két kezem van”, a „tudom” azt jelenti, hogy ezt a tényt bizonyosként ismerem. Ez az objektíve bizonyos, amiből adódik, hogy számunkra sok kijelentés bizonyosnak tekinthető. Ha bizonyosságunk alapja a tapasztalat, akkor ez természetesen csak a múlt tapasztalata lesz, vagyis főként nem az én tapasztalatom, hanem másoké, amit én megtudok. Hogyan is tudná a gyermek kétségbe vonni rögvést azt, amit megtanítanak neki. Ez éppenséggel azt jelentené, hogy képtelen lenne megtanulni bizonyos nyelvjátékokat. Amit hiszünk, az függ attól, amit megtanulunk. Nem csupán azt tanuljuk meg, hogy ilyen és ilyen kísérleteknek ilyen és ilyen eredményei vannak, hanem a belőlük levonható konklúziókat is. Ha azt mondjuk, hogy „teljesen biztosak vagyunk benne”, akkor ez nem azt jelenti, hogy minden egyes személy biztos benne, hanem főként azt, hogy egy olyan közösséghez tartozunk, melyet a nevelés és a tudomány egybeköt. Valaki azt mondja „én nem tudom, hogy ez egy kéz”, joggal kérdezhetjük meg tőle, hogy de tudod-e, mit jelent a „kéz” szó? És ez nem egy empirikus tény, hogy ezt a szót így használják? Furcsa, hogy teljesen biztosak vagyunk abban, miként használják a szavakat, és nem kételkedünk ebben, még sincs alapunk arra vonatkozóan, hogy miért járunk el így. Megkísérelhetünk megadni több ilyen alapot, de egyik sem lesz oly bizonyos, mint maga az, ami állítólag megalapozásra szorul.

Életünk abban áll, hogy néhány dolgot egyszerűen elfogadunk. Kételkedés csak akkor van, ha van nem kételkedő viselkedés is.

Amikor a gyereket tanítjuk, akkor azt mondjuk, hogy „ez a kezed”, és nem pedig azt, „talán ez a kezed”. Így sajátítják el a gyerekek a nyelvjátékot, és ezért nem kérdéses vagy kétséges számunkra, hogy valóban „kéz-e ez”? Éppúgy a gyermek azt sem tanulja meg, hogy „tudja azt, hogy ez egy kéz”. Éppoly kétségbevonhatatlanul tanulja meg a gyermek azt, hogy „ez egy kéz”, mint azt, hogy „ $2 \times 2 = 4$ ”.

Míndezek alapvetők az ember életében, és így nem változhat meg a véleményünk róluk életünk során. Éppen ezért alapvetők.

Egy angol, aki a szóban forgó színt „pirosnak” nevezi, nem fogja azt mondani, hogy ezt a színt „angolul biztosan pirosnak hívják”. Éppígy az a gyermek sem, aki jól és helyesen használja a szót. Senki nem mondhatja a gyerekről, hogy amikor beszélni tanul, akkor azt tanulja meg, hogyan hívják a szóban forgó színt. Tegyük fel, hogy valaki megkérdezi, hogyan mondják a „pirosat” magyarul. Ha megmondom neki, és ezután mégis megkérdezi, hogy biztos vagyok-e benne, akkor csak ennyit mondhatok: „Tudom, a magyar az anyanyelvem”. A gyerekek ugyanis meg kell tanulnia a színek használatát, mielőtt érdeklődhetne valamely szín neve után.

Azzal kezdtük, hogy sokan a matematikából mint a biztos tudás példájából indulnak ki, és a többi tudásfajta bizonyosságát is a matematikához hasonlítják. Azzal folytattuk, hogy van ennek episztemikus háttere, de ez a háttér olyan, hogy nem csupán a matematikai tudásra vonatkozik, és mindenképpen matematikán kívüli. Továbbá azt állítottuk, hogy ha a matematikai kijelentéseken kívül másfajta, ugyancsak biztosnak

tekinthető kijelentéseket mutatunk fel, akkor a feltevés legalábbis valószínűsíthető. Láttuk, hogy Wittgenstein rámutat effajta kijelentésekre. A Wittgenstein-féle kijelentések biztosnak tekintése kötelezően azzal jár, hogy el kell fogadnia azt a feltevést, miszerint a matematikai kijelentések bizonyosak. Az a kijelentés, hogy „ez egy kéz” – mondja Wittgenstein – éppoly bizonyos, mint hogy a „ $2 \times 2 = 4$ ” kijelentés az.

Igen ám, de Wittgenstein érvelése először csak abból indul ki, hogy ha a „ $2 \times 2 = 4$ ” kijelentés nem vonható kétségbe, akkor szükségképpen kell lenniök ugyanilyen bizonyos, nem matematikai kijelentéseknek is. Valaki azt mondhatja ezzel szemben, hogy a „ $2 \times 2 = 4$ ” kijelentés matematikai, és csakis a matematikai kijelentések bizonyosan igazak. Ha ez az ellenvetés fennáll, akkor kell lennie legalább egy, például az adott kiszámítási eljárásra vonatkozó, éppoly biztos, ám mégsem matematikai kijelentésnek is. Ilyen kijelentés lehet például a következő: „Ha számolni tudó emberek hajtják végre a „ 2×2 ” szorzást, akkor az esetek nagy többségében a szorzás a „4” eredményt adja”. Aligha kívánna bárki is tiltakozni az ilyen állítás ellen, holott ez biztosan nem matematikai.

Ugyanis a számolás természetét úgy ismerjük meg, hogy megtanulunk számolni. Ha megtanultam mondjuk szorozni, akkor szorozhatok kétszer egymás után, hogy ne tévedjek, de biztosabb lesz-e számolásom, ha mondjuk még hússzor szorok? Az, amit számolásnak nevezünk, fontos része élettevékenységünknek, és mint technikát a számolást életünk számos műveletében nap mint nap használjuk. Ha egy számítást megismétlünk, akkor mindig egy *számításmódot* ismétlünk, és így az ismétlés csak a számítás és nem a számításmód ellenőrzésére szolgál. Tudjuk, hogy a szorzás mindig ugyanazt az eredményt fogja adni, egyébként nem fogadnánk el. Ezt biztosan várjuk a szorzástól mint számításmódtól, és az, amit biztosan várunk, lényeges egész életünk szempontjából.

Úgy gondoljuk, hogy ezek a fejtegetések nem támadják, cáfolják és logikailag nem tartják hibásnak azokat a próbálgatásokat, melyek akár a köznapi kijelentéseknek, akár és főként az egyes tudományos kijelentéseknek tudományos és végső megalapozást kívánnak adni egy másfajta, állítólagos mélyebb tudásalap révén. A matematika alapjait illetően ilyen próbálkozást képvisel a logicizmus. A logicizmus nem állítja azt – bár gyakran tulajdonítják a logicistáknak –, hogy a matematika alapja mindig is a logika volt, hanem csupán azt, hogy a matematika alapulhat a logikán: így a matematikai fogalmak és kijelentések logikai fogalmakkal és kijelentésekkel explikálhatók, illetve erősebben: az utóbbira visszavezethetők. Nem mutatható ki ellentmondás vagy hibás kör – bár számos súlyos elméleti-technikai nehézség igen – abban a próbálkozásban, hogy mondjuk az aritmetikát visszavezessék a halmazelméletre. Mégis, a részünkről elfogadott wittgensteini gondolatmenet azt kétségbe vonja, hogy értelme lenne az ilyenfajta lehetséges és időnként realizálható redukciónak a *bizonyosság szempontjából*.

Egyszerűen azért, mert nem tekinthetjük megalapozásnak. Ha tudományos és logikai szempontból például a számelmélet kétségbe vonható, akkor ez megtehető a halmazelmélettel is. A megalapozottság szempontjából a számelmélet nem kevésbé alapvető, mint a halmazelmélet.^{1 2}

^{1 2} Vö. Benaceraff: What Numbers Could Not be; Mark Steiner: „Mathematics of Knowledge”, London 1975.

Úgy tűnik, hogy értelmetlennek tartjuk bizonyos fajta tudás és e tudást képező kijelentések végső alapokra való visszavezetését, mégis a már említett kijelentések bizonyosnak nyilvánításával mintha magunk is „alapok” után kutatnánk. Nem kutatunk alapok után abban az értelemben sem, hogy az egyes tudásfajták bizonyossága ezekre formálisan visszavezethető, és abban az értelemben sem, hogy a tudás bizonyossága ily módon igazolható. Ellenben jeleztünk bizonyos filozófiai-ismeretelméleti megfontolásokat, melyek szerintünk támogatják azt a véleményt, miszerint az emberi élet és tevékenység része és alapja (nem logikai vagy tudományos, de azért egyiknek sem ellentmondó) az, hogy bizonyos kijelentéseket szilárdnak tekintünk, jöllehet ezek a tudomány vagy a logikai igazolhatóság szempontjából korántsem tekinthetők bizonyosabbnak a többinél. Ez utóbbi azt jelenti, hogy ezeknek a szilárdnak tekinthető kijelentéseknek is van logikai alternatívájuk, azaz másképp is lehetségesek, másképp is elképzelhetők. Ezen „alapok” megkérdőjelezése azonban több kockázattal járna életünk – és ebbe most beleértjük a tudományos tevékenységet is – szempontjából, mint az, ha biztosnak, kétségbevonhatatlannak tekintjük őket.

Kétségkívül mindeddig csak arról volt szó, hogy az emberi élettevékenység során szerzett tudást kifejező bizonyos kijelentések biztosnak tekinthetők, pontosabban biztosnak tekintik őket. Ezen kijelentések között voltak nem matematikai és matematikai kijelentések egyaránt. Mindegyikükre áll azonban az, hogy olyan kijelentések, melyek elsősorban – de nem egyformán – azt a nyelvet jellemzik, melyen a világról beszélni szoktunk, azt a nyelvjátékot „írják le”, melyet a világban való orientációnk és egymás közti kommunikációnk céljára használunk.

A biztosnak tekintett kijelentések közül a matematikaiai valamiben mégis különböznek a többitől. E különbség lényege éppen az, hogy semmiképpen sem bírnak úgy empirikus tartalommal, mint a többi. Nem azt állítjuk, hogy semmiféle empirikus tartalmuk sincs, hanem azt, hogy empirikus tartalmuk jellege más. Röviden, az e problémával foglalkozók többségével együtt azt állítjuk, hogy a matematikai kijelentések analitikusak.

Az analicitás fogalmát többféleképpen használják. Említett tanulmányunkban érvelünk amellett, hogy egy teljességgel formalizált rendszerben az analicitás fogalma azonos lenne a rendszer következmény-fogalmával. Egy pusztán analitikus állításokat tartalmazó rendszerben ugyan ez nem vezetne paradoxonokhoz, viszont nem is lenne értelme e rendszerben az analicitás fogalmát definiálni, sőt, ez logikai hiba nélkül csakis a rendszer metarendszere révén lenne lehetséges.

Ez persze csak azt mutatja, hogy az analitikus és a szintetikus kijelentések megkülönböztetésének éppen nem valamely formális rendszeren belül van jelentősége.

Quine az analitikus állítások két fajtáját különbözteti meg: 1. „Egyetlen nőtlen férfi sem nő”; és 2. „Egyetlen agglégény sem nő”. A nőtlen férfi és az agglégény kifejezések kognitív szinonimák. Quine az analitikus és a szintetikus állítások különbségét a nyelvi és a nyelven kívüli tényezők meghatározó szerepével definiálja. A kétfajta analitikus állítás különbsége abban áll, hogy a második fajta analitikus állítások az elsőtől eltérően implicite utalnak a nyelv gyakorlati használatára, ami már nem sorolható a tisztán lingvisztikai tényezők közé. Ezek az analitikus állítások rendelkeznek empirikus mozzanattal, a nyelvhasználat empíriája nélkül nem értelmezhetők. „Az agglégény nőtlen férfi” analitikus állításból adódik, hogy a nyelvi gyakorlatban az

„agglegény” és a „nőtlen férfi” kifejezéseket ugyanúgy használjuk. Ez azt mutatja, hogy az analitikus állításoktól is vezethet út az empiria felé. Ez azért lehetséges, mert az analitikus állítások is rögzíthetnek bizonyos információkat a valóságról. Nevezetesen olyanfélét, hogy élettevékenységünk során a külvilágról ilyen és ilyen formában beszélünk, és ez a beszédmód hasznos ahhoz, hogy a világról szóló információkhoz juthassunk.

Abban az értelemben a matematika analitikus állításai is rögzítenek információkat a valóságról, hogy a valóság – az emberi élettevékenység, beleértve a tudományos tevékenységet is – bizonyos dolgai és eseményei éppen ilyen módon rendezhetők racionálisan. Tehát a matematikai rendezés mint emberi tevékenység ebben az értelemben már adekvát lehet a világgal. Valószínűleg – legalábbis így sejtjük – ennél többet is rögzítenek a matematikai formák, tudniillik azt, hogy másfajta rendezések is elvileg lefordíthatóak lesznek az általunk használt rendezés nyelvére. Attól, hogy emberi, ember-szemponitú rendezésről beszélünk, effajta tevékenységünk még nem lesz önkényes vagy tetszőleges. Csupán annyit mondunk, hogy a matematikai rendezések nem a természetben eleve adott elrendezések, melyeket saját rendezéseink csupán leírnak. Az „önkényes” vagy az „akaratlagos” csak az emberi tevékenységformák megkülönböztető sajátossága, és nem vonatkozhat a természet és az emberi tevékenység közti különbségre. Ha az utóbbira vonatkozna, akkor azt kellene feltételeznünk, hogy az embertől független valóságban is van akarat és önkény.

Tehát a matematika sajátos módon rendezi a világot, de elméleti rendszerei közvetlenül nem a világról szólnak, hanem arról a módról, ahogyan megismerő tevékenységünkben rendezzük azt.

Abból, hogy az eddigiekben elvetettük a platonizmust mint olyan koncepciót, mely a matematikának szilárd és végső alapot biztosítana, még nem következik, hogy minden értelemben eleve elutasítjuk a matematikai objektumok létét. Ha viszont megengedjük a matematikai objektumokat, akkor kérdés, hogy elkerülhető-e a platonizmus?

5. A MATEMATIKA OBJEKTUMAI (ISMÉT A PLATONIZMUS)

„A matematikus feltaláló, nem pedig felfedező” (Ludwig Wittgenstein). Ha léteznek valamiképpen matematikai objektumok, akkor az a kérdés, hogy független létük van-e az emberi szellemtől, vagy pedig az emberi elme hozza létre őket. Az előbbi esetben a matematikus felfedező, a másodikban feltaláló. Ha a matematikus felfedező, akkor ez azt sugallja, hogy a matematikai objektumok a megismerőtől független entitások, és a matematikai elméletek is függetlenül léteznek az egyes megismerő szubjektumoktól. Ha a matematikus feltaláló, akkor ez arra utal, hogy a matematikai objektumok, illetve az elméletek vagy akár mindkettő egyaránt az emberi intellektus korrelátumai.

Nyilvánvaló, hogy elkerülhetetlen az absztrakt entitások jellegének tisztázása. Egészen pontosan itt most nem tisztázhatjuk az univerzálék problémájával összefüggő kérdéseket, hanem csupán a matematikai absztrakció létéről beszélhetünk. A görög antikvitásban senki nem kételkedett abban, hogy a matematikai entitások reálisak-e, csupán az entitások realitásának fokában volt a görögöknél nézeteltérés. A matematika ontológiai irányzata szerint a matematika a Létező tudása. A pythagoreusok szerint a számok anyagi dolgok (például a négyzetek és háromszögek pontjait reprezentálják). Platón szerint viszont a

szám – és az idea – nem anyagi, hanem olyan intelligibilis objektum, mely az érzetek számára hozzáférhetetlen.

A matematikusok ezen eszmék hatására az olyanfajta objektumokat, mint a szám, a pont, az egyenes stb., valamiféle magánvalónak tekintették, mely önmagában létezik és értelmes. A XIX. században viszont már a matematikusok egy jó része feladja ezt az álláspontot, és arra a felismerésre jut, hogy az effajta objektumokra érvényes megállapítások nem vonatkoznak valamiféle szubsztanciális realitásra, mert elsősorban matematikailag definiálatlan objektumok közti összefüggéseket szögeznek le és e definiálatlan objektumokkal végzett műveletek szabályait rögzítik. Eszerint nem lehet és nem is kell a matematikusnak arról beszélnie, hogy mik „valójában” ezek a pontok, egyenesek, számok stb.

Platóntól kezdve mindazok, akik folytatták ezt a filozófiai hagyományt, a matematikai elméletek posztulátumait és tételeit úgy tekintették, mint amelyek egy reális világban igazak, ami természetesen nem jelenti azt, hogy koncepcióik ne térnének el jelentősen egymástól. A platonizmus azt még elismerheti, hogy a matematikai kijelentések lehetnek empirikus kijelentések idealizációi, de azt már figyelmen kívül kell hagynia, hogy a különböző koidentifikálható idealizációk sokfélék lehetnek, és azt kell állítania, hogy a valóságra vonatkozóan közülük csupán egy lehet igaz.

Megkülönböztethetjük a platonizmus ontológiai és episztemikus válfaját. Az ontológiai platonizmus szerint a matematikai igazságok végtelenül sok reális matematikai objektumot írnak le. Éppen ezért nem lehetnek anyagi objektumok. A matematikai állítások tehát csak azáltal lehetnek igazak, hogy adekvátan leírják az effajta objektumokat. Akár tartható az ontológiai platonizmus, akár nem, visszajutunk ahhoz a kérdéshez, hogy igazak-e és milyen értelemben igazak a matematikai axiómák. Az episztemikus platonizmus szerint a matematikai entitásokra vonatkozó tényeket csupán az érzéki észlelés révén tudhatjuk. Az effajta észlelésben éppúgy megbízhatunk, mint abban az érzéki észlelésben, melyre például fizikai elméleteket építünk fel. Az episztemikus álláspont viszont elkerülhetetlenül sugallja a legrégebbi ellenvetést mindenfajta platonizmussal szemben: ha a matematikai entitások reálisan léteznek, akkor nem megismerhetők, minthogy nem gyakorolnak kauzális benyomást érzékeinkre. Ebből adódik, hogy vagy a matematikai axiómák nem igazak (hiszen az előbbieken alapján felteszik, hogy a matematikai entitások nem léteznek), vagy pedig az axiómák nem megismerhetők. Az ontikus platonista szerint az absztrakt entitások sokkal távolabb esnek az érzékeléstől, mint a mikroentitások. Éppen ezért revidálhatók a matematikai elméletek könnyebben, mint a természettudományok. Ez azonban csak fokozati különbség. Hiszen az ontikus platonistával szemben mondhatjuk, hogy például az elemi részecskékre vonatkozó elméletek is könnyebben revidálhatók, mint pl. az a fizikai elmélet, mely a vákuumban levő nagy hőmérsékletű fémekre vonatkozik.

Csupán ismételtelen jeleztük a platonista koncepciók kapcsán fellelhető nehézségeket. Mégis azt gondoljuk, hogy a matematika értelmezésében nem kerülhető el a matematikai objektumok elismerése, és nem kerülhető el *egy igen mérsékelt* platonizmus sem.

Ugyanis ha léteznek bármiféle értelemben is matematikai objektumok, akkor ez azt jelenti, hogy léteznek absztrakt entitások is, hiszen ezek a matematikai objektumok a már említett érvek miatt semmiképpen sem lehetnek úgy a világban levő dolgok, események vagy relációk, ahogyan például a köznapi dolgok vagy akár azok a dolgok melyeket az

empirikus természettudományok írnak le. Egyszóval, a matematikai objektumoknak szubsztanciális létük semmiképpen sincs.

Ezek után miért hajlunk arra, hogy egyáltalán feltételezzük a matematikai objektumokat? Nem vitatjuk, sőt elfogadjuk, hogy mindazok a dolgok, relációk, melyek a matematikában megtalálhatók, nem léteznek a megismerő szubjektum alkotó tevékenysége nélkül, sőt, Wittgensteinnel együtt azt tartjuk, hogy éppen az alkotó ember, a matematikus hozza létre őket. Az azonban kétségtelen, hogy miután az emberi intellektus feltalálja őket, más intellektusok számára független vizsgálódások tárgyai lehetnek, és újfajta matematikai fogalmak, állítások kiindulópontját alkotják. Továbbá nem egyszerűen alkalmazhatók más, tőlük függetlenül létező valóságos dolgok és események egzakt leírására, hanem maguk az ideák minden gyakorlattól függetlenül a fizikai világban maguk is modellezhetők. Következésképpen olyan tulajdonságaik is leírhatók, melyeket feltalálójuk eredetileg nem gondolt hozzájuk tartozónak. Ebben az értelemben a matematikában sem hiányzik az elméletek deskriptív funkciója. Az a különbség természetesen megmarad, hogy a matematikai deskripciók nem az embertől független világ leírásai. Még abban az értelemben sem, ahogyan az absztrakt fizikai elméletek azok.

A továbbiakban csupán egyetlen példán szeretnénk bemutatni, hogy mit is értsünk a matematikai objektumon. Úgy gondoljuk, hogy ez a példa egyrészt választ ad a már említett nehézségek kiküszöbölésére – bár nem tagadjuk, hogy esetleg újabb nehézségeket vet fel –, másrészt megmutatja, hogy milyen értelemben beszélhetünk a matematikai objektumok létezéséről.

Példánk a „halmaz”-fogalom egy lehetséges értelmezését nyújtja. A gondolatmenet túlnyomórészt Max Black tanulmányára támaszkodik.¹³

A „halmaz” fogalma ma az egész matematikában alapvető szerepet játszik. A halmazt éppúgy matematikai objektumnak szokás tekinteni, mint a pontot, az egyenest stb. E fogalom jelentésének elemzése éppen ezért megvilágító lehet a többi matematikai objektum jelentése szempontjából is. A halmazt definiálatlan fogalomként szokták kezelni, mint bármely axiómarendszer tetszőleges primitív fogalmát. Ezeknek a primitív fogalmaknak az esetében nem is fontos a definíció, de elengedhetetlen a rendszerben játszott funkcióik körülhatárolása, és ez helyettesítheti a definíciót. Minimális követelményként adódik a halmaz fogalmával szemben, hogy úgy használjuk: tudjuk, mikor és hogyan tárjuk fel a speciális halmazokat, hogyan operáljunk velük, és hogyan jussunk a premisszákból a kívánt konklúzióhoz.

Vegyük kiindulásul Cantor 1895-ben adott megfogalmazását. „Halmazon’ értünk bármit, mely intuíciónk (Anschauung) vagy gondolkodásunk határozott és jól megkülönböztethető m objektumait (element) valamely M egészbe összegyűjti, egyesíti.”¹⁴

Az „intuíció” és a „gondolkodás” szavak a megfogalmazásból nyugodtan elhagyhatók, hogy az ide nem tartozó nehézségeket elkerüljük. Az „objektum” vagy az „elem” kifejezéssel pedig az a helyzet, hogy egészébe egyesíteni őket csak akkor lehet, ha ezek az objektumok vagy az elemek a számokhoz hasonló absztrakt entitások. Az elemek elválasztása, körülhatárolása, a körük és a közöttük húzható vonal vagy határ éppoly képzetes, mint például az Egyenlítő. Cantor megfogalmazásában nagyon sok a misztikus elem, hiszen ha maga az „egész” kifejezés is problematikus, akkor mennyire misztikus az, hogy például

¹³ Max Black: The Elusivness of Sets; „The Review of Metaphysics”, 1971/4, 614–636.

¹⁴ Cantor: „Gesammelte Abhandlungen”, Hildesheim 1962, 282.

„összegyűjtünk” vagy „egyesítünk” egyetlen dolgot, mely így egy új entitást alkot (ilyen az ún. „egység-halmaz”), vagy mennyire misztikus az, hogy „összegyűjtjük” vagy „egyesítjük” a semmit, hogy az ismét valami egységes egyedi objektumot (az ún. null-halmaz) alkosson, a végtelen halmazokról már nem is szólva.

Nézzünk egy másik megfogalmazást: „A halmazok, ahogyan általában azokat értik, nem mások, mint amit a filozófusok univerzáléknak hívnak.”¹⁵ Mások, például Frege, tulajdonságnak vagy valamely fogalom extenziójának tartják a halmazt.

Mindenféle megfogalmazással szemben különböző nehézségek merülnek fel. A halmaz-fogalom bevezetésének az az értelme, hogy a világ rendezése során, illetve annak során, ahogyan beszélünk a világról, felmerül az a kérdés, hogy miként beszélhetünk több dologról egyszerre. Ha beszédünk során egyetlen dologra referálunk, akkor általában használunk egy nevet vagy egy definit leírást. Például „Carter”, vagy az „Egyesült Államok elnöke”. Vannak a nyelvben azonban eszközeink arra is, hogy *több dologra együtt* referáljunk. Például „Berkeley és Hume”, vagy „a kormány és az ellenzék”, vagy „Napoleon testvérei” stb. Ez a fajta felsorolás bizonyos esetekben hasonló szerepet játszik, mint az egy dologra referáló nevek és szinguláris leírások. Ezt a fajta beszédmódot nevezhetjük *plurális leírásnak*. A köznyelvben akkor értelmes rákérdezni a referenciára, ha valami kétely merül fel azzal kapcsolatban, hogy ugyanarról beszélünk-e? Az ily módon bevezetett plurális referencia fogalma, mely számos dologra egyszerre vonatkozik, már nem tekinthető misztikusnak, hiszen egy reálisan és értelmesen használt és igen hasznos beszédmódot vezet be. Van az effajta használatnak olyan alkalmazása is, amikor arról van szó, hogy az ilyen együttes beszédmód nem meglevő ismereteket foglal egybe csupán, például akkor, amikor a szóban forgó számos dolog pontos identifikációját nem ismerjük. Tegyük fel, hogy a határon a hangszóró a következő bejelentést sugározza: „Kérünk minden érkező utast, hogy jelentkezék vámvizsgálatra!” Ekkor ismeretlen az érkezők személye, de nincs is jelentősége, hogy kik azok, akik érkeznek, hiszen csak az a fontos, hogy mindannyiuknak szól a tájékoztatás. Nyilvánvaló, hogy az effajta leírásnak van bizonyos haszna a szinguláris leírásokhoz képest, de az mindenképpen biztos, hogy éppoly értelmesen használható.

A „halmaz” szó primitív használata, pontosabban köznyelvi használata éppen ezekre a fentebb tárgyalt plurális referáló kifejezésekre érvényes.

Egy sor nyelvre jellemző, hogy kollektív kifejezéseknek vagy gyűjtőfogalmaknak tekinti az olyan kifejezéseket, mint a „Bartók vonósnégyes”, a „Kormány”, az „ellenzék” stb. Ezek a kifejezések – legalábbis néha – úgy funkcionálnak, mintha szinguláris nevek vagy leírások lennének. Talán ezzel magyarázható leginkább az, hogy a „halmazt” hajlamosak vagyunk úgy tekinteni, mint saját elemeiből konstituált, de azokkal mégsem azonos önállóan létező entitást. Különösen jó akkor alkalmazni a halmazt, ha számunkra érdektelen az elemek identifikálása, mert csupán azok számszerűsége érdekel minket. Például tegyük fel, hogy számos bizottság működik egy szervezetben. Előfordulhat, hogy e bizottságok száma egy bizonyos embercsoportból tevődik össze, és mindegyik bizottságnak külön-külön van titkársága és ülésterme, akkor minket esetleg csak az érdekelhet, hogy mekkora a halmazok száma, vagy pedig különböző elemeik száma. Ekkor egy olyan felsorolást kapunk, melyben a plurális referáló kifejezések egymást követik. Például: pénzügyi bizottság, szabályozó bizottság, mandátumvizsgáló

¹⁵ Fraenkel–Bar-Hillel: „Foundations of Set Theory”, Amszterdam 1958, 333.

bizottság stb. Ekkor használhatjuk a „bizottságok halmaza” kifejezést is. Ez a halmazok halmaza. És ezzel a módszerrel tovább leírhatnánk a „halmaz” kifejezés különböző használatait. Mindeddig csupán köznyelvi kifejezésekre utaltunk csupán azért, hogy eljárásunkat megvilágítsuk. Természetesen az olyan fogalmakra, mint „null-halmaz” vagy az „egység-halmaz”, már köznyelvi megfelelőt nem találhatunk. Bevezetésüknek csakis a matematika, illetve a logika világán belül van helye. Még inkább áll ez az ún. „végtelen halmazokra”.

A „halmaz” a matematikai objektumokat képviselte általában, de ez ideig csak a köznapi életből vett példákkal próbáltuk megvilágítani. Az „egység-halmaz”, a „null-halmaz” és a „végtelen halmaz” esetében azonban már kilépünk a köznyelvből, és ezeknél már a matematikán belül kell megmutatnunk, hogy értelmezésük legalábbis lehetséges.

Különösképpen áll ez a null-halmazra és a végtelen halmazokra, hiszen az egység-halmaz semmiképpen sem játszik a másik kettőhöz hasonló fontos szerepet, másrészt pedig a köznapi szemlélethez is közelebb áll.

Ezek után a matematikán belül próbáljuk röviden megmutatni, a null-halmaz és a végtelen halmazok esetében, hogy valami hasonlóról van szó, mint amire a köznyelvben már utaltunk. A matematikában is csak akkor kapcsolják össze az elemeket halmazzá, ha bizonyos problémákat a halmazon meg tudunk oldani, mégpedig úgy, hogy a halmaz elemeiről külön-külön semmit sem tudunk. Tehát a matematikán belül is az szorul indoklásra, hogy valóban egy újfajta hasznos beszédmód kialakításáról és nem pedig valamiféle újfajta absztrakt entitás felfedezéséről van szó.

Vezessünk be néhány egyszerű matematikai fogalmat. A $d \in H$ jelölés semmi egyebet sem jelent, mint hogy d H -hoz tartozik, vagy más szóval hogy d *elem*e a H -nak. Azt mondjuk, hogy két halmaz csak akkor *azonos*, ha az egyik halmaz minden eleme a másiknak is eleme, és a másik halmaz minden eleme az előbbi halmaznak is eleme. Két halmazt viszont egymással *ekvivalensnek* mondunk, ha elemeik között kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés létesíthető. Nyilvánvaló, hogy két véges halmaz esetében akkor beszélünk ekvivalenciáról, ha elemeik száma egyenlő. Ha valóban egy új beszédmód kialakítására törekszünk, akkor szükséges, hogy ez a beszédmód valamennyi halmazra vonatkozzék, beleértve a null-halmazt és a végtelen halmazt is. Tehát amíg véges halmazok esetében azt mondtuk, hogy a halmazok ekvivalensek, ha ugyanannyi elemük van, két végtelen halmaz esetében ezt mondani nincs értelme, így találnunk kell egy új fogalmat, mely mindkettőre alkalmazható lesz. Azért vezetjük be a halmazelméletbe a számosság fogalmát, hogy a halmazok ekvivalenciájáról szóló tételünk alkalmas legyen végtelen halmazokra is. Két ekvivalens halmazról nem azt fogjuk mondani, hogy ugyanannyi elemük van, hanem azt, hogy a két halmaz számossága egyenlő. A halmazok számossága tehát egy jel, melyre vonatkozólag kikötjük, hogy először is az ekvivalens halmazok számossága egyenlő legyen, másodsor pedig azt, hogy a véges halmazok számossága egyenlő legyen elemeik számával.

Így nagyjából már látható, hogy miként jutunk el a végtelen halmazhoz. Hiányzik még a null-halmaz. Az $A \cup B$ jelölje a két halmaz unióját, mely semmi egyebet nem jelent, mint azon elemek halmazát, mely elemek közül mindegyik legalább az egyik halmaznak az eleme. Ez tetszés szerint bármely két vagy több halmazból képezhető. Az $A \cap B$ jelölje a két halmaz metszetét, mely azon elemek halmaza, mely elemek mindkét halmaznak egyidejűleg elemei. Vagyis a két halmaz elemeinek közös halmazáról van szó. Ha két

halmaznak nincs közös eleme, akkor az $A \cap B$ metszethalmaz az üres halmaz, ami a köznyelvben körülbelül annyit jelent, hogy nincs olyan dolog, ami az üres halmaz eleme lenne. Az üres halmaz véges, mert számossága természetes számmal adható meg. A null-halmaz számossága $\bar{0} = 0$.

Csak egyetlen üres halmaz van, ami rendkívül egyszerűen belátható. Legyen O_1 és O_2 két üres halmaz, akkor azon definíció értelmében, hogy két halmaz akkor és csak akkor azonos, ha az egyik minden eleme a másiknak is eleme – és fordítva –, könnyen belátható, hogy O_1 és O_2 egyenlő.

Könnyű lenne ellenetesként felhozni, hogy minek beszélni olyan halmazokról, amelyeknek nincsen elemük. Ha a halmazok éppúgy objektív entitások lennének, mint a fizikai tárgyak, akkor az ellenvetés jogos lenne. De éppen azt próbáltuk bizonyítani, hogy a halmaz egy újfajta hasznos beszédmód bevezetését jelenti, és ekkor már nemcsak matematikai, hanem a köznapi életből vett példákat is hozhatunk e beszédmód értelmes voltára. Pl. azt mondom, hogy ma mindenkiel beszélni fogok, aki felhív telefonon, de nyilvánvalóan üres halmazt kapok, ha senki sem fog felhívni telefonon. Vagy mondhatom, hogy útlevelemben a kilépő ablakok száma mindig 5 darab lesz, de ha nem lesz benne egy ablak sem, annak az is lehet az oka, hogy nincs útlevelem. Vagy beszélhetek arról, hogy egy következő háborúban hány ember venne részt, de alkothat ez a kijelentés üres halmazt is, ha pl. nem lesz háború.

Az axiomatikus halmazelmélet definiálatlan alapfogalmai és levezethető tételei, eljárási szabályai ugyancsak értelmezhetők ily módon. Minthogy azonban az alapfogalmak és az axiómák rendszerenként némileg eltérők, témánk szempontjából túl bonyolult lenne tárgyalásukba e tanulmányban belefogni. Az axiomatikus rendszerek elemzése amúgy sem nyújthat többlettudást a matematikai objektumok jellegének tisztázásához.

Úgy gondoljuk, hogy a „halmaz”-fogalom ilyen bevezetése és értelmezése kiküszöböl számos olyan kérdést, melyre csak misztikus válasz volt adható. Ilyen kérdés például az, hogy a halmaz maga is egy dolog-e? A „Péter, János, István” kifejezést nincs értelme azonosítani akár Péterrel, Jánossal, Istvánnal vagy akárki mással. Ha a kérdést így értjük, akkor mondhatjuk, hogy a halmaz egy dolog. De ugyan miféle dolog? Mondhatjuk, ha tetszik, bár semmiféle értelemben nem lesz informatív, hogy a halmaz – halmaz. A régi elképzelések alapján felvethető volt az a kérdés, hogy mi az, ami a halmaz elemeit egyáltalán halmazzá egyesíti. Úgy gondoljuk, semmi. Hiszen az ég egy világon semmi sem történik Péterrel vagy Jánossal attól, ha egyszerre és együtt referálok rájuk. Csupán arról van szó, hogy a plurális referáló kifejezés lehetővé teszi, hogy egyidejűleg, egyetlen állításban referálhatok rájuk. *Nem újfajta dolgot, hanem újfajta hasznos beszédmódot konstituáltunk.* Létezik-e ebben az esetben egyáltalán halmaz? Ha arról van szó, hogy Péter és János létezik-e, akkor természetesen igen. Miért kell többet kívánnunk ennél egy hasznos és alkalmas beszédmód bevezetése esetén?

A halmazok csak akkor kelnek életre, amikor a plurális referáló kifejezéseket használjuk. De *ha használjuk őket*, akkor természetesen *már nem csupán arra a célra alkalmasak*, melyre létrehoztuk őket, hanem egy olyan beszéd- és rendezési módot hoznak létre, melyek nemcsak az eredeti leírásra alkalmasak, hanem maguk is *további kutatás tárgyai lehetnek.*

Ebben az értelemben már tekinthetők objektumoknak, azaz a használt beszéd vagy nyelvi leírásmód társadalmilag rögzített – a továbbiakban relatíve függetlenné vált – tárgyainak.

A DETERMINIZMUS PROBLÉMAKÖRÉNEK LOGIKAI ELEMZÉSE

HÁRSING LÁSZLÓ

E dolgozatban arra teszünk kísérletet, hogy a különböző determinizmus-felfogásokat a valószínűségi logika eszközeivel rekonstruáljuk, és e felfogások bizonyos következményeit levonjuk. Tudatában vagyunk annak, hogy az említett problémakörnek viszonylag kis töredéke tárgyalható pusztán logikai eszközökkel. Ezért a jelen dolgozatban kifejtendő felfogás nem teszi feleslegessé a determinizmus filozófiai elméleteit. Arra azonban alkalmas, hogy csökkentse a determinizmus és a hozzá kapcsolódó fogalmak homályosságát, sőt e fogalmak pusztán klasszifikatív használata helyett komparatív értelmezést vezessen be. A determinizmus problémaköréről a 60-as években lefolytatott vita viszonylag kevés elméleti hozama és e problémáról azóta publikált munkák azt mutatják, hogy elméleti szempontból jelentős előrelépés e területen csak akkor várható, ha a korábbiaknál szigorúbb logikával teszünk kísérletet felfogásunk megalapozására, továbbá nagyobb mértékben támaszkodunk a szaktudományok idevágó megállapításaira. A szigorú logikai megközelítés azonban bizonyos tartalmi elszegényedést eredményez. Ahhoz persze, hogy valamely felfogás jól megalapozott legyen, elengedhetetlenül szükséges az elmélet vázának pontos rekonstrukciója. A szilárd váz azután „elbírja” a kevésbé egzakt megállapítások „terhét”. Sőt azzal az előnnyel is kecsegtet, hogy kirajzolja a rivális determinizmus-felfogások közös formális hátterét, világosan elkülönítve az analitikus (pusztán logikai igazságokat képviselő) állításokat az egyes koncepciók sajátosságait megadó faktuális (szintetikus) állításoktól. A determináltság jellegétől függ, hogy tartalmaz-e a vizsgált eseménytér olyan eseményegyüttest, amelynek tagjai különböző fejlettségűek, és oksági kapcsolatban állnak egymással. Lehetőség kínálkozik továbbá egy sereg más jelentős ontológiai fogalom (újjdonság, bonyolultság, aktivitás, szervezettség stb.) egységes elméleti keretben való explikálására is.

A determinizmus logikai tárgyalásának jelentős irodalma van. Az idevágó munkák nagyobb része megmarad a klasszifikatív megközelítés keretei között, és nem definiál olyan függvényt, amelynek segítségével lehetőség nyílna a determináltság fokainak differenciált összehasonlítására.¹ E felfogások eredményei sem érdektelenek számunkra, hiszen olyan apparátus kidolgozására törekszünk, amely a klasszifikatív megközelítés eredményeiről is számot tud adni. A kifejtendő elképzelések kimunkálásánál a legtöbbet

¹ A determinizmus logikai elemzésére tett első kísérletek közül J. Lukasiewicz „On determinism” c. dolgozatát említjük (Polish Logic 1920–1939 Oxford at the Clarendon Press 1967, 19–39.). Lukasiewiczet a többértékű logika kidolgozására nem kis mértékben a determinizmussal kapcsolatos megfontolásai sarkallták.

abból az okságméletből merítettünk, amelyet P. Suppes, és abból a determinizmus-explikációból, amelyet A. A. Ivin dolgozott ki.² Suppes a temporálisan értelmezett feltételes valószínűség fogalma segítségével definiálja az ok valamennyi fajtáját. Úgy véljük, ez a megközelítés általánosítható: a temporálisan értelmezett valószínűségek alkalmasak az események között fennálló nem feltétlenül oksági természetű objektív összefüggések leírására is. Az így kimunkált formalizált nyelv számot tud adni az Ivin által elért eredményekről is.

Míthogy a logikai explikáció csak egy töredékét tudja megragadni a különböző determinizmus-konceptióknak, így kézenfekvő vizsgálódásunkat az adott problémakör kvalitatív jellemzésével kezdenünk.

1. A DETERMINÁLTSÁG DEFINÍCIÓJA

A „determináltság” fogalmát nem tekintjük alapfogalomnak. Ennek megfelelően előbb azokat a fogalmakat kell elemzés tárgyává tennünk, amelyeknek segítségével a „determináltságot” definiálni kívánjuk. Úgy véljük, hogy a legalkalmasabb definiáló fogalomnak a „feltételezetség” kínálkozik.

A környező világ eseményei igen változatos viszonyokban állnak egymással. E viszonyok közül különösen jelentősek az *események közötti hatások*. Ha pl. az egymásra ható események a valóság fizikai szerveződési szintjéhez tartoznak, akkor „tisztán” fizikai hatásról beszélünk. Hasonlóan fogjuk fel a „tisztá” kémiai, biológiai stb. hatást. Gyakori azonban az az eset, amikor a valóság különböző szerveződési szintjéhez tartozó események között jön létre hatás. Ilyenkor pl. valamely fizikai esemény kémiai vagy biológiai, valamely biológiai esemény pszichikai vagy társadalmi stb. hatásáról beszélünk. Az utóbbi hatástípusokat „kevert” hatásoknak nevezzük.

Valamely esemény egy tőle térben többé-kevésbé távoli eseményre képes hatni, és e hatás végbemeneteléséhez – feltételezve a hatások terjedésének véges sebességét – időre van szükség. Ebből következően az A esemény, amely B eseménynek C eseményre gyakorolt hatása eredményeként jön létre, nem lehet korábbi, mint a B, ill. a C esemény. (Azért nem követeljük meg, hogy A későbbi legyen B-nél és C-nél, mivel a C-t létrehozó hatás lefolyásához gyakran oly kevés időre van szükség, hogy nem követünk el nagy hibát, ha megengedjük az egyidejűséget.)

Durva egyszerűsítést követnénk azonban el, ha nem vennénk számításba azt a D eseményt, amely a C eseménynek a B-re gyakorolt hatása eredményeképpen áll elő. Valójában az események közötti hatás mindig kölcsönhatás. Elméleti szempontból azonban gyakran jogos lehet az az absztrakció, ha a kölcsönhatásnak pusztán az egyik összetevőjét vesszük tekintetbe. Sőt, elvonatkoztatunk attól az eseménytől is, amely a hatást elszenvedi. Ennek megfelelően az A eseményt B hatásának, a D eseményt A hatásának tekintjük. A hatásnak ezen absztrakt formáit nevezzük *feltételezetségeknek*. Az elnevezés azt a mozzanatot emeli ki, hogy a B esemény feltétele az A-nak, ill. C esemény a D-nek abban az értelemben, hogy a B esemény megalapozza az A esemény létrejöttét, a C esemény pedig a D bekövetkezését.

²Suppes, P.: „Probabilistic Theory of Causality”, North-Holland Publ. Comp., Amszterdam 1970. – Ivin, A. A., O logicseszkom analize principov determinizma; „Vopr. filozofii”, 1969, 82–94.

De elmehetünk az absztrakcióban még messzebb is: ha elvonatkoztatunk a B és az A, ill. a C és a D események időrendjétől, és pusztán azt vesszük tekintetbe, hogy mekkora esélye van annak, hogy B esetén fennáll A is, ill. C esetén D is, akkor *feltételes valószínűségről* beszélhetünk. A feltételes valószínűség tehát az események időrendjétől elvonatkoztatott feltételezettség, a feltételezettség pedig a feltételes valószínűségnek egy sajátos temporális jellegű interpretációja.

Ha a feltételezettséget mint a feltételes valószínűség temporális interpretációját fogjuk fel, akkor lehetőség nyílik arra, hogy a feltételezettséget a feltételes valószínűség fogalmának³ segítségével definiáljuk:

d1. Ha

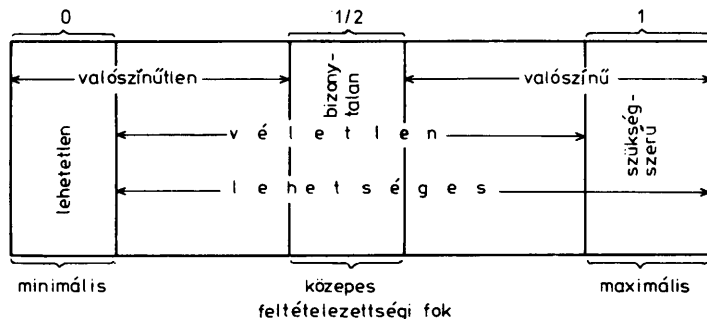
(i) $t \leq t'$, akkor

(ii) $Cd(A/B) = P(A_{t'}/B_t)$,

azaz A eseménynek mint eredménynek B eseményhez mint alaphoz viszonyított feltételezettsége egyenlő a t' időpontban bekövetkező A eseménynek egy nem későbbi t időpontbeli B eseményhez viszonyított feltételes valószínűségével.

Megjegyzés: A $Cd(/)$ formulában az argumentumok sorrendje egyúttal időrendet is megad. Tekintsük pl. a $Cd(A \& D/B \& C)$ formulát, amelyet a d1. szerint a $P(A_{t'} \& D_{t''}/B_t \& C_{t'})$ formulának feleltetünk meg, amelyre nézve fennáll: $t \leq t' \leq t'' \leq t'''$. Így lehetőségünk nyílik az indexek elhagyására. Ha a formulában olyan logikai művelet szerepel, amely megköveteli e sorrendtől való eltérést, akkor a megfelelő indexeket fel kell tüntetnünk, vagy alkalmas átalakítás útján olyan alakra hozunk, amelyben az argumentumok sorrendje egyúttal az időrendet is megadja.

A valószínűségi értelmezés lehetőséget nyújt arra, hogy az eseményeknek a $[0,1]$ intervallumon belül feltételezettségi fokokat tulajdonítsunk. Ezek segítségével definiálni tudunk bizonyos *modális fogalmakat*,⁴ amelyek kapcsolatát a következő séma szemlélteti:



1. ábra

³ A feltételes valószínűség fogalmának meghatározását lásd Rényi Alfréd „Valószínűségszámítás” c. könyvében. (Bp. 1968, 70–74.)

⁴ Felfogásunk leginkább N. Rescher az ún. likelihood-modalitásokról kimunkált elképzeléseivel rokon. („Topics in Philosophical Logic”, D. Reidel Publ. Comp. Dordrecht–Holland, 1968, 182–195.)

A d1. (i) szerint a feltételezettségre érvényesek valószínűség axiómái, de csak az (i) kikötés teljesülése mellett. Az időrenddel kapcsolatos megszorítás következményei az ún. általános szorzási szabály alkalmazásánál mutatkoznak:

$$T1. \quad Cd(A \& B/C) = Cd(A/C)Cd(B/C \& A) .$$

Az A és B események szerepe csak akkor cserélődhet fel, ha $t' = t''$, azaz

$$T2. \quad \text{ha } t' = t'' \text{ , akkor}$$

$$Cd(A/C)Cd(B/C \& A) = Cd(B/C)Cd(A/C \& B) .$$

A T1.- és T2.-ből következik, hogy a

$$Cd(A \& B/C) = Cd(B \& A/C)$$

egyenlőség is csak $t' = t''$, azaz A és B egyidejűsége esetén érvényes.

A feltételezettség bizonyos elfajult eseteit reprezentálják a következő tételek:

$$T3. \quad Cd(B/B) = 1 ,$$

$$T4. \quad Cd(\sim B/B) = 0 ,$$

$$T5. \quad Cd(T/B) = 1 ,$$

$$T6. \quad Cd(\sim T/B) = 0 .$$

Azért nevezzük őket elfajult eseteknek, mert tulajdonképpen a B feltétel csak logikai és nem faktuális értelemben lehet önmagának, a $\sim B$ komplementer-eseménynek, a T azonos eseménynek, $\sim T$ önellentmondó eseménynek feltétele. Célszerű azonban a T3.–T6.-ot megtartanunk. Ellenkező esetben a valószínűségi formalizmus alkalmazásánál nehézségek lépnének fel.

A feltételezettség mint temporálisan értelmezett feltételes valószínűség lehetőséget kínál arra, hogy az események *szinkronikus* és *diakronikus* kapcsolatait világosan megkülönböztessük, és ezáltal az olyan összefüggések adekvátabb leírását adjuk, melyekben az időrendnek jelentős szerep jut.

Ha valamely B esemény alapján az A esemény feltételezettségi foka r , akkor ez azt jelenti, hogy a B_t esemény r fokban alapozza meg az A_t' eseményt, illetve az A_t' eseménynek r nagyságú esélye van arra, hogy a B_t esemény alapján bekövetkezzék. Ennek megfelelően a feltételezettség fogalmát szinonim értelemben használjuk az *ontológiai értelemben vett megalapozottság*, ill. a *megvalósulási esély* vagy *hajlam* fogalmával. Ha az események időrendjétől elvonatkoztatunk, akkor az absztrakt feltételes valószínűség fogalmához jutunk.

A determináltság definíciójának a feltételezettség fogalmának bevezetése csak első lépcsőfoka. E fogalomból kiindulva megadhatjuk az események meghatározott feltételhez

viszonyított újdonságértékét, mely közelebb visz bennünket a determináltság természetének megértéséhez. E fogalom bevezetését megkönnyíti az elégséges és a szükséges feltétel fogalmának meghatározása.

d2. Ha (i) $Cd(A, B) = 1$ és

(ii) $A \neq B$,

akkor és csak akkor B *elégséges feltétele* A-nak.

Analóg módon definiáljuk a szükséges feltétel fogalmát:

d3. Ha (i) $Cd(A/\sim B) = 0$ és

(ii) $A \neq B$,

akkor és csak akkor B *szükséges feltétele* A-nak. A B elégséges feltétel alapján az A esemény szükségszerűen bekövetkezik, és így a B-hez képest A *nem rendelkezik újdonságértékkel*. Az olyan A esemény pedig, amelynek hiányzik a B szükséges feltétele, lehetetlen hogy bekövetkezzék, és ha ez mégis megtörténne, akkor ez *maximális újdonságértéket* képviselne. Ezt általánosítva: valamely A esemény újdonságértéke a B eseményhez képest annál nagyobb, minél kisebb az A megalapozottsági foka ugyanezen eseményhez képest, vagyis az újdonságérték és a megalapozottsági fok fordított viszonyban állnak egymással. Jelöljük az A-nak a B-hez viszonyított újdonságértékét $N(A/B)$ -vel, amelyet a következőképpen definiálunk:

d4. $N(A/B) = Cd(\sim A/B)$.

A d4.-ből következik:

T7. $N(A_t/B_t) = 1 - P(A_t'/B_t)$

feltéve, hogy $t \leq t'$. Az újdonságérték tehát nem más, mint a temporálisan értelmezett valószínűség. Mindez talán első pillanatra kissé szokatlanul hangzik azok számára, akik e problémakört pusztán ontológiai oldalról közelítik meg. Valójában azonban nagyon is kézenfekvő, hogy az események újdonságát mint negációjuk feltételezettségét definiáljuk, hiszen ez az érték fejezi ki a feltételektől való eltérésüket, szokatlan vagy meglepő jellegüket.⁵

Az újdonságérték kifejezésére szolgálhatna még a $-\ln P(A_t'/B_t)$ mérték is, amelyet az információelméletben széleskörűen használnak, és *meglepetésértéknek* neveznek. Céljainknak azonban jobban megfelel a könnyebben kezelhető N-mérték.

⁵E felméréshez K. Popper már a 30-as években eljutott. Lásd „The Logic of Scientific Discovery”, Hutschinson of London, 1959, 113.

A d4.-ből következik, hogy

$$T8. \quad N(T/B) = 0 \text{ és } N(\sim T/B) = 1 ,$$

vagyis az azonos esemény semmi újat nem nyújthat bármely B eseményhez képest, és az önellentmondó esemény maximálisan új B-hez képest. Ez könnyen belátható, hiszen nincsen semmi új abban, hogy a T eseménytér valamely A vagy $\sim A$ eseménye megvalósul, de maximálisan új az a megállapítás, hogy a T eseménytér egyetlen eseménye, vagyis sem A, sem $\sim A$ esemény nem valósul meg.

Tekintsük két olyan esemény újdonságértékét, amelyek alternatívája azonos esemény, azaz $Cd(A \vee C/B) = 1$. Ekkor

$$T9. \quad N(A \& C/B) = N(A/B) + N(C/B) .$$

Más szóval: a teljes eseményteret kimerítő alternatívák újdonságértékei additívek.

Tekintsük az $N(A/B)$ újdonságértéket, és végezzük el rajta a következő átalakítást:

$$T10. \quad N(A/B) = N(A/B) - N(A \vee C/B) + N(A \vee C/B) = N(A \vee \sim C/B) + N(A \vee C/B)$$

Az $N(A \vee \sim C/B)$ -re fennáll

$$N(A \vee \sim C/B) = N(A \& C/B) - N(C/B) = P(C/B) - P(A \& C/B) .$$

Kommentár: az $N(A \vee \sim C/B)$ azt az újdonságértéket fejezi ki, amelyet az A esemény bekövetkezése egyedül nyújt B feltétel mellett. Ezt az A esemény *többlet-újdonságértékének* nevezzük. Mivel

$$N(A \vee C/B) = 1 - P(A \vee C/B) ,$$

így az $N(A \vee C/B)$ az A és C esemény *közös újdonságértékét* fejezi ki. Tehát valamely A esemény B feltételhez viszonyított újdonságértéke megoszlik az A eseménynek valamely C eseményhez viszonyított többlet-újdonságértéke, valamint az A és C esemény közös újdonságértéke közt.⁶

A feltételek azáltal, hogy megalapozzák az eredményeket, nemcsak újdonságértéküket határozzák meg, hanem egyúttal megvalósulásuk bizonytalanságának fokát is. Ezt nevezzük *indetermináltságnak*. Nem okoz nehézséget annak a belátása, hogy a bizonytalanság akkor maximális, ha valamely A eseménynek B feltételre vonatkoztatott megalapozottsága egyenlő $\sim A$ -nak B-re vonatkoztatott megalapozottságával, vagyis

$$Cd(A/B) = Cd(\sim A/B) = 1/2 ,$$

és akkor minimális, ha

$$Cd(A/B) = 1 \text{ vagy } Cd(A/B) = 0 .$$

⁶ A 'többlet-újdonságérték' a többlet-információ, a 'közös újdonságérték' a közös tartalom analogonja. Lásd J. Hintikka: „The Varieties of information and scientific explanation' in Proceedings of the 3rd International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science" (ed. by V. Rootsellaar and J. Staal, North-Holland, Amsterdam 1968, 311–331.

Az $1/2$ megalapozottságú események két, egyenlően megalapozott és a T eseményteret kimerítő alternatívát adnak meg, és így a közöttük való választás pusztán valószínűség alapon nem lehetséges. A biztos és a lehetetlen eseményeknél éppen ellenkezőleg: nincs választási alternatívánk.

Az *indetermináltság* mérésére alkalmasnak látszik a $Cd(A/B)N(A/B) = Cd(A/B)(1 - Cd(A/B))$ függvény, amely az $1/2$ helyen veszi fel a maximális, az 1, ill. 0 helyen pedig a minimális értékét. Mivel a maximum $1/4$, ezért célszerű a függvényt 4-gyel szorozni. Ennek megfelelően az indetermináltság definíciója:

$$d5. \quad I(A/B) = 4Cd(A/B)N(A/B) .$$

Az indetermináltság komplementer-függvényét tekintjük a *determináltság* (D) mértékének, amelyet így definiálunk:

$$d6. \quad D(A/B) = 1 - I(A/B) = 1 - 4Cd(A/B) + 4Cd(A/B)^2 = (1 - 2Cd(A/B))^2 .$$

Mind az I-, mind a D-függvény a negációra nézve szimmetrikus, azaz

$$T11. \quad I(\sim A/B) = I(A/B) ,$$

$$T12. \quad D(\sim A/B) = D(A/B) .$$

Valamely esemény determináltsága és indetermináltsága fokainak összege a d5. és d6.-ból adódóan mindig 1.

Az elmondottakból következik, hogy a feltételek és a következmények kapcsolata lehet *többé-kevésbé* determinisztikus, ill. indeterminisztikus. Így lehetőség kínálkozik e fogalmak komparatív használatára. A következő definíciók néhány jellemző eseménykapcsolatot rögzítenek:

d7. *Teljesen determinisztikus kapcsolat* akkor és csak akkor áll fenn, ha

$$Cd(A/B) = 1 , \text{ ill. } Cd(A/B) = 0 ,$$

azaz ha B elégséges feltétele A-nak, vagy ha $\sim B$ szükséges feltétele A-nak.

d8. *Teljesen indeterminisztikus a kapcsolat* A és B között akkor és csak akkor, ha

$$Cd(A/B) = 1/2 .$$

d9. *Dominánsan determinisztikus* A és B kapcsolata akkor és csak akkor, ha

$$D(A/B) > I(A/B) ,$$

azaz

$$1 - 4Cd(A/B) + 4Cd(A/B)^2 > 4Cd(A/B) - 4Cd(A/B)^2 .$$

Kevés számolással megmutatható, hogy az egyenlőtlenség akkor áll fenn, ha

$$0 \leq Cd(A/B) < \frac{2 - \sqrt{2}}{4} \text{ vagy } \frac{2 + \sqrt{2}}{4} < Cd(A/B) \leq 1 .$$

d10. *Dominánsan indeterminisztikus* A és B kapcsolata akkor és csak akkor, ha

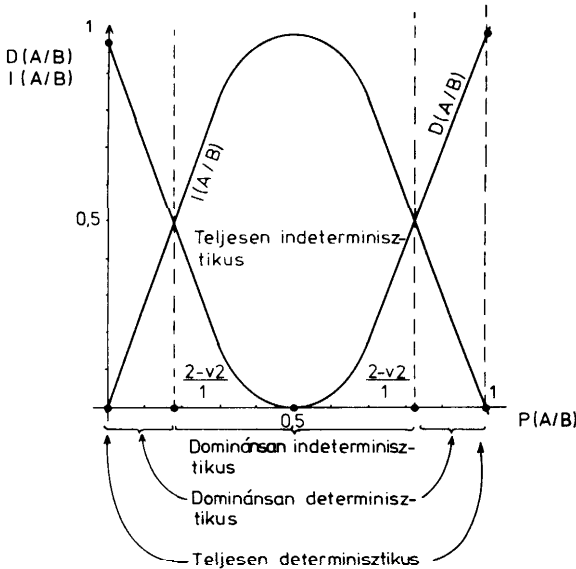
$$D(A/B) \leq I(A/B),$$

amely a következő összefüggéshez vezet:

$$\frac{2 - \sqrt{2}}{4} \leq Cd(A/B) \leq \frac{2 + \sqrt{2}}{4}.$$

Ugyanígy meghatározható az A és a C esemény kapcsolatának jellege is a B feltételhez viszonyítva.

A mondottakat a következő ábrán szemléltetjük:



2. ábra

2. A DETERMINIZMUS ELVEI

Az eddigiekben pusztán formálisan vizsgáltuk valamely tetszőleges A_t és B_t esemény determináltságának, ill. indetermináltságának fokait, és nem vetettük fel azt a kérdést, hogy az események mekkora hányadára és milyen időpontokban érvényes az adott determináltsági fok. Ennek megfelelően a továbbiakban nemcsak a t -t és a t' -öt, hanem az A -t és a B -t is változónak tekintjük. Így logikailag korrekt módon megfogalmazhatókká válnak azok az állítások, amelyeket a környező világ determináltságáról, ill. indetermináltságáról tehetünk. Ezek az állítások azonban nem logikai igazságok, hanem faktuális természetű kijelentések, amelyek az eseménytér természetétől függően minősülnek

igaznak vagy hamisnak. Bennük a lehetséges determinizmus-felfogások alapelvei fogalmazódnak meg.⁷

Ahhoz, hogy a lehetséges determinizmus-felfogásokat pontosan jellemezni tudjuk, további definíciókat kell megadnunk. E definíciók mindegyike olyan nyitott mondat, amelyek A és B, ill. t és t' változói közül csak az egyik párt kötik meg kvantorokkal. A definíciók egy részében szerepel a „van olyan . . . és van olyan nem- . . .” fordulat, amelyet „Y . . .”-nal rövidítünk.

d11.1 *Univerzálisan determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha minden A esemény mint feltétel minden B eseményt mint kimenetelt domináns módon determinál, azaz

$$(\forall A)(\forall B)(D(B_{t'}/A_t) > 1/2) .$$

d.11.2 *Univerzálisan indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall A)(\forall B)(D(B_{t'}/A_t) \leq 1/2) .$$

d12.1.1. *A feltételekre nézve univerzálisan determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall A)(YB)(D(B_{t'}/A_t) > 1/2) .$$

d12.1.2. *A feltételekre nézve univerzálisan indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall A)(YB)(D(B_{t'}/A_t) \leq 1/2) .$$

d12.2.1. *A kimenetekre nézve univerzálisan determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(YA)(\forall B)(D(B_{t'}/A_t) > 1/2) .$$

d12.2.2. *A kimenetekre nézve univerzálisan indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(YA)(\forall B)(D(B_{t'}/A_t) \leq 1/2) .$$

d13.1. *Szingularisan determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(YA)(YB)(D(B_{t'}/A_t) > 1/2) .$$

d13.2. *Szingularisan indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(YA)(YB)(D(B_{t'}/A_t) \leq 1/2) .$$

⁷Az itt következő elemzés kísérlet a J. Lukasiewicz és A. A. Ivins által kimunkált determinizmus-koncepció továbbfejlesztésére. A D-függvény bevezetésével lehetőség nyílt a különböző determinizmus-felfogásoknak egységes keretben történő tárgyalására és egyúttal annak megmutatására, hogy ezek mintegy folyamatosan átmennek egymásba, létrehozva e felfogások kontinuumát.

d14.1. *Időben korlátlanul determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d14.2. *Időben korlátlanul indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

d15.1.1. *A feltételek időbeli eloszlására korlátlanul determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall t)(Yt')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d15.1.2. *A feltételek időbeli eloszlására nézve korlátlanul indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall t)(Yt')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

d15.2.1. *A következmények időbeli eloszlására nézve korlátlanul determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(Yt)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d15.2.2. *A következmények időbeli eloszlására nézve korlátlanul indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(Yt)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

d16.1. *Időben korlátozottan determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(Yt)(Yt')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d16.2. *Időben korlátozottan indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(Yt)(Yt')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

A d9.–d16. definíciók felhasználásával a determinizmus, illetve indeterminizmus igen nagyszámú és változatos elvét fogalmazhatjuk meg, melyek formulasémái a következők:

$$DP1. \quad (\dots A)(\dots B)(\dots t)(\dots t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) ,$$

$$DP2. \quad (\dots A)(\dots B)(\dots t)(\dots t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

A \forall és Y kvantorok helyettesítésével mind a DP1.-ből, mind a DP2.-ből 16 determinisztikus, illetve indeterminisztikus elv származtatható le. Ezeket rendre DP1.1.–DP1.16.-tal, illetve DP2.1.–DP2.16.-tal jelöljük. A determinisztikus és indeterminisztikus elvek tehát olyan zárt mondatok, amelyek a T rendszer eseménykapcsolatait adják meg. Szükségtelen, hogy az említett elvek mindegyikét közelebbről jellemezzük. Elégséges, ha a legkarakterisztikusabb elvek ismertetésére térünk ki.

$$DP1.1. \quad (\forall A)(\forall B)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

Univerzális és korlátlan determinizmus uralkodik az olyan világban, amelyben minden tetszőleges t időpontban bekövetkező esemény domináns módon determinál minden nála nem korábbi t' időpontban bekövetkező B eseménytípust. Ez az elv valójában azt mondja ki, hogy bármilyen eseménynek a bekövetkezése bármikor bármely nem korábbi eseményt közel szükségszerűvé vagy lehetetlenné tesz. Ha feltételezzük, hogy $D(B_t'/A_t) = 1$, akkor az *univerzális, korlátlan és teljes determinizmushoz* jutunk. (DP1.1'.) Az ilyen világban a véletlennek nem jut hely, és elvileg bármely esemény minden eseménynek vagy a bekövetkezését vagy az elmaradását minden nem korábbi időpontban egyértelműen meghatározza. Minden eseményben – Leibniz monaszához hasonlóan – rögzítve van a világegyetem összes vele egyidejű vagy későbbi eseménye. A DP1.1'. elv képviseli a determináltság maximális fokát.

DP1.2. $(YA)(\forall B)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2)$.

A kimenetekre nézve univerzális és korlátlan determinizmus jellemzi azt a rendszert, amelyben minden B típusú eseményt bármely t' időben egy nála nem későbbi bizonyos A típusú esemény vagy események határoznak meg, de ezen utóbbi események köre nem terjed ki az összes korábbi vagy egyidejű eseményre. Ha $D(B_t'/A_t) = 1$, akkor a DP1.2. szigorúbb változatához jutunk (DP1.2'.), amely azt mondja ki, hogy minden esemény bármikor is következék be, tetszőleges nem későbbi időben fennálló bizonyos feltételek alapján vagy szükségszerű, vagy lehetetlen. Az ilyen típusú szükségszerű eseményeket *törvényszerűeknek* nevezzük. Ennek megfelelően minden esemény, mely bekövetkezik, törvényszerűen következik be, és minden esemény, amely elmarad, törvényszerűen marad el. Így ebben a világban minden törvényszerű. Természetesen a DP1.1. eseménytérben is csak törvényszerű események fordulnak elő.

DP1.3. $(\forall A)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2)$.

A DP1.3. mint a *feltételekre nézve univerzális és korlátlan determinizmus* interpretálható. Ez az elv olyan eseménytérben jut érvényre, amelyben vannak olyan események, amelyeket bármikor bármilyen tetszőleges nem későbbi időpontban bekövetkező esemény dominánsan meghatároz, vagyis közel szükségszerűvé vagy lehetetlenné tesz. A $D(A_t'/B_t) = 1$ esetén a determináltság teljessé lesz.

DP1.6. $(YA)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2)$.

Ez az a *szinguláris és korlátlan determinizmus elve*, mely így formulázható: van olyan A és B esemény, hogy a B időkorlátozás nélkül meghatározza a nála nem korábbi A-t. Ha $D(B_t'/A_t) = 1$, akkor elismerjük a törvényszerűségek létezését. De a DP1.6. ezen erős változata csak egyes eseményekről állítja azt, hogy törvényszerűek, míg a DP1.2. erősített formája valamennyi eseményről.

DP1.13. $(YA)(YB)(\forall t)(Yt')(D(B_t'/A_t) > 1/2)$.

Szinguláris és a feltételek időbeli eloszlására nézve korlátlanul determinisztikus az olyan eseményrendszer, amelyben egyes események feltételei lehetnek egyidejűek vagy időben tetszőlegesen korábbiak, azaz időbeli korlát nélkül visszanyúlhatnak a múltba. A

$D(B_t'/A_t) = 1$ esetén az adott eseményrendszerben is akadnak – legalábbis időlegesen – szükségszerű események, de ezek törvényszerűnek aligha nevezhetők, hiszen előfordulásuk időben korlátozott.

$$DP1.14. \quad (YA)(YB)(Yt)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

Szinguláris és a kimenetek időbeli eloszlására nézve korlátlanul determinisztikus az olyan eseményrendszer, amelyben vannak olyan események, amelyek meghatározott időben bizonyos más eseményeket időbeli korlátozás nélkül dominánsan determinálnak, azaz majdnem szükségszerűvé vagy majdnem lehetetlenné tesznek. $D(B_t'/A_t) = 1$ esetén a DP1.14. rendszerben vannak olyan események, amelyek szükségszerűek, ill. lehetetlenek, de ezek sem nevezhetők törvényszerűeknek. Láthatjuk, hogy az itt körvonalazott felfogás lehetőséget nyújt a törvényszerűség és szükségszerűség és általánosság fogalmának világos megkülönböztetésére. Lehetségesek szingulárisan szükségszerű, továbbá általános, de nem szükségszerű eseménykapcsolatok, melyek egyike sem törvényszerű.

$$DP1.16. \quad (YA)(YB)(Yt)(Yt')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

Ez a *szinguláris és korlátozott determinizmus elve*, mely a determináltság leggyengébb változatának nevezhető. Az ilyen eseményrendszerben van olyan A és B eseménypár és olyan t és t' időpontpár, hogy fennál $D(B_t'/A_t) > 1/2$ dominánsan determinisztikus kapcsolat, amely $D(B_t'/A_t) = 1$ esetén teljes determinizmusba is átmehet. Ekkor szingulárisan szükségszerű és lehetetlen eseményekkel is számolnunk kell, de az általános eseménykapcsolatok hiánya kizárja a törvényszerűség előfordulását.

Hasonló módon formulázhatók meg az indeterminizmus elvei a DP2. sémából kiindulva. Közülük vannak olyanok, melyek *logikai szempontból inkonzisztensek*. Ilyenek pl. a következők:

$$DP2.1. \quad (\forall A)(\forall B)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) ,$$

$$DP2.2. \quad (YA)(\forall B)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) ,$$

$$DP2.4. \quad (\forall A)(\forall B)(Yt)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) ,$$

$$DP2.5. \quad (\forall A)(\forall B)(\forall t)(Yt')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

A felsoroltakon kívül még számos más indeterminisztikus elv is logikailag inkonzisztens, amelyet az a körülmény okoz, hogy nem képzelhető el olyan eseményrendszer, amelyben nincs logikailag szükségszerű (azonos) esemény. Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy az ilyen esemény magával az eseménytérrel azonos, és így szükségszerű jellege triviális. Ha eltekintünk a logikailag, azaz triviálisan szükségszerű eseményektől, akkor megszűnik az indeterminisztikus rendszerek inkonzisztenciája. Nincs ugyanis semmi ellentmondás abban, hogy valamely rendszer logikailag determinisztikus, de faktuálisan indeterminisztikus, azaz nem hatnak benne természeti és társadalmi törvényszerűségek vagy legalább uralkodó tendenciák.

Célszerű tehát a logikai és a faktuális determináltság kérdését különválasztanunk, és abból kiindulnunk, hogy a logikai determináltság szükséges előfeltétele annak, hogy

faktuális determináltságról vagy indetermináltságról beszéljünk. Minden eseményrendszerre nézve el kell ismernünk a következő elv teljesülését.

$$DP1.3'. \quad (\forall A)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) = 1) .$$

Ez az elv nem más, mint a DP1.3. szigorú változata, mely azt mondja ki, hogy minden eseményrendszerben kell lennie azonos és önellentmondó eseménynek, noha nem az összes esemény ilyen, mint a DP1.1.-ben.

A DP1.3'. teljesülése lehetővé teszi, hogy a rendszereket faktuális determináltságuk alapján ítéljük meg. De egyúttal azzal a következménnyel is jár, hogy csak olyan rendszereket tekinthetünk *reálisan lehetségeseknek*, amelyek az említett elvvel összeegyeztethetők.

Könnyű belátni, hogy a DP1.1'. és DP1.2. nem tesz eleget e követelménynek. De összeegyeztethetők vele pl. a következő princípiumok.

DP1.3.; DP1.6.; DP1.9.; DP1.10.; DP1.12.; DP1.13.; DP1.15.; DP1.16.

A felsorolt elvek mindegyike a DP1.3'. gyengített változatának tekinthető.

Összeegyeztethető a DP1.3'-.vel számos indeterminisztikus elv is, feltéve, hogy olyan C eseményre definiáljuk, amely sem nem azonos, sem nem önellentmondó. Az egymással összeegyeztethető determinisztikus és indeterminisztikus elvek kombinációi igen változatos felépítésű eseménytereket határoznak meg. Közülük megemlítnünk néhányat.

$$\begin{cases} DP1.3'. & (\forall A)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) = 1) , \\ DP2.3'. & (\forall A)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) < 1) . \end{cases}$$

A DP1.3'. és DP2.3'. által jellemzett eseményrendszerben a B típusú események egy részét bármely A típusú esemény minden időpontban teljesen determinálja, másik részét azonban nem teljesen determinálja. Más szóval, az ilyen rendszerben mindig vannak szükségszerű (törvényszerű), önellentmondó és véletlenszerű események.

$$\begin{cases} DP1.3. & (\forall A)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) , \\ DP2.6. & (YA)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) . \end{cases}$$

E komplex eseményrendszerben egyes B események A feltételek alapján törvényszerűek, más B események azonban bizonyos A feltételek alapján mindig véletlenszerűek.

$$\begin{cases} DP1.16. & (YA)(YB)(Yt)(Yt')(D(B_t'/A_t) > 1/2) , \\ DP2.16. & (YA)(YB)(Yt)(Yt')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) . \end{cases}$$

Az utóbbi elvek hosszabb-rövidebb időtávú szükségszerű, véletlen vagy lehetetlen események előfordulását rögzítik. E rendszerben mindenfajta eseménykapcsolat lehetséges.

A DP1.3., DP2.6., DP1.16., DP2.16. összeférhetők egymással. E komplex rendszerben vannak olyan részrendszerek, amelyek időbeli korlátozás nélkül teljesen, mások dominánsan determináltak, illetve időkorlátozással teljesen, ill. dominánsan indetermináltak. Talán nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy a bennünket környező világ ilyen eseményrendszer.

Az eddigiekben nem tettünk különbséget a múlt, jelen és jövő között, hanem csak a korábbi, az egyidejűt és a későbbit különböztettük meg. Nem szorul azonban bizonyításra, hogy mindhárom időviszony egyaránt megvalósulhat a múltban és a jövőben. A jelenben azonban csak egyidejű események létezhetnek.

A jelen, múlt és jövő olyan fogalomcsaládot alkotnak, amelyek csak egymáshoz való viszonyukban definiálhatók. A jelen nem más, mint a most folyó idő. A múlt a jelennél korábban, a jövő pedig a jelennél későbbi idő. Ennek megfelelően a jelen – a múlt és jövő állandóan előremozgó találkozási pontja. Vizsgálódásunkban nem követünk el jelentős egyszerűsítést, ha a determinizmus problémáját csak a múlt és jövő vonatkozásában vizsgáljuk. Így a következő időbeli alternatívák adódnak:

- $D(B_{mt'}/A_{mt})$ A múlt valamely t időpontbeli A eseménye determinálja a múlt valamely t' időpontjában bekövetkező B eseményét;
- $D(B_{jt'}/A_{mt})$ a múlt valamely t időpontjában bekövetkező A eseménye determinálja a jövő valamely t' időpontjában bekövetkező B eseményét;
- $D(B_{jt'}/A_{jt})$ a jövő valamely t időpontjában bekövetkező A eseménye determinálja a jövő bizonyos t' időpontbeli B eseményét.

Vannak, akik úgy vélekednek, hogy a múlt és a jövő determináltsága között nincs elvi különbség, és az a determinizmus-felfogás, amelyet a múltra alkalmazunk, korlátlanul kiterjeszhető a jövőre is. Az ilyen determinizmus-felfogást *szimmetrikusnak* nevezzük. Valójában ebben az esetben a múlt és a jövő megkülönböztetése teljesen érdektelenné válik.

E felfogás mellett gyakran azzal érvelnek, hogy az idő múlása pusztán nem változtathatja meg az események determináltságát. Mindig az adott feltételekhez kell mérnünk a kimenetek esélyének a nagyságát. Így a múlt és a jövő csak az időbeni rákövetkezés vonatkozásában különbözhet egymástól.

Mások viszont azt az érvet hangoztatják, hogy a múlt és a jövő gyökeresen különbözik egymástól, hiszen a múlt eseményei olyan tények, amelyek már bekövetkeztek, és nem lehet őket meg nem történtté tenni, a jövő eseményei pedig nem többek pusztán megvalósulási esélyeknél. Ennek megfelelően alapvető különbség áll fenn e két eseménytér között: a múlt eseményeinek determináltsági foka nagyobb, mint a jövő eseményeie.

A szimmetrikus determinizmus-felfogások közül a legismertebb az, amelyet *predeterminizmus* néven ismerünk. Ennek is megfogalmazhatók erősebb és gyengébb változatai, a DP1.1.–DP1.16.-nak megfelelően. Tekintsük a DP1.6. predeterminisztikus megfelelőjét:

$$\text{PRDP1.6.} \quad (YA)(YB)(\forall mt)(\forall mt')(D(B_{mt'}/A_{mt}) > 1/2)$$

$$(\forall A)(\forall B)(\forall mt)(\forall jt)(D(B_{jt}/A_{mt}) > 1/2),$$

vagyis egyes múltbeli bármikor bekövetkező A eseményekhez vannak olyan múlt- vagy jövőbeli B események, amelyek az A eseményeket mindenkor determinálják. A PRDP1.6. még erősebb változatát kapjuk, ha feltételezzük, hogy $D(B_{mt}/A_{mt}) = 1$ és $D(B_{jt}/A_{mt}) = 1$. E determinizmus-felfogást *fatalizmusnak* nevezzük.

A predeterminizmus leggyengébb változata a DP1.16. alapján adódik, amely csak egyes eseményekre bizonyos időpontokban ismeri el az előre-meghatározottságot.

$$\text{PRDP1.16.} \quad (YA)(YB)(Y_{mt})(Y_{mt}')(D(A_{mt}/B_{mt}) > 1/2) \\ (YA)(YB)(Y_{mt})(Y_{jt})(D(A_{jt}/B_{mt}) > 1/2) .$$

A predeterminizmus gyenge változatai bizonyos teret engednek mind a múltban, mind a jövőben az indeterminizmus számára, és így rést ütnek a fatalizmus elvén.

A szimmetrikus determinizmus-felfogások másik osztályát *poszt-determinizmusnak* nevezzük. E felfogásokra az jellemző, hogy a múlt eseményeit a múlt eseményei és a jövő eseményeit a jövő eseményei determinálják. Más megfogalmazásban a jövő eseményei a múlt eseményei alapján indetermináltak. Tekintsük a következő poszt-determinisztikus elveket:

$$\text{PODP1.6.} \quad (YA)(YB)(\forall_{mt})(\forall_{mt}')(D(A_{mt}/B_{mt}) > 1/2) \\ (YA)(YB)(\forall_{jt})(\forall_{jt}')(D(A_{jt}/B_{jt}) > 1/2) ,$$

$$\text{PODP1.16.} \quad (YA)(YB)(Y_{mt})(Y_{mt}')(D(B_{mt}/A_{mt}) > 1/2) \\ (YA)(YB)(Y_{jt})(Y_{jt}')(D(B_{jt}/A_{mt}) > 1/2) .$$

Könnyű felismerni, hogy a PODP1.16. összeegyeztethető a PRDP1.16.-tal, azaz a predeterminizmus leggyengébb formája nem zárja ki a poszt-determinizmus leggyengébb formáját.

Az aszimmetrikus determinizmus-felfogások is lehetnek predeterminisztikus és poszt-determinisztikus jellegűek. Ilyenkor a múlt eseményeinek determináltsága minden esetben erősebb a jövő eseményeinek determináltságánál. Tekintsük azt az esetet, amikor a múlt eseményei a kimenetekre nézve a múlt eseményei alapján univerzálisan és korlátlanul, a jövő eseményei pedig a múlt eseményei alapján partikulárisan és korlátozottan determináltak, azaz

$$\text{PRDP1.6.;1.16.} \quad (YA)(YB)(\forall_{mt})(\forall_{mt}')(D(B_{mt}/A_{mt}) > 1/2) \\ (YA)(YB)(Y_{mt})(Y_{jt})(D(B_{jt}/A_{mt}) > 1/2) .$$

De megfogalmazhatjuk az aszimmetrikus determinizmus-felfogás egy sajátos poszt-determinisztikus változatát is:

$$\text{PODP1.6.;1.16.} \quad (YA)(YB)(\forall_{mt})(\forall_{mt}')(D(B_{mt}/A_{mt}) > 1/2) \\ (YA)(YB)(Y_{jt})(Y_{jt}')(D(B_{jt}/A_{jt}) > 1/2) .$$

A predeterminizmus és posztdeterminizmus ezen utóbbi elvei nem zárják ki egymást, hiszen csak abban különböznek, hogy a jövő egyes eseményeit predeterminálnak, másokat pedig posztdeterminálnak tekintik.

A vizsgált példák alapján láthatjuk, hogy a felvázolt determinisztikus és indeterminisztikus elvek a múlt és jövő megkülönböztetésével, továbbá az aszimmetria lehetőségének megengedésével a determinizmus-felfogás igen árnyalt változatait fogalmazhatjuk meg, amelyek attól függően igazak vagy hamisak, hogy a valóság mely területét vizsgáljuk.

Sokan úgy vélik, hogy az anyagi valóság valamennyi szférája ugyanannak a determinisztikus, ill. indeterminisztikus elvnek engedelmeskedik. Ez a felfogás azonban nem számol a valóság szerveződési szintjeinek minőségi különbségeivel. A tudomány mai állása szerint azonban nincs semmi meglepő abban, hogy a kvantumok világában nem ugyanazok a determinisztikus elvek uralkodnak, mint az élővilágban vagy az asztrofizikai jelenségek körében. Ennek megfelelően jelentősen különböznek az adott területek törvényszerűségeinek a típusai is. Ha pusztán ezt az egyetlen körülményt a determinizmus-vita résztvevői figyelembe vették volna, talán óvakodtak volna egymás felfogásának kategorikus elutasításától és sajtát, talán partikulárisan érvényes, felfogásuk abszolutizálásától.

3. A DETERMINÁCIÓ FOKÁNAK VÁLTOZÁSA

A determináltság nem abszolút, hanem a feltételektől függő, relatív jellemzője az eseményeknek. Ha megváltozik a feltételek köre, akkor rendszerint megváltozik a determináltság foka is. Ennek megfelelően a determináltság fokának változásában tükröződik a vizsgált esemény mint eredmény és feltételek viszonyában bekövetkezett változás.

Tekintsük az A, B és C eseményhármast (az időre vonatkozó indexelést a félreértés veszélye nélkül átmenetileg elhagyhatjuk). Legyen B a kiinduló feltétel, C a kiegészítő feltétel és A az eredmény. A B feltétel kölcsönöz bizonyos kezdeti determinációs fokot A-nak, amely a C kiegészítő feltétel hatására megváltozhat, de változatlan is maradhat. E megfontolás alapján bevezetjük a következő definíciót:

d17. Az A esemény a B feltétel mint környezet viszonyában a C esemény által kiváltott változás fokát a

$$D(A/B \& C) - D(A/B)$$

különbséggel mérjük, amelyet a C eseménynek az A eseményre gyakorolt *determinációs hatásának* nevezünk, amely a $[-1, 1]$ számközben változhat.

A determinációs hatás tehát az adott esemény környezetében bekövetkezett változásnak az esemény és a környezet kapcsolatára gyakorolt hatását méri.

d18. Az olyan eseménykapcsolatot, amikor a C esemény mint kiegészítő feltétel belépése az A környezetébe nem okoz változást, azaz

$$D(A/B \& C) - D(A/B) = 0,$$

az A eseménynek C feltétel melletti reprodukciójának nevezzük.

A bevezetett definíciók lehetőséget nyújtanak a következő tételek megfogalmazására:
 T13. A C esemény belépése az A esemény környezetébe a következő két esetben nem rendelkezik determinációs hatással:

- a) $P(A/B \& C) = P(A/B)$
 b) $P(A/B \& C) = 1 - P(A/B)$.

Bizonyítás:

$$(1) \quad D(A/B \& C) - D(A/B) = (1 - 2P(A/B \& C))^2 - (1 - P(A/B))^2$$

$$(2) \quad = 4P(A/B \& C) + 4P(A/B \& C)^2 + 4(A/B) - 4P(A/B)^2$$

Mivel a determinációs hatás értéke 0, ezért 4-gyel egyszerűsíthetünk.

$$(3) \quad P(A/B \& C)^2 - P(A/B \& C) - P(A/B) + P(A/B)^2 = 0.$$

Oldjuk meg a (3) egyenlőséget $P(A/B \& C)$ -re:

$$(4) \quad P(A/B \& C) = \begin{cases} P(A/B) \\ 1 - P(A/B) \end{cases}.$$

Ezt kellett igazolnunk.

A T13. értelmezése szempontjából indokolt a következő definíciók bevezetése:

d19. A C kiegészítő feltétel akkor és csak akkor független (irreleváns A-ra nézve), ha

$$P(A/B \& C) = P(A/B).$$

d20. A C esemény akkor és csak akkor komplementer-függő A-tól, ha

$$P(A/B \& C) = 1 - P(A/B).$$

A T13. a d19. és d20. felhasználásával így értelmezhető: valamely A esemény determinációs hatása (rendezettségi foka) nem változik egy C esemény hatására, ha A és C függetlenek vagy komplementer-függők. Minden más esetben változik a determinációs hatás.

d21. Ezt a változást *stabilizálónak* nevezzük akkor és csak akkor, ha a determinációs hatás értéke pozitív, azaz

$$D(A/B \& C) - D(A/B) > 0.$$

Végezzük el az utóbbi egyenlőtlenségen a következő átalakítást:

$$D(A/B \& C) - D(A/B) = P(A/B \& C)^2 - P(A/B \& C) + P(A/B) - P(A/B)^2 =$$

$$= (P(A/B \& C) - P(A/B))(P(A/B \& C) + P(A/B) - 1).$$

Innen

$$(P(A/B \& C) - P(A/B))(P(A/B \& C) + P(A/B) - 1) > 0 .$$

Vezessük be a következő definíciókat:

d22. A C esemény pozitíve releváns A-ra nézve akkor és csak akkor, ha

$$P(A/B \& C) > P(A/B)$$

és negatíve releváns akkor és csak akkor, ha

$$P(A/B \& C) < P(A/B) .$$

d23. A C és A esemény pozitíve komplementer-függők akkor és csak akkor, ha

$$P(A/B \& C) > 1 - P(A/B)$$

és negatíve komplementer-függők akkor és csak akkor, ha

$$P(A/B \& C) < 1 - P(A/B) .$$

A d22. és d23. a d19., illetve a d20. kiegészítései.

Az utóbbi definíciók felhasználásával megfogalmazható a következő tétel:

T14. A C feltétel stabilizálja A-t akkor és csak akkor, ha C pozitíve releváns és pozitíve komplementer-függő vagy negatíve releváns és negatíve komplementer-függő, azaz ha

(i) $P(A/B \& C) > P(A/B)$

$$P(A/B \& C) > 1 - P(A/B)$$

(ii) $P(A/B \& C) < P(A/B)$

$$P(A/B \& C) < 1 - P(A/B),$$

akkor

$$(P(A/B \& C) - P(A/P))(P(A/B \& C) + P(A/B) - 1) > 0 .$$

A bizonyítás könnyen elvégezhető, felismerve azt, hogy az (i) esetben a szorzat mindkét tényezője pozitív, a (ii) esetben pedig negatív, és így a szorzat ekkor is pozitív.

A T14. következménye a következő tétel:

T15. Ha az (i) feltételek teljesülnek, akkor

$$P(A/B \& C) > 1/2 ,$$

ha pedig a (ii) feltételek teljesülnek, akkor

$$P(A/B \& C) < 1/2 .$$

A stabilizáció ellentétét, a labilitás irányába ható változást így definiáljuk:

d24. Valamely C esemény *labilissá teszi* A eseményt akkor és csak akkor, ha determinációs hatása negatív azaz

$$D(A/B \& C) - D(A/B) < 0 .$$

A labilitás növekedése is kétféleképpen mehet végbe.

T15. Ha

$$(iii) \quad P(A/B \& C) > P(A/B) \quad \text{és} \\ P(A/B \& C) < 1 - P(A/B) ,$$

vagy

$$(IV) \quad P(A/B \& C) < P(A/B) \quad \text{és} \\ P(A/B \& C) > 1 - P(A/B) ,$$

akkor

$$D(A/B \& C) - D(A/B) < 0 .$$

A T14. analógiájára megadható a következő tétel:

T16. Ha

$$(iii) \quad P(A/B \& C) > P(A/B) \quad \text{és} \\ P(A/B \& C) < 1 - P(A/B) ,$$

akkor

$$P(A/B \& C) < 1/2 , \text{ ill.}$$

ha

$$(IV) \quad P(A/B \& C) < P(A/B) \quad \text{és} \\ P(A/B \& C) > 1 - P(A/B) ,$$

akkor

$$P(A/B \& C) > 1/2 .$$

A T15. és T16. helyessége közvetlenül belátható.

E dolgozatban nem foglalkozunk a fejlődés problémáival. Pusztán annak a hipotézisnek a megfogalmazására szorítkozunk, hogy fejlődés csak olyan eseményrendszerben lehet végebe, amely változása folyamán labilissá vált. Fejlődésen itt a vizsgált eseménynek a megváltozott (bonyolultabbá vált) környezethez való illeszkedését, vagyis stabilitási folyamatának jelentős emelkedését értjük. Ez a folyamat feltételezi a stabilitás fokának előzetes csökkenését. Ebből következően a fejlődés magán viseli a véletlenszerűség jegyét. Ugyanezt mondhatjuk el a hanyatlásról is mint a fejlődés ellentétpárjáról: csak az az esemény hanyatlik, amelynek feltételrendszerében olyan változás következik be, amely csökkenti stabilitását, és stabilitása csak az esemény és a feltételrendszer összhangjának további jelentős csökkenésével állhat helyre.

4. OKSÁG VALÓSZÍNŰSÉGI ELMÉLETE

A továbbiakban viszonylag részletesen foglalkozunk az okságnak egy olyan valószínűségi értelmezésével, amelyet P. Suppes dolgozott ki.⁸ A pusztán ismertetésen túlmenően az a cél vezérel bennünket, hogy a korábban vázolt elméletbe beépítsük Suppes felfogását, és két tétel bizonyításával tovább is fejlesszük.

Tekintsük valamely t időpontbeli A_t eseményt, amelyet egy t'' időpontbeli $B_{t''}$ esemény alapoz meg, és egy olyan t' -beli $C_{t'}$ eseményt, amely kiegészítő feltételként járul $B_{t''}$ -hez. Azt mondjuk, hogy $C_{t'}$ 'első látásra' pozitív oka A_t -nak akkor és csak akkor, ha

$$d25. (i) \quad t'' < t' < t$$

$$(ii) \quad P(A_t/B_{t''} \ \& \ C_{t'}) > P(A_t/B_{t''}) .$$

Jelentse $B_{t''}$ azt, hogy „X keveset mozog és elhízott”, A_t azt, hogy „X szívinfarktusban meghal” és $C_{t'}$ pedig azt, hogy „X naponta legalább 50 cigarettát szív”. Ekkor azt mondjuk, hogy „az erős cigarettázás 'első látásra' pozitív oka annak, hogy X szívinfarktusban halt meg”.

A példából kitűnik, hogy az 'első látásra' ok olyan kiegészítő feltétel, amely megnöveli a vizsgált esemény bekövetkezésének esélyét.

Hasonlóan definiáljuk az 'első látásra' negatív ok fogalmát:

$$d26. (i) \quad t'' < t' < t$$

$$(ii) \quad P(A_t/B_{t''} \ \& \ C_{t'}) < P(A_t/B_{t''}) .$$

Az okság valószínűségi értelmezésénél az események még szigorúbb időrendje uralkodik, mint a feltétel–kimenetel kapcsolatnál. Igaza van Rényi Alfrédnek, amikor azt írja, hogy „a feltételes valószínűség értékéből ... semmiképpen sem lehet a kauzális

⁸ Lásd Suppes, P.: „Probabilistic Theory of Causality”, 12–52.

összefüggés irányára következtetni”.⁹ E megállapítást azonban ki kell azzal egészítenünk, hogy a temporálisan értelmezett feltételes valószínűség alkalmas kauzális összefüggés kifejezésére.

T17. Megmutatható, hogy az A_t -nak a $B_{t''}$ feltétel mellett a C_t' akkor és csak akkor 'első látásra' negatív oka, ha $\sim C_t'$ „első látásra” pozitív oka A_t -nek $B_{t''}$ feltétel mellett.

$$(1) \quad P(A_t/B_{t''}) = P(A_t/B_{t''} \ \& \ C_t')P(C_t'/B_{t''}) + P(A_t/B_{t''} \ \& \ \sim C_t')P(\sim C_t'/B_{t''}).$$

(2) A feltevés szerint

$$P(A_t/B_{t''}) > P(A_t/B_{t''} \ \& \ C_t').$$

(3) Fel kell tennünk, hogy

$$P(\sim C_t'/B_{t''}) > 0.$$

(4) Az előzőekből következik

$$P(A_t/B_{t''}) < P(A_t/B_{t''} \ \& \ \sim C_t'),$$

azaz $\sim C_t'$ „első látásra” pozitív oka A_t -nak.

Az „első látásra” ok azonban lehet ún. *közömbös kísérőjelenség* is. Legyen C_t' 'első látásra' oka A_t -nak. Ekkor C_t' közömbös kísérőjelensége A_t -nak akkor és csak akkor, ha van olyan $D_{t''}$ esemény, hogy

$$d27. (i) \quad t'' < t''' < t' < t$$

$$(ii) \quad P(C_t' \ \& \ D_{t'''}/B_{t''}) > 0$$

$$(iii) \quad P(A_t/B_{t''} \ \& \ C_t' \ \& \ D_{t'''}) = P(A_t/B_{t''} \ \& \ D_{t'''}).$$

Megmutatható, hogy ha C_t' közömbös kísérőjelensége A_t -nak, akkor $\sim C_t'$ is közömbös kísérőjelensége A_t -nak.

Az 'első látásra' ok lehet direkt és indirekt. A direkt ok definíciója: valamely C_t' esemény *direkt oka* A_t eseménynek akkor és csak akkor, ha C_t' „első látásra” oka A_t -nak, és nincs olyan $D_{t''}$, hogy

$$d28. (i) \quad t'' < t' < t''' < t$$

$$(ii) \quad P(C_t' \ \& \ D_{t'''}/B_{t''}) > 0$$

$$(iii) \quad P(A_t/B_{t''} \ \& \ C_t' \ \& \ D_{t'''}) = P(A_t/B_{t''} \ \& \ D_{t'''}).$$

⁹ Rényi Alfréd: „Valószínűségszámítás”, 85.

Ha valamely ok nem direkt, akkor *indirekt* oknak nevezzük. Igazolható a következő tétel:

T18. Nem lehetséges az, hogy C_t' és D_t'' első látásra okai A_t -nek B_t'' feltétel mellett, de C_t' közömbös kísérője A_t -nek és D_t'' indirekt oka A_t -nek.

A bizonyításnál az egyszerűség kedvéért hagyjuk el az időrendre való utalást!

Mivel C és D 'első látásra' okok, így

$$(1) \quad P(A/B \ \& \ C) > P(A/B) \text{ és}$$

$$(2) \quad P(A/B \ \& \ D) > P(A/B) .$$

Tegyük fel, hogy C közömbös kísérője A-nak

$$(3) \quad P(A/B \ \& \ C \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ D) \text{ és}$$

$$(4) \quad P(A/B \ \& \ C \ \& \ \sim D) = P(A/B \ \& \ \sim D) .$$

Ha D az indirekt oka A-nak, akkor

$$(5) \quad P(A/B \ \& \ C \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ C) \text{ és}$$

$$(6) \quad P(A/B \ \& \ \sim C \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ \sim C) .$$

A (2)-ből, (3)-ból és (5)-ből következik:

$$(7) \quad P(A/B \ \& \ C) = P(A/B \ \& \ D) > P(A/B) .$$

Az elemi valószínűség-elméletből tudjuk:

$$(8) \quad (P(A/B \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ C \ \& \ D)P(C/B \ \& \ D) + P(A/B \ \& \ \sim C \ \& \ D)P(\sim C/B \ \& \ D)) .$$

A (3) felhasználásával

$$(9) \quad P(A/B \ \& \ D)(1 - P(C/B \ \& \ D)) = P(A/B \ \& \ \sim C \ \& \ D)(1 - P(C/B \ \& \ D)) .$$

Feltételezzük, hogy

$$(10) \quad P(C \ \& \ D/B) > 0 , \ P(C \ \& \ \sim D/B) > 0 , \ P(\sim C \ \& \ D/B) > 0 .$$

A (9)-ből és (10)-ből

$$(11) \quad P(A/B \ \& \ \sim C \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ D) .$$

A (6) és a (11) felhasználásával

$$(12) \quad P(A/B \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ \sim C) .$$

De tudjuk, hogy $P(A/B \& C) > P(A/B)$, és így a (10) szerint

$$(13) \quad P(A/B \& \sim C) < P(A/B) .$$

A (12) és (13) alapján

$$(14) \quad P(A/B \& D) < P(A/B) .$$

A (14) ellentmond a (2)-nek. Így tételünket igazoltuk.

Bevezetjük még a *kiegészítő okok* fogalmát:

d29. A C_t és D_t''' események kiegészítő okai az A_t eseménynek akkor és csak akkor, ha

$$(i) \quad C_t' \text{ és } D_t''' \text{ első látásra okai } A_t\text{-nek,}$$

$$(ii) \quad P(C_t \& D_t'''/B_t'') > 0 ,$$

$$(iii) \quad P(A_t/B_t'' \& C_t' \& D_t''') > \max P(A_t/B_t'' \& C_t'), P(A_t/B_t'' \& D_t''') .$$

Az okok közül talán a legjelentősebb az *elégleges ok* és a *szükséges ok*.

d30. Valamely C_t' akkor és csak akkor elégleges oka A_t -nek, ha

$$(i) \quad P(A_t/B_t'' \& C_t') > P(A_t/B)$$

$$(ii) \quad P(A_t/B_t'' \& C_t') = 1 .$$

d31. Az A_t esemény szükséges okának pedig akkor mondunk valamely C_t' eseményt, ha

$$(i) \quad P(A_t/B_t'' \& C_t') > P(A_t/B)$$

$$(ii) \quad P(A_t/B_t'' \& \sim C_t') = 0 .$$

T19. Megmutatható, hogy az elégleges ok nem lehet közömbös kísérőjelenség. Ismeretes, hogy

$$(1) \quad \text{ha } P(A/B \& C) \text{ és } P(C \& D/B) > 0 , \text{ akkor } P(A/B \& C \& D) = 1 .$$

Tegyük fel ad abszurdum, hogy

$$(2) \quad P(A/B \& C \& D) < 1 .$$

A (2)-ből az általános szorzási tétel felhasználásával

$$(3) \quad P(A \& C \& D/B) < P(C \& D/B) .$$

Az egyenlőtlenség mindkét oldalához hozzáadva $P(A \& C \& \sim D/B)$ -t:

$$(4) \quad P(A \& C \& D/B) + P(A \& C \& \sim D/B) < P(C \& D/B) + P(A \& C \& \sim D/B) .$$

Innen

$$(5) \quad P(A/B \& C) < P(D/B \& C) + P(A \& \sim D/B \& C) .$$

De tudjuk, hogy

$$(6) \quad P(D/B \& C) + P(A \& \sim D/B \& C) \leq 1 .$$

Az (1) feltevés értelmében

$$(7) \quad 1 < P(D/B \& C) + P(A \& \sim D/B \& C) \leq 1 .$$

Mivel a (7) önellentmondás, így az (1)-t igazoltuk. Tegyük ezután fel, hogy C elégséges oka A-nak, és ezzel szemben azt is, hogy C közömbös kísérő feltétel. Az (1) alapján

$$(8) \quad P(A/B \& C \& D) = P(A/B \& D) = 1 .$$

De ez csak úgy lehetséges, ha

$$(9) \quad P(A/B) = 1 .$$

Ez azonban ellentmond annak, hogy C elégséges ok, hiszen ehhez megkívánjuk a

$$(10) \quad P(A/B \& C) > P(A/B) ,$$

ami ellentmond a (9)-nek.

Az E. P. Suppes nyomán ismertetett tételeket kiegészítjük még a következőkkel:

T20. Ha A_1 és A_2 elégséges oka C-nek A feltétel mellett, továbbá B nem zárja ki A_1 és A_2 -t, akkor A_1 elégséges oka C-nek és A_2 is elégséges oka C-nek B feltétel mellett, azaz ha

$$(i) \quad P(C/B \& (A_1 \& A_2)) = 1$$

$$(ii) \quad P(A_1 \& A_2/B) > 0 ,$$

akkor

$$P(C/B \& A_1) = 1 \text{ és } P(C/B \& A_2) = 1 .$$

Bizonyítás:

Az (i) feltétele alapján

$$(1) \quad P((A_1 \& A_2) \supset C/B) = 1 .$$

Az $(A_1 \& A_2) \supset C \equiv (A_1 \supset C) \& (A_2 \supset C)$ azonosság felhasználásával

$$(2) \quad P((A_1 \supset C) \& (A_2 \supset C)/B) = 1 .$$

A szorzási szabályt alkalmazva

$$(3) \quad P(A_1 \supset C/B \& (A_2 \supset C))P(A_2 \supset C/B) = 1 \text{ és}$$

$$P(A_2 \supset C/B \& (A_1 \supset C))P(A_1 \supset C/B) = 1 .$$

Innen

$$(4) \quad P(A_1 \supset C/B) = 1 \text{ és } P(A_2 \supset C/B) = 1 .$$

A (ii) feltétel felhasználásával a bizonyítandó tételt kapjuk:

$$(5) \quad P(C/B \& A_1) = 1 \text{ és } P(C/B \& A_2) = 1 .$$

T21. Ha az A_1 és A_2 szükséges oka C-nek B feltétel mellett, és B alapján A_1 és A_2 nem biztos, akkor mindegyikük szükséges oka C-nek B feltétel mellett. Szimbolikusan: ha

$$(i) \quad P(C/B \& \sim(A_1 \& A_2)) = 0 \text{ és}$$

$$(ii) \quad P(A_1 \& A_2/B) < 1 ,$$

akkor

$$P(C/B \& \sim A_1) = 0 \text{ és } P(C/B \& \sim A_2) = 0 .$$

A bizonyítás menete hasonló az előző tételéhez. Az (i) feltétel átalakításánál a $C \supset (A_1 \& A_2) \equiv (C \supset A_1) \& (C \supset A_2)$ -t használjuk fel.

T22. Ha A teljesen determinálja B-t és A és C összeegyeztethetők, akkor C nem lehet oka B-nek, azaz ha

$$(i) \quad D(B/A) = 1$$

$$(ii) \quad P(C/A) > 0 ,$$

akkor

$$P(B/A \& C) \succ P(B/A) .$$

Bizonyítás:

Az (i) feltételből következően $P(B/A) = 1$ vagy 0 . Az első esetben $P(B/A \& C) = 1$, mivel $P(C/A) > 0$. A második esetben $P(B/A \& C) = 0$ függetlenül a (ii) feltételtől. Más szóval: a teljesen determinált esemény bekövetkezésének esélyét valamely kiegészítő feltétel már nem fokozhatja és nem csökkentheti. Tehát 'első látásra' okká akkor és csak akkor lép elő valamely C_1' feltétel, ha a B_1' esemény a már fennálló A_1 feltétel alapján véletlenszerű.

Megjegyzés: A szükségszerűséget gyakorta belefoglalják az okság fogalmába. Úgy véljük, ez túlzottan leszűkíti e fogalom alkalmazási körét. A szükségszerűség csak az elégséges és szükséges ok fogalmának velejárója. Ha okságról beszélünk, nem állítunk többet, mint azt, hogy a pozitív ok megnöveli, a negatív ok csökkenti a vizsgált esemény bekövetkezésének esélyét. Az utóbbi egyenértékű az esemény negációja esélyének növelésével.

*

Feltételezzük, hogy a determinizmus problémakörének adekvátabb logikai elemzése is lehetséges, mint e dolgozatban körvonalazott felfogás. De ez az erősen vázlatos logikai rekonstrukció is meggyőzheti az olvasót arról, hogy nem felesleges a modern logika eszközeinek az alkalmazása bizonyos filozófiai – a jelen esetben ontológiai – problémák vizsgálatára. Ha a logikai szigorúság együtt is járt bizonyos tartalmi elszegényedéssel, úgy gondoljuk, sikerült megőriznünk a determinizmus elméletének „kemény magvát”. A vázolt felfogás alkalmas orientációt nyújthat olyan filozófiai problémák vizsgálatához is, amelyek kívül esnek a formális megközelítés körén, és mint fogalmi keret heurisztikus funkciót tölthet be bizonyos szaktudományos problémák formulálásánál és megoldásaik keresésénél.

Távol áll tőlünk, hogy a javasolt logikai modellt túlértékeljük. Világosan látjuk alapvető fogyatékoságait, melyek közül itt kettőt említünk: a rekonstrukció nem ad számot a teleológiai determinizmus és a fejlődés természetéről. Bízunk azonban abban, hogy az említett ontológiai kategóriák logikai reprezentációja is megadható az elmélet továbbfejlesztésével.

GRAMSCI KORAI TÖRTÉNETSZEMLÉLETE

S Z A B Ó T I B O R

1. *Gramsci korai történetszemléletének társadalmi, gazdasági és politikai háttere.* A néptömegek által végbevitt és a „mérsékelték” által kisajátított olasz egység kompromisszumos jellege hosszú időre meghatározta Itália társadalmi-gazdasági és politikai arculatát. Az egységes olasz állam megtéremtésével nem járt együtt a feudalizmus megszüntetése, a parasztforradalom, aminek hiányát főként a Délen lehetett érezni, s az ipar Északon is csak mérsékelt fejlődésnek indult. Ennek következtében az új olasz állam eleve eladósodott ország lett, külföldi tőkére kellett támaszkodnia, a francia vasra, a német szénre stb. A nép életszínvonala rendkívül alacsony volt, s jelentős kivándorlás indult meg. Ezen a helyzeten lényegében nem változtat az ún. baloldal, a liberális ellenzék kormányra kerülése után megindított reformpolitika, a protekcionizmus, a gyarmatszerző háború sem. Az ország továbbra is súlyos gazdasági válságot élt át.

Az olasz kapitalizmus e belső ellentmondásai következtében törvényszerűen, de spontánul indult meg a XIX. század második felében a paraszt-, később egyre intenzívebb formában a munkásmozgalom. E kezdeti időszakban az olasz munkásmozgalomban az anarchizmus volt a domináns tényező, s csak lassan alakultak meg a szocialista körök, majd 1892-ben az olasz szocialista párt. Engels azonban 1895-ben ezt írja F. Turatinak: „Olaszország szocialista pártja nyilvánvalóan túlságosan fiatal és az egész gazdasági helyzet következtében túlságosan gyenge, semhogy a szocializmus közvetlen győzelmében reménykedhetne.”¹ Turati ezt később, jelentősen megváltozott körülmények között is így gondolta, s így a forradalmi tömegek és a reformista vezetés között ellentét alakult ki. A tömegek elégedetlensége ugyanis egyre nyíltabb forrongásba, sztrájkokba csapott át, amelyre a kormány nyílt elnyomással válaszolt. A század utolsó évtizedét Olaszországban „véres tíz évnek” nevezték el a burzsoázia terrorisztikus diktatúrája hatására. „E korszak végére – írja Kis Aladár – világos lett a Risorgimentóban hatalomra jutott polgárság politikai csődje”², amihez – tegyük hozzá – eszmei csőd is társult. A szocialista párt pedig, bár az ország legerősebb politikai szervezete volt, nem tudta hatékonyan vezetni a tömegmegmozdulásokat a belső frakciózás és nem utolsósorban a centrum, a mérsékelt reformista szárny F. Turati, C. Treves és E. Ferri vezette tartózkodó platformja miatt. A századforduló idejére ezek a vezetők egyre határozottabban eltávolodtak a tömegektől és egyben a marxizmustól is. Ezt az elméleti alapállást és politikai magatartást bírálja a Gramscira nagy hatást gyakorló, Engels által „striker marxist”-nak nevezett Antonio

¹ Marx és Engels: „Levelek a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1976, 285.

² Kis Aladár: „Olaszország története 1748–1968”, Akadémiai, Budapest 1975, 109.

Labriola. Tanítványa, B. Croce, az olasz szellemi élet XX. századi megújítója azonban már a polgári liberalizmus talajáról bírálja mind a pozitívizmust és marxizmust, mind az ehhez kapcsolódó társadalmi megmozdulásokat. Ennek a Croce-féle erasmusi magatartásnak alapját az ún. Giolitti-korszak (1900–1914) társadalmi-gazdasági változásaiban kell keresnünk.

A Giolitti-korszakban ugyanis jelentős gazdasági fellendülés ment végbe az iparban és a mezőgazdaságban egyaránt: a modern olasz állam megteremtésének a folyamata ez. Kialakult a textilipar, az acélipar, a gépipar, az elektromos ipar, s nem utolsósorban az autóipar. Ez a gyors ütemű iparosítás jelezte a kapitalizmus imperialista jellegének kialakulását, a nagybirtokok kapitalizálódását, a finánc-tőke megerősödését. Ennek ellenére a Dél és az Észak között meglévő különbségek tovább mélyültek. Giolitti a még mindig ható krízis leküzdésére jelentős reformokat vezetett be, amivel végképp sikerült megnyernie magának a szocialista párt reformista vezetőit. A szocialisták többsége azonban ellenezte a parlamentben való részvételt, elítélte a Giolitti-kormány gyarmatosító, expanziós politikáját, s főként az ország háborúba való belépését. Az antimilitarista megmozdulások ellenére az ún. interventisták (köztük a Sorel-lel szimpatizáló Mussolinival) a semleges Giolittit a háborúba való belépésre kényszerítették. Ezzel a válság még inkább kiéleződött, az osztályharc a burzsoázia és a proletariátus között már társadalmi méretekben folyt. A háborús kiadások az élelemmel és tisztességes ruházattal sem rendelkező tömegeket a végsőkig elkészerítették, míg ugyanez az akció a tulajdonos osztály jelentős meggazdagodásához vezetett. A munkások öntudatra ébredése, a forradalom kitörése szükségszerű, de nem automatikusan bekövetkező volt. Ebben a folyamatban fontos szerepet töltenek be a szocialista párt „régí gárdájától” különvált ifjú szocialisták egyre jelentékenyebb csoportjai, amelyek megszervezésében – A. Tasca, A. Bordiga, U. Terracini, P. Togliatti mellett – Gramsci jelentékenyen közreműködik. E forradalmi hullám tetőpontja a „vörös kétévben”, 1919–20-ban következik be, amelyre Gramsci történelemszemlélete a valósággal való állandó konfrontálódásában differenciálódik, megéri.

2. *Gramsci a pozitívizmus történelemszemlélete ellen.* Nem feladatunk itt a pozitívizmus filozófiájának értékelése, csupán utalunk rá, hogy a klasszikus pozitívista áramlat Spencer-féle vonalának jelentős befolyása volt – R. Ardigò filozófiáján keresztül – elsősorban Turatira, aki ennek segítségével igyekezett „átértékelni”, „aktualizálni” Marxot. E spenceri vonalat fogadja el a másik jelentős szocialista vezető, E. Ferri is, aki ezen túl még közvetlenül Darwinhoz nyúl vissza, hogy elméleti támpontot keressen a kispolgárság osztálybázisának megfelelő evolucionista, naturalista nézeteinek. S minthogy a polgárság és proletariátus között „ide-oda hullámzó tömeg” (Engels) teszi ki az olasz társadalom többségét, történelmi szerepének változásával egyre inkább a forradalmak ellen fordul, s a társadalom megrázkódtatások nélküli változását követeli.³ „Az olasz szocializmus – írja e korszakot elemezve Togliatti –, az olasz szocialisták tudománya és filozófiája abban az időben a pozitívizmus volt, és ebben a sivár Prokrusztesz-ágyban igyekeztek megtartani Marx Károly erőteljes alakját és hegeli bélyeget viselő dialektikáját.

³A pozitívizmusnak ezt a társadalmi okok által meghatározott változását jól szemlélteti R. Várkonyi Ágnes „A pozitívista történelemszemlélet a magyar történetírásban” (Akadémiai, Budapest 1973) c. könyvében.

Ha pedig Marx és a dialektika ellenszegült és fellázadt, segített az áltudományos magyarázók felületessége. Segített a legútszélibb szociologizmus, a sótlan spencerizmus; ha ugyan nem egyenesen a többé-kevésbé tudományos kísérleti pszichológiához és kriminológiához folyamodtak segítségért, amelyeket a politikai és társadalmi tények és állítólagos okaik magyarázatául alkalmaztak.”⁴

Kétségkívül a pozitívizmus történetfelfogása a dialektikus szemléletmód kiküszöbölésével materialistábbnak akart látszani a marxi, engelsi felfogásnál. A társadalmat a természet analógiájára szigorúan determinálnak képelték el, amelyben a gazdasági tényező mindenkor mindent meghatároz, s így a történelem formálásában a tevékeny ember szerepét a minimálisra redukálják. Éppen ez a momentum okozta a pozitívizmus századfordulón érezhető egyre nagyobb mérvű széthullását, s az antropológiai mozzanatot rekuperálni igyekvő idealizmus reneszánszát. És nem utolsósorban azokat a polémiákat, amelyek Gramsci felfogását szinte egész életében meghatározták.

2.1 *A pozitivisták történet szemlélet bírálatainak hagyományai Olaszországban.* Gramsci pozitívizmus-ellenes felfogását vizsgálva feltétlen szólni kell koncepciója egészét is erőteljesen befolyásoló olyan gondolkodókról, mint Antonio Labriola és Benedetto Croce.

2.1.1. *Labriola a pozitívizmus ellen.* A nápolyi neohegeliánus iskola, élén B. Spaventával, Itália társadalmi-politikai egységét a hegeli dialektika nevében megívott eszmei megújítással igyekezett összekötni. Labriola történet szemléletét ez az eszmei áramlat befolyásolta és természetszerűleg hangolta a pozitívizmussal szemben. A hegelianizmus dialektikus – bár idealista – történetelméletétől az 1890-es években jutott el a marxi történetfelfogás teljes megértéséhez. Azt írja erről: „A tudományos szocializmus megértéséhez tehát nem volt szükségem arra, hogy először eljussak a dialektikus, evolúciós vagy genetikus – mindegy, hogy minek nevezzük – felfogáshoz, hiszen mindig is ebben az eszmekörben éltem, amióta tudatosan gondolkodom.”⁵ Számára tehát a társadalom mechanikus jellegű felfogása mindig is idegen volt, s érett, marxista korszakában Marx és Engels (az utóbbival egyébként kiterjedt levelezést folytatott) tanaira támaszkodva utasítja el a pozitívizmus legkülönbébb megnyilvánulásait. De Bella szociáldarwinizmusát bírálva kifejti: Marx és Engels „arról a darwinizmusról azonban sohasem tudtak, amely felfedezte volna az egész emberiség törvényeit”.⁶ E. Ferrivel szemben, aki a biológiai fejlődélméletet a gazdasági és társadalmi fejlődélmélet alapjának tartja, hangsúlyozza a természet és a társadalom jelenségeinek sajátosságát, különbségét. Fellép Comte metafizikus társadalomképe ellen is. Különösen A. Loria – később Gramsci fő célpontja – ellen lép fel határozottan. Croce nem tartja kizártnak, hogy éppen Labriola hívta fel figyelmét Engelsnek Loria marxizmus-„interpretációjára”, aki a „Tőke” III. kötetének „Előszavá”-ban ezt írja: „Azt, hogy a politikai állapotok és események magyarázata mindenütt és mindig a megfelelő gazdasági állapotokban található meg ... semmiképpen sem Marx fedezte fel 1845-ben, hanem Loria úr 1886-ban.”⁷ Loria felfogását „hajmeresztő baklövések” sorozatának tartja és a marxiz-

⁴ Togliatti, P.: „Antonio Gramsci”, Ed. Riuniti, Róma 1971, 62.

⁵ Labriola, A.: „Tanulmányok a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1966, 247.

⁶ Uo. 255.

⁷ Marx: A tőke, III. Engels 1894. október 4-én írott Előszava; MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 20.

mus klasszikusai által mindig is elutasított ökonomizmus tipikus példájának. Labriola a pozitívista társadalom- és történetfelfogások alapját megfogalmazó Spencerral szemben kíméletlen kritikát alkalmaz. Spencer – véleménye szerint – „képtelen akár egyetlen történeti tényt is megmagyarázni teljesen sematikus szociológiájával”.⁸ Labriola tehát – a hegeli dialektikát talpraállítva – Marx és Engels szellemében lép fel a pozitívizmus vulgáris történetiszemléletével szemben.

2.1.1.1. *Croce pozitívizmus elleni harca.* Mesterével szemben Croce nem a marxi filozófia vagy a szocialista mozgalom megvédése által ösztökélve támadja a pozitívizmust, hanem – megmaradva a nápolyi neohegelianizmus hatása alatt s később Hegellel felvértezve – a gondolatot ellaposító metafizikus történetiszemlélettel száll szembe. Mint a liberális polgárság képviselője Olaszország szellemi megújítását szorgalmazta, s így polémiája – mint arra teljes joggal mutatott rá E. Garin⁹ – kettős: egyrészt és főként az idealizmus természetes ellenfele, a pozitívizmus minden formája, másrészt pedig az általa „pánökonómistának” tartott marxizmus ellen. „A pozitívizmus tagadása és ezzel együtt a hit és a transzcendencia minden formájának tagadása az, amit most „az idealizmus reneszánszának” neveznek”¹⁰ – írja 1908-ban. Croce elveti a művészetet utilitarizmusra szűkítő, az érzéki gyönyört hangsúlyozó pozitívista esztétika tételeit, de különösen a történelem természettörténetként való felfogását P. Villarinál. A történelmet azonban szellemi természetűnek tartja, és Vicóhoz kapcsolódva hangsúlyozza annak „csinált” jellegét. Az ember történetformáló szellemi aktivitásának jogait követeli a Labriola által is bírált Loria technicista, a társadalom fejlődését automatikusnak bemutató felfogása ellen.¹¹ Ez a lényegében véve idealista historicizmus az, amihez *kezdeti* történetfelfogásában a fiatal Gramsci sok vonatkozásban csatlakozik.

2.2 *A fiatal Gramsci a pozitívista történetiszemlélet ellen – Croce szellemében.* Gramsci 1911-ben az elmaradott Szardíniáról, talán a Mezzogiornónál is fejletlenebb, szinte gyarmati sorba süllyesztett szigetről kerül át Torinóba, a nagy léptekkel haladó ipari gyárvárosba, a gyáripar s különösen az autóiipar központjába. Az olasz imperializmus belső ellentmondásait közvetlenül tapasztalja mint szigetlakó s mint szűkös körülmények között élő torinói egyetemesei hallgató. Ezek az ellentmondások kezdettől fogva a szocialista mozgalom felé irányítják figyelmét, ugyanakkor nem tudja magát kivonni a kor szellemi képét alapvetően meghatározó Croce befolyása alól sem, s így Gramsci pályakezdésére e kettősség nyomja rá bélyegét. Ezeket azonban kritikailag értelmezi, és eredeti egységbe kívánja összefogni.

A pályakezdő Gramsci történetiszemléletét általában úgy lehetne jellemezni, hogy a szocialista mozgalom szellemi megújításának érdekében elutasítja a pozitívizmussal összefonódott, a társadalmi törvényeket természeti törvényekre redukáló szocialista párti hivatalos nézeteket és a vele összefüggő reformista politikai platformot, és ezzel párhuzamosan elfogadja az olasz szellemi élet egészét megújítani kívánó Croce-féle idealizmus alapvető kérdésselvetéseit és alkalmazza azokat a szocialista mozgalomra. Az idealista historicizmus ezen elfogadása, amely az ifjú szocialisták egész generációját

⁸ Labriola, A., i. m. 250.

⁹ Garin, E.: „Storia della filosofia italiana”, Einaudi, Torino 1966, 1286.

¹⁰ Croce, B.: „Cultura e vita morale”, Gius. Laterza, Bari 1926, 36.

¹¹ Erről ír „Le teorie storiche del prof. Loria” c. írásában. Lásd Croce, B.: „Materialismo storico ed economia marxistica”, Laterza Ed., Bari 1968, 21–51.

többé-kevésbé jellemezte, tulajdonképpen – paradox módon – a haladó alternatíva elfogadását jelentette, mint ahogy erre Togliatti figyelmeztet.¹² Mindezek ellenére Croce hatását – véleményünk szerint – eltúlozzák azok, mint pl. Garaudy, Agazzi, Riechers, Davidson¹³ és mások, akik Gramsci filozófiai koncepcióját szinte teljes egészében Crocéra vezetik vissza. Van ugyanis egy lényeges különbség köztük: Gramsci a marxizmust sohasem utasítja el, csak a II. Internacionálé teoretikusainak marxizmusát.

2.2.1. *A pozitívizmus álkultúrája ellen.* Minthogy az 1911–1917 közötti időszakban a fiatal Gramsci Európa legnagyobb gondolkodójának tartja Crocét, a történelmet is – ennek értelmében – szellemi síkon képzeleli el. Az objektum–szubjektum Hegel-féle azonossága hatására Croce szellemében a történelmet „saját szellemünk megteremtésé-ként”, a „szellem aktusának”¹⁴ nevezi. Minthogy a történelem lényege szerint szellemi természetű, ezért megváltoztatásához elsősorban az emberi szellem megváltoztatása szükséges, ami az adott történelmi körülményeknek megfelelően egy hatékony proletár osztálytudat létrehozásában állana. Az osztálytudat kialakításához pedig a kapitalizmus által egyre jobban kizsákmányolt tömegek kulturális színvonalát kell emelni. Ez a magyarázata annak, hogy a fiatal Gramsci nagy figyelmet szentel a kultúra és a politika kapcsolatának, ami egyébként későbbi munkásságának, így a „Börtönfüzeteknek” is az egyik alapvető témája.

A kultúra tehát az osztálytudathoz vezető lépcsőfok, amely csak akkor válik történelmet befolyásoló tényezővé, ha egyrészt kapcsolódik a politikai mozgalomhoz, másrészt ha e politikai mozgalom maga is átgondolt kulturális magatartás eredménye. A II. Internacionálé számos teoretikusánál, így az olasz Turatinál, Trevesnél azonban ez a mozzanat elsikkad, elegendőnek tartják az üzem spontán forradalmasító hatását. Ez a felfogás Marx betűjéhez ragaszkodik, és igen közel áll a Bernstein-féle elképzelésekhez. A fiatal Gramsci ezzel szemben a társadalmi kérdések tudatos átgondolását hangsúlyozza. Ezt írja: „Le kell szoknunk arról és fel kell hagynunk azzal, hogy a kultúrát enciklopédikus tudásnak tekintsük: ebben az ember csak mint befogadó van jelen, akit meg kell tölteni és tele kell tölteni empirikus adatokkal, nyers és összefüggéstelen tényekkel, amelyeket szótár módjára raktároz el agyában, hogy aztán a külső világból jövő ösztönzés hatására minden alkalommal megadhassa a választ. A kultúrának ez a formája valóban káros, különösen a proletariátus számára.”

A pozitívista kultúrafelfogás hamisságát leplezi le ebben a részben Gramsci és fogalmazza meg saját elképzelését a kultúráról, a kultúra társadalmi funkciójáról: „A kultúra egészen más dolog. Saját belső éniünk megszervezése és fegyelme, saját személyiségünk birtokbavétele, olyan magasabb fokú öntudat megszerzése, amelynek révén képessé válunk történelmi jelentőségünk, az életben betöltött funkcióink, jogaink és kötelességeink megértésére.”¹⁵ Gramsci tehát a kultúra oldaláról közelíti a történelemhez,

¹² Togliatti, P., i. m. 41.

¹³ Garaudy, R.: *Introduction à l'oeuvre d'Antonio Gramsci*; „La Nouvelle Critique” 1958/5, 78–93.; Agazzi, E.: „Il giovane Croce e il marxismo”, Einaudi, Torino 1962.; Riechers, Ch.: „Marxismus in Italien”, Europäische Verlagsanstalt, Majna-Frankfurt 1970.; Davidson, A.: „Antonio Gramsci towards an intellectual biography”, Merlin Press, London 1976.

¹⁴ Gramsci, A.: „Scritti giovanili 1914–1918”, Einaudi, Torino 1958, 4., 7.

¹⁵ Gramsci, A.: *Marxizmus–kultúra–művészet*; „Válogatott írások”, Kossuth, Budapest 1965, 188–189.

és kétségkívül e felfogás „kulturista” egyoldalúságot takar. Érdeme viszont, hogy a társadalom megváltoztatását egy új kultúra kialakításához köti, amely kultúra legfőbb sajátossága kritikai jellege. „A kapitalista civilizáció kritikáján keresztül alakult ki vagy van kialakulóban a proletariátus egységes öntudata, és a kritika itt kultúrát jelent, nem pedig spontán és naturalisztikus evolúciót.”¹⁶

Mint hogy ez a kritikai kultúra, a proletariátus kultúrája kialakulóban van, és egyre jelentősebb szerepre tesz szert a mai Olaszország viszonyai közepette, úgy gondoljuk, Marcuse kapitalista társadalomról adott képe ebben a vonatkozásban sem teljes, hiszen elfeledkezik a kritikai kultúrát gyakorló – immár intézményesített formában jelenlevő –, az egydimenziósság ellen ható társadalmi erőkről.

A pozitívizmus álkultúrája tehát nem tenné lehetővé a proletariátus történelmi hivatásának betöltését, nem segítené a társadalom megváltoztatását.

2.2.2. *A történelem naturalista és fatalista felfogása ellen.* Gramsci, aki már a pozitívizmus álkultúráját is azért bírálta, mert abban az ember csak mint „társadalmi tény” van jelen, az idealista Croce által felkínált antropológiai kiindulópontú történet-szemléletre támaszkodva hevesen támadja a történelem formálásából az ember szellemi energiáját kizárni akaró pozitívista szocialisták társadalom- és jövőképét.

A „filozófiai pozitívizmus” és a „Critica sociale” – a hivatalos szocializmus hivatalos lapja – táplálja Gramsci szerint az „ide-oda hullámozó tömeg” minden történelmi elkötelezettségtől, minden társadalmi felelősségtől való távolmaradását. A közönyösségre készített tömeg számára „úgy néz ki, mintha a fatalitás sodorna magával mindent és mindenkit, mintha a történelem nem lenne más mint valami óriási természeti jelenség, erupció, földrengés, amelynek mindenki áldozatul esik, aki akarta, aki nem, aki tudta, aki nem, aki aktív volt és aki közönyös volt”.¹⁷ A történelem változásait tehát a pozitívizmusra jellemző módon a természeti törvények alapján értelmezik. Ezek számára „az élet olyan, mint egy lavina, amit messziről szemlélnek feltartóztatathatlan esésében. Megállíthatom-e én? – kérdezi a *homonculus*: nem, tehát nem követi az akaratot.”¹⁸ Ezzel szemben Gramsci Croce álláspontján van egyelőre, aki szerint „A történelmet mi magunk csináljuk, persze figyelembe véve azokat az objektív feltételeket, amelyek között vagyunk, szenvedéseinkkel, erőfeszítéseinkkel, eszméinkkel.”¹⁹ Fontos szerep jut tehát a kultúrának, a tudatosságnak, a társadalmi aktivitásnak a történelem formálásában azzal a Treves-féle koncepcióval szemben, amelyben „a meghatározó tényezők az embertől és akaratától elvont, érthetetlen és abszurd társadalmi energiák . . .”²⁰ Gramsci azt is megfogalmazza, hogy a pozitívizmus naturalista és fatalista történet-szemléletével szemben mi a történelmi alternatíva: „A természeti törvények, az áltudósoknak a dolgok fatális menetéről vallott nézetei helyére az ember kitartó akaratát került.”²¹ Az emberi akarat Gramscinál nem a Schopenhauer-féle *Wille*, sem nem a bergsonizmus hatása, hanem immanens akarat, amely Croce hatására a szellemi cselekvéssel függ össze, s a kettő így együttesen formálja a történelmet.

¹⁶ Uo. 192.

¹⁷ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 79.

¹⁸ Uo. 85.

¹⁹ Croce, B.: „Primi saggi”, Laterza, Bari 1919, 67–68.

²⁰ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 84–85.

²¹ Uo. 85.

Gramsci felfogásával szemben azonban nekünk az a hiányérzetünk támad, hogy bár végig a történelem megváltoztatásáról beszél, ezt a történelmet a maga konkrétságában még tulajdonképpen nem vizsgálja, megelégszik a történelem szellemi formálásának tételezésével.

2.3 *A reális történelem figyelembevételének igénye.* Két tényező befolyásolta alapvetően Gramsci Crocétól való elfordulását. Elsősorban az I. világháborús események, amelyek következtében kiéleződött osztályharcban Gramsci egyre intenzívebben vesz részt, a szocialista párt torinói szekciójának egy időre vezetője is lesz, közvetlenebb kapcsolatok kiépítésére törekszik a torinói munkássággal. A mozgalomban való részvétel még inkább ösztönzi a helyzet forradalmi megváltoztatására s ezzel együtt a reformizmus, valamint az ennek elméleti alapjául szolgáló pozitívizmus elutasítására. „Mármost (Gramsci) kapcsolatát Crocéval – írja Garin – még fiatalkori éveiben is úgy lehetne meghatározni, mint állandó igyekezetet, erőfeszítést arra, hogy abból minden sallangos determinizmustól és minden materialisztikus dogmatizmustól mentes praxis filozófiát hozzon létre. Éppen ebben az igyekezetében nem kevés elemet merített a hegelizmusból és Crocéból, valószínűleg sokkal többet mint Labriolából, akire újult intenzitással csak később kezd hivatkozni.”²² Ehhez még hozzá kell tenni a Garin által nem említett, Gramsci történet- és társadalomfelfogásában azonban egyre komolyabb szerepet játszó Marxot és különösen Lenint, akik a pozitívizmus és a vulgármaterializmus minden válfaja ellen harcoltak. Éppen ezzel függ össze a második tényező, amely alapvetően befolyásolta Gramsci elméleti orientációját 1917 után: ez pedig az orosz forradalom, amely, Lukács szerint is, óriási lendületet adott a marxizmus tanulmányozásának.²³

2.4 *A pozitívista történetfelfogás és Croce ellen – Marx, Lenin és Labriola szellemében.* A Giolitti-korszak végével tehát nyilvánvalóvá vált a polgári erők megújítási kísérletének kudarca, a kapitalizmus elkerülhetetlenül új válságba, háborúba sodorta az országot. Ezzel párhuzamosan megindult „az idealizmus reneszánszának” a felbomlási folyamata, amit a Croce-féle eklektikus idealizmus és a Gentile-féle aktualista aktivizmus elkülönülése és egyre határozottabb ellentéte jelez. Lassan Croce filozófiája is elveszti korábbi lelkesítő szerepét. 1917-ben ezt a folyamatot értékelve Gramsci rádöbben: „Formulákat megváltoztatni semmit nem jelent. Arra van szükség, hogy mi váltoozunk meg, hogy cselekvésünk módszere változzék. A reformista nevelés megmérgezett bennünket, lerombolta a gondolatot, elposványosította a gondolatot . . . Forradalmárok vagyunk a cselekvésben, miközben gondolkodásunkban reformisták vagyunk: jól tevékenykedünk és rosszul gondolkodunk. Intuícióval haladunk előre és nem gondolkodva.” A mozgalomban tehát az átgondolt cselekvésre van szükség, amihez az szükséges, hogy a tömegek reformista gondolkodása megváltozzék. Ami jelentős változást jelöl Gramsci felfogásában, az a következő: az önmagából kiinduló intuíción alapuló gondolkodást elégtelennek tartja. A konkrét, történeti gondolkodás jogait követeli, aminek legfőbb gátját abban látja, hogy: „Leszoktunk a konkrétban való gondolkodásról.”²⁴ Rájön, hogy a proletariátus cselekvése nincs elméletileg megalapozva, mert nem a konkrét társadalmi-politikai helyzetből indul ki. „A történeti módszert be kellene vezetni minden tudomány

²² Garin, E.: *La formazione di Gramsci e Croce*; „Critica marxista”, 1967/3, 130.

²³ Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I, Magvető, Budapest 1976, Történeti fejezetek, 300.

²⁴ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 132.

tanulmányozásába – írja –, mert kiszélesíti az agyat és konkrét gondolkodást alakít ki, nem pedig absztrakt, dogmatikus és fecsegő mentalitást.”²⁵ Figyelme ezután az ember szellemiségéről egyre inkább áttevődik az olasz történelem konkrét vizsgálatára, valamint a világtörténelmi jelentőségű októberi forradalom elemzésére.

2.4.1. *Az orosz forradalom mint a pozitivistamechanikus történetfelfogás tényszerű bírálata.* Sokan és sokszor elemezték már „Forradalom a ‚Tőke’ ellen” című 1917 végén írt cikkét, és nagy részük marxizmusellenesnek tartja bizonyos megállapításait. Kétségkívül Gramsci ekkor még nem ismeri teljes egészében Marx és még kevésbé az Itáliában addig alig ismert Lenin munkásságát, de véleményünk szerint ha felfogását mélyebben ismerjük, világos számunkra, hogy nem erről van szó. Épp ellenkezőleg, Gramsci itt a merev, dogmatikus marxizmus ellen lép fel, s egyben azon reformista elképzelések ellen, amelyek a történelem formálásában minimálisnak tartják az ember szerepét. Gramsci számára az októberi forradalom e felfogásnak csattanó cáfolata. És úgy véljük: ez a forradalomértelmezése egybeesik Lenin hasonló – Gramsci által nem ismert – gondolataival. Az orosz forradalom Gramsci számára bebizonyította, hogy „... a történelem legnagyobb faktora nem a pusztán gazdasági tény, hanem az ember, az emberek társadalmi, az embereké, akik közelednek egymáshoz, megértik egymást, s ezen kapcsolataikon keresztül kifejlesztik a kollektív, társadalmi akaratot; és megértik a gazdasági tényeket, és meg tudják helyesen ítélni azokat, hozzá tudják igazítani akaratukhoz, mígnem ez válik a gazdaság hajtóerejévé, az objektív valóság formálójává.”²⁶ A szubjektív tényező történelemformáló szerepének ez még valóban nem teljesen dialektikus megközelítése, éppen ezért „Forradalom a ‚Tőke’ ellen” című cikkét mi a gazdasági tényező reális társadalmi szerepének megértéséhez való folyamat első lépcsőfokának tartjuk, az *átmenet* írásának. Kétségkívül igaza van azonban Gramscinak abban, hogy az orosz forradalom alakításában a szubjektív történelmi erőknek jelentős szerepe volt, valóban „az objektív valóság formálójává” váltak, s ez tovább inspirálja a pozitivisták történetfelfogás elleni harcát.

Ez a harc ezután már egyre nyíltabban zajlott, s egyre nyilvánvalóbb utalásokkal Marxra, Leninre. Turati, Treves, akik a szocialista párt „régis gárdája” nevében kulturálatlansággal vádolják az új generációt, Gramsci véleménye szerint B. Bauerhez hasonlítanak, aki ellen Marx a „Szent család”-ban oly heves polémiát folytatott. „Treves Marx doktrínáját külső sémára redukálta, természeti törvényre, amely fatálisan az emberek akaratán kívül, egyesített aktivitásukon s ezen aktivitás által kifejtett társadalmi erőkön kívül érvényesül, s amely így a haladás determinánsa, a termelés új formáinak szükségszerű kiváltója lesz” – írja Gramsci. Legfőbb kifogása a reformista felfogással szemben az, hogy „Marx doktrínáját a proletariátus tétlenségének doktrínájává” változtatták. Ez abban az időben, amikor a háború és az orosz forradalom módosította a „normális történelmi környezet feltételeit”, valóban végzetes tévedés volt, de egyenesen következett a II. Internacionálé akkori és azt megelőző irányvonalából. Gramsci ezt elutasítja, és kijelenti: „Az új generáció úgy látszik vissza akar térni Marx hamisítatlan doktrínájához, amelyben az ember és a valóság, a munkaeszköz és az akarat nem különülnek el, hanem a történelmi tettekben azonosulnak egymással.”²⁷

²⁵ Uo. 135.

²⁶ Uo. 150. (Kiemelés tőlem – Sz. T.)

²⁷ Uo. 154.

Marx eredeti felfogásához itt még nem párosul az elkövetkező évek alapos Marx-ismere, de a pozitivisták történetfelfogás elleni polémiajának ez a csúcspontja tulajdonképpen kulcs Gramsci gyakorlati filozófiája lényegének (filosofia della prassi) megértéséhez. Gramsci az idealista filozófiához kapcsolódva – a pozitivizmus mechanikus társadalomképével szemben – átvette mindenekelőtt az antropológiai momentumot, amit még fiatalkorában igyekezett tisztázni a szellemiségétől megfosztani és konkrét-történetileg felfogni. Ugyanakkor a háború és főképp az orosz forradalom hatására felismeri a „valóság”, a „munkaeszköz”, azaz az adott történelmi és társadalmi feltételek fontosságát az ember szempontjából. Mindezt pedig végül is a pozitivisták történetfelfogás „karosszékkényelemelve” ellen a proletariátus történelemformáló cselekvése, aktivitása érdekében.

Nem arról van szó, hogy a fiatal Gramsci a marxizmus totalitását alkotó antropológiai, történelmi és gyakorlati mozzanatok összefüggését teljes egészében, dialektikusan látta volna²⁸, hanem inkább csak arról, hogy ezek egymással való szoros kapcsolatát felismerte. A következő években ezt a felfogását mélyíti el, egyre inkább eltávolodva Crocétól és felfogását morális oldalról befolyásoló Kanttól²⁹.

2.4.2. *Az „Action Française” biologizmusa ellen.* Gramsci figyelme ezután minden olyan pozitivisták felfogás ellen irányult, amelyek – akár Olaszországon kívül is – a történelmi változásokat evolúciós fejlődésnek tartották. Így 1918-ban a francia folyóirat, a katolikus-nacionalista „Action Française” köré tömörült csoportot, különösen L. Daudet-t és Ch. Maurrast bírálja, akik szerint a társadalom változása a biológiai szervezetek mintájára örök és változatlan törvények szerint megy végbe, amit a faj, a lélek, az öröklött tulajdonságok határoznak meg. A kritikai kommunizmus nevében – ezt a kifejezést Marx és Engels után Labriola használta előszeretettel – hangsúlyozza Gramsci a következőket: „A kritikai kommunizmus számára az olyan ‚természeti’ fogalmak, mint a faj, vér, örökség, vidék . . . gyermeketeg kifejezések, amiket semmivel sem lehet igazolni: egyszerű verbalizmus, egyszerű frazeológia. A történelem emberi termék, azé az emberiségé, amely osztályokra és rétegekre szakad, amely osztályok közül olykor-olykor egy túlsúlyba kerül és saját céljai szerint irányítja a társadalmat, amely osztály ellen a másik küzd, érvényesülni szeretne és helyettesíteni a másikat az irányításban; nem evolúció tehát, hanem helyettesítés, aminek szükségszerű eszköze a tudatos és fegyelmezett erő.”³⁰ Gramsci ekkor már világosan felismeri a történelmet mozgató társadalmi erőket, és ebben az időben a társadalom gazdasági szerkezetének vizsgálatának fontosságát hangsúlyozza.

2.4.3. *Az ökonomizmus ellen – az államhatalom megszerzéséért.* Amikor a fiatal Gramsci a gazdasági tényező történelmi szerepét elemzi, sohasem esik az ökonomizmus hibájába, hiszen a társadalom gazdasági viszonyait mindig csak az egyik meghatározó tényezőnek tartotta a történelemben. Az ökonomizmus, amely csupán a gazdasági tényezőt veszi figyelembe, nem képes megmagyarázni a történelmet, még kevésbé képes a történelem „csinálására”. Az orosz események elemzésekor hívja fel erre a figyelmet

²⁸ A marxizmus totalitását mi Hermann István alapján fogjuk fel. Lásd Hermann István: „A szocialista kultúra problémái”, Kossuth, Budapest 1970, 25–58.

²⁹ Gramscira elsősorban Kant kötelesség-etikája hatott. Lásd Gramsci, A.: „Scritti giovanili” id. kiad. 205., 217.

³⁰ Uo. 328.

Gramsci. A politikai szférát nem csupán a gazdasági struktúra befolyásolja, „egy nép története nemcsak a gazdasági tények által dokumentált” – írja,³¹ hanem a szellemi és gyakorlati aktivitás minden formája által, amelyek a társadalom adott „okozódási folyamataiban” szerepet játszanak. Gramsci már ekkor tisztán látja, hogy a forradalom sikeres megvívásához nem elegendő csupán a gazdasági struktúra megváltoztatása. Ezen túl arra is szükség van, hogy az emberek kulturálisán, morálisán átalakuljanak. Ezt a „kulturális forradalmat”, amit Lenin is oly sok cikkében követelt,³² a szocialista társadalom felépítésénél nem lehet figyelmen kívül hagyni, amihez az orosz társadalom is – Lenin szavaival – 1924-ben „mégis eljutott”. Gramsci a kultúrát mint eszközt igyekezett felhasználni a történelem megváltoztatásához, számos kulturális szervezetet kezdeményez, egyik megalapítója az 1919-ben induló „Ordine Nuovo” című szocialista lapnak, amely jelentős befolyásra tett szert az ún. „vörös kétévben”, 1919–1920-ban.³³ Gramsci tehát a társadalom átalakítását későbbi terminológiájával kifejezve mind strukturális, mind szuperstrukturális vonatkozásban gondolta véghezvinni, s ez a marxista alapbeállítottsága készíti az ökonomizmus teljes elutasítására.

2.4.3.1 *Loria ökonomizmusa ellen.* Mint egyik fiatalkori cikke is tanúsítja,³⁴ Gramsci már 1915-ben tudatosan kapcsolódott a Loria-bírálok sorához: Engelshez, Labriolához és Crocéhoz, és a „Börtönfüzetek” utolsó lapjain 1935-ben még foglalkozik a lorianizmussal. „Loria – írja ekkor – nem egyedi torzszülött eset, hanem egy meghatározott történelmi periódus bizonyos értelmiségi rétege egy sor képviselőjének a legtokéletesebb példánya, elsősorban azé a pozitivistá értelmiségi rétegé, amely a munkáskérdéssel foglalkozott, és amely többé vagy kevésbé meg volt győződve, hogy elmélyíti és felülvizsgálja és meghaladja a gyakorlat filozófiáját.”³⁵

Loria tehát mint típus érdekli a fiatal Gramscit, azé a típusé, aki a történelmet alapvetően szentimentális megközelítésben fogja föl, s ezzel az eseményeknek egyrészt szigorú determinizmusát, másrészt az így nem magyarázhatóknak misztikus, kiszámíthatatlan jellegét hangsúlyozza. A háború Loria szerint szükséges rossz, amit el kell viselni; ehhez pedig az emberiség testvérisége, a jóság, az igazságosság, a szeretet vezet.

De hát hogyan is fogja föl Marx elméletét Loria, aki 1880-ban még Marx titkára³⁶ szeretett volna lenni? A „Kommunista Kiáltvány”-t elemezve a következőket mondja: „... az egész rendszer sűrítve benne van ... amelynek két alapvető tétele: a gazdasági fejlődés a termelőeszköz fejlődésétől függ, más szóval a gazdaság technikai meghatározottsága és az eszmei, erkölcsi, politikai rend a gazdasági rendtől függ, más szóval a szociológia, vagy ahogy ma szokás nevezni, a történelmi materializmus gazdasági meghatározottsága.”³⁷ Ez valóban Marx tipikus ökonomista félreértése, amely felfogásból kimarad a

³¹ Uo. 281.

³² Gondolunk itt elsősorban „Naplójegyzetek”, „Inkább kevesebbet, de jobban”, „A szövetkezetekről” stb. c. Lenin-írásokra.

³³ Megemlítjük, hogy Gramsci e felfogásával ellentétes a fiatal Lukács koncepciója, amely szerint a kultúra a cél, a politika csupán eszköz. Lásd Hermann István: „Lukács György gondolatvilága”, Magvető, Budapest 1974, 118.

³⁴ Lásd Gramsci, A.: „Per la verità”, Ed. Riuniti, Róma 1974, 11–12.

³⁵ Gramsci, A.: „Quaderni del carcere”, I–IV, Einaudi, Torino 1975, 2325.

³⁶ Erről tanúskodik 1880. szeptember 14-én Mantovából írt francia nyelvű levele. Lásd. „La corrispondenza di Marx e Engels con italiani (1848–1895)”, Feltrinelli, Milánó 1964, 291.

³⁷ Loria, A.: „Carlo Marx”, Formiggini, A. F., Róma 1924², 15.

termelőerők szubjektív oldala, ezzel együtt a technikai oldal is mechanikussá válik. Ha a fiatal Gramsci olykor túlhangsúlyozza a termelőerők szubjektív oldalának szerepét, azt nemcsak gazdasági, de politikai szempontból is magyarázva,³⁸ az nem utolsósorban a Loria-féle ökonomizmus képviselői elleni harcának köszönhető.

Az ökonomizmus – ami Engels sokat idézett késői levelei, valamint Lenin „Mi a teendő?” című írása szerint is – szinte a legnagyobb veszélyt jelenti a marxizmus számára, a tízes évek végi olasz szocialista vezetők hivatalos ideológiája lett. Ez még inkább ösztönzi arra, hogy az „Ordine Nuovo” csoport által megindított, az orosz forradalom példáját követő gyári tanácsok mozgalmát, a gyárfoglaló mozgalmakat, a torinói munkásmegmozdulásokat a reformista ökonomizmus e válfaja cáfolatául használja föl. Ezen mozgalom ellen, amit Lenin a Komintern III. kongresszusán kommunistának, internacionalistának ismer el, a reformisták épp Loria felfogását hívják segítségül a termelési eszközről, hogy bizonyítsák: Olaszországban nem jött el a szocialista forradalom ideje, minden forradalmi cselekvés hiábavaló, sőt a munkásosztály számára káros.³⁹

Gramsci világosan felismerte ekkorra már, hogy a politikai cselekvés motivációját a gazdasági fejlődésben kell keresni: maga a gyári tanácsok szervezete sem más, mint gazdasági alapon való politikai cselekvés. Gramsci azonban azt is látja, hogy a munkásság harcát az elnyomorodás, az alapvető létfeltételek hiányának megszüntetéséért össze lehet és össze kell kötni az államhatalomért való harccal. Ehhez pedig nem elegendő társadalmi-gazdasági szerkezetben meglévő spontán forradalmasodást előidéző ökonomiai mozzanat, hanem – újból Labriola kifejezését használva – létre kell hozni a proletariátus „pszichológiáját”, ami a történelem menetét nem kívülről, hanem belülről irányítaná. Az objektív és szubjektív feltételek egyaránt elengedhetetlenek a proletariátus diktatúrájának megteremtéséhez. A technikai eszköz fejlettségére hivatkozó reformisták tehát végleg letértek a forradalmi útról, és méltán érdemlik ki Lenintől a „legtisztább szociálárulás” címet.⁴⁰

Loria hamis történelemfelfogását, aminek hatása Olaszországon kívülre (így hozzánk is) eljutott, Gramsci a „Börtönfüzetekben” a Buharin-féle vulgármaterializmushoz hasonlítja: „A *Népszerű tankönyvnek* – írja – a „technikai eszközre” vonatkozó elmélete teljesen téves ... a *Tankönyvben* kifejeződő gondolkodásmód nem különbözik Loriaétól, ha ugyan nem még bírálhatóbb és felületesebb.”⁴¹ Gramsci Marx „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához” írt előszavára támaszkodva mutatja ki mind Loria, mind Buharin pozitívizmuson alapuló vulgármarxizmusának alapvető tévedéseit.

2.4.3.2 *Loria követői: Turati és Treves.* E sekélyes ökonomizmust osztotta Olaszországban a szocialista párt vezetősége, köztük Turati és Treves is, akik most már „elméletileg” is igazolva látták elképzeléseiket. Ez oda vezetett, hogy a háború után kialakult forradalmi helyzetet nem ismerték fel, mert elmulasztották a reális társadalmi erők mozgásának vizsgálatát, a konkrét helyzet elemzését. „Az olasz reformistáktól, a Treves-, Turati-, Prampolini-, Zibordi-féléktől nekünk fiataloknak jogunk van megkérdezni: Mit tettetek azért, hogy megvilágítsátok a szocialista doktrínát? Melyik könyvet

³⁸ Erről ír N. Badaloni „Il marxismo di Gramsci” (Einaudi, Torino 1975) c. könyvében.

³⁹ Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo (1919–1920)”, Einaudi, Torino 1954, 79–80.

⁴⁰ „Lenin Válogatott Művei”, Magyar Helikon, Budapest 1967, 240.

⁴¹ Gramsci, A.: „Filozófiai írások”, Kossuth, Budapest 1970, 220–222.

írtatók? Hol találhatók kutatási eredményeitek az olasz nemzet gazdaságtani helyzetéről? Tudjátok-e hogyan van megszervezve egy gyár, és hogyan fejlődött ki Olaszországban a gyárrendszer? . . . ”⁴²

A szocialista forradalom objektív és szubjektív feltételeiről véleményünk szerint nem véletlenül beszélt Lenin a II. Internacionálé csődjéről írt munkájában. A reformizmus ugyanis elveszítette már – Labriola kifejezésével élve – antitetikus, kritikai magatartását, és teljes egészében a polgári társadalmon belül maradt. Ennek egyenes következménye, hogy ezek a kispolgári értelmiségek hittek a „demokratikus állam intézményeinek örökkévalóságában”⁴³ és eleve lemondtak a Gramsci és az egész ordinovista mozgalom által megfogalmazott célkitűzésről: a proletárdiktatúra megteremtéséről, az új állam létrehozásáról. Abban a helyzetben pedig ez utóbbi volt a forradalmi, a kommunista álláspont, még ha a forradalmi tömegeknek nem is sikerült céljaikat megvalósítani.

2.5 *Gramsci pozitívizmus-ellenes harcának jelentősége.* Ezek után úgy gondoljuk, elegendő megállapítani, hogy óriási jelentősége van Gramsci szellemi formálódásában a pozitívizmus különböző formái elleni harcának. L. Paggi éppen az ökonomizmus-ellenes polémiját tartja a gramscii mű vezérfonalának,⁴⁴ ami fiatalkori írásaitól egész munkásságára jellemző. Gramsci ezen álláspontját hasonlóan értékeli L. Althusser is: „Akkor ez heves tiltakozást jelentett a II. Internacionálé mechanizmusa és opportunizmusa ellen. Közvetlenül az emberek tudatára és akaratára appellált, hogy elutasítsák a háborút, megdöntsék a kapitalizmust és végrehajtsák a forradalmat.”⁴⁵ Tehát éppen pozitívizmus-ellenessége távolította el őt a II. Internacionálé hivatalos filozófiájától és vezette el a forradalmi állásponthoz, ami explicit formában már 1919–20-ban megjelenik, majd 1921-ben teljes szakadáshoz vezet az ordinovista mozgalom és a reformista szocialisták között.

3. *Gramsci egyéb társadalomfilozófiai polémiai.* Ahogy a fiatal Gramsci távolodott és 1917–18-ra elszakadt a Croce-féle idealista, immanens történet szemlélettől, úgy közeledett a marxizmushoz és próbálta megérteni Marx, majd pedig Lenin hamisítatlan felfogását. Ebben a folyamatban nemcsak a pozitívista történet szemlélet torzításai ellen polemizált, hanem a munkásmozgalomban jelenkező egyéb marxizmust deformáló tendenciák ellen is. Az olasz szocialista pártban ugyanis nemcsak a reformisták hallatták hangjukat, hanem mellettük olyan irányzatok képviselői is, akik az osztályharc menetét egy-egy időszakban gyorsítani vagy lassítani szerették volna, s bizonyos befolyásra tettek szert a munkásság körében. Gramsci helyesen látja meg, hogy a háború és az orosz forradalom által befolyásolt olasz és nemzetközi élet politikai vonatkozásban megváltozott, a történelem menete „felgyorsult”. Ebben a társadalmi-politikai helyzetben a forradalmi erőkön kívül vannak olyan „baloldali” erők, amelyek az objektív helyzet vizsgálatától eltekintenek, és a szocialista „eszme” megvalósulását a lehető legrövidebb időn belül követelik. Mások épp ellenkezőleg Marx betűjéhez tartva magukat a forradalmi lendület lefékezését kívánják. Gramsci ezekkel szemben, felismerve a helyzet komolyságát,

⁴² Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo”, id. kiad. 490.

⁴³ Uo. 16.

⁴⁴ Paggi, L.: La teoria generale del marxismo is Gramsci; „Storia del marxismo contemporaneo”, Feltrinelli, Milánó 1974, 1366.

⁴⁵ Althusser, L.: „Marx – az elmélet forradalma”, Kossuth, Budapest 1968, 201.

ezt írja 1920-ban: „Az osztályharc jelenlegi fázisát Olaszországban vagy a politikai hatalom megszerzése követi a forradalmi proletariátus részéről . . . vagy egy félelmetes reakció a tulajdonos osztály részéről.”⁴⁶ Az ellentétes társadalmi osztályoknak ez az eldöntendő alternatívája nemcsak a nacionalista, fasiszta reakciós erők magatartását határozta meg, hanem a forradalmi erők harci módszereit is, amely erők a legkülönbébb célkitűzéseket – a reformok követelésétől a Komintern hatására a világforradalom követeléséig – igyekeztek megvalósítani. Az említett reális történelmi alternatíva végigharcolását tehát igen eltérő módon értelmezték. Gramsci álláspontja a II. Internacionálétól való elfordulásával egyre határozottabban a III. Internacionálé célkitűzéseivel való azonosulás felé halad: a proletárdiktatúra és a világforradalom követeléséhez.⁴⁷

3.1 *Gramsci korai antijakobinizmusa.* Ez a folyamat azonban nem volt mentes bizonyos ellentmondásoktól. Miközben ugyanis hangsúlyozzuk a pozitivistá történet-szemlélet bírálatainak jogosultságát és II. Internacionálé-ellenességét, arra is rá kell mutatnunk, hogy a fiatal Gramsci a morális problematikát tekintve bizonyos mértékig kapcsolódik a Renan–Croce–Sorel által hirdetett „erkölcsi és szellemi reform” követeléséhez, és ez erőteljesen befolyásolta történet-szemléletét.

Arról van ugyanis szó, hogy Gramsci a szindikalista Sorelhoz való viszonyában nem az erőszak elemét érvényesíti, hanem éppen a társadalom megváltoztatásának „erkölcsi és szellemi” jellegét. Ebből az alapállásból kiindulva bírálja már 1916-ban a francia forradalom jakobinus jellegét, amit úgy fog fel, mint olyan eszközt, amely segítségével az új osztály *kényszeríti* a tömegeket az új, polgári rend elfogadására. Gramsci ezzel szemben a történelem menetének spontán fejlődését állítja. Sokan – mint például Paggi, Badaloni és mások – ezt spontaneitásként értelmezik. Véleményünk szerint ez nem a Luxemburg-féle spontaneitás-elmélet, hiszen a szövegösszefüggésből egyértelműen kiderül, hogy Gramsci éppen a szervezethez köti össze a tömegek autonóm, spontán, szocializmus felé való haladását.

A fegyelem Gramsci elméleti és politikai tevékenységére alapvetően jellemző fogalom. Fiatalkorában épp a burzsoá forradalom elutasítása miatt hangsúlyozza túl a tömegek spontán, de a szocializmus mint eszmény érdekében szervezett megmozdulásainak, forradalmasodásának jelentőségét. Magát az orosz forradalmat is – a kellő információk hiányában – úgy értelmezi, mint antijakobinus népmozgalmat, amely a legszélesebb tömegek közreműködésével jött létre egy azt megelőző erkölcsi és szellemi forradalom következményeképpen.

Az orosz forradalom számára a jó példa az új típusú forradalomra: „A forradalom nem ismerte a jakobinizmust. A forradalomnak le kellett vernie a zsarnokságot, a többséget nem erőszakkal kellett megnyernie. A jakobinizmus tisztán burzsoá jelenség . . . A burzsoá forradalmak erőszakos tette duplán erőszakos: lerombolja a régi rendet, kikényszeríti az új rendet.” Az orosz forradalom azonban „nemcsak a hatalmat váltotta fel hatalommal, hanem szokást szokással, új erkölcsi légkört teremtett, megteremtette a szellem szabadságát a testi felszabaduláson túl”.⁴⁸ Itt Gramscit elsősorban az orosz

⁴⁶ Gramsci, A.: „L'Ordine Nuovo”, id. kiad. 117.

⁴⁷ Erről ír P. Spriano „L'Ordine Nuovo” e i consigli di fabbrica” (Einaudi, Torino 1971) c. könyvében.

⁴⁸ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 106–107.

forradalom iránti lelkesedése vezette, mintsem az amúgy is gyéren rendelkezésére álló tények elemzése, hiszen tudjuk, hogy épp ebben az időben nevezi magát Lenin „forradalmi jakobinusnak”. Az erőszak elutasítása azonban Gramscinál konstans elemként őrződik meg, ezért főleg fiatalkori cikkei közül egy-két nem szignált cikket bizonyára nem Gramsci írt, amiben az erőszak dicsőítése található.

Az erőszak történelmi szerepéről azonban módosul a véleménye a „vörös kétévben” éppen Labriola és Lenin hatására, de az mindig a széles néptömegek mozgalmával kapcsolódik össze, akik „beleegyeznek” e rövid diktatórikus periódusba. A diktatúra fogalma tehát későbbi felfogásában a konszenzus fogalmával függ össze. 1919-ben például így ír: „A konkrét probléma ma a társadalmi katasztrófa tetején, amikor az egész felbomlott, és minden önkényes hierarchia megdőlt, az, hogy segítsük a munkásosztályt a politikai hatalom megszerzéséhez, az, hogy tanulmányozzuk és keressük az adekvát eszközöket ahhoz, hogy az államhatalom átruházása minimális vérontással járjon, hogy az új kommunista állam a forradalmi terror egy rövid periódusa után széles körben megvalósuljon.”⁴⁹

A fiatal Gramsci számára a jakobinus a terroristával válik egyenlővé, azzal aki a forradalom konkrét menetét absztrakt és utópikus jelszavakkal erőszakos úton akarja siettetni. Ezzel szemben Gramsci a párt szervező, meggyőző, kulturális munkáját hangsúlyozza még az „Ordine Nuovo” időszakában is, és elutasítja a szindikalista mozgalmat, amely a tömegekre akarja erőszakolni saját felfogását.⁵⁰

Gramsci antijakobinizmusa nem jelenti azt – mint forradalom-elméletével kapcsolatban majd kimutatjuk –, hogy reformista lett volna. Csupán az afféle jakobinizmus ellen harcol, amely, a történelemre absztrakt sémákat erőltetve, messianisztikus módon akarja a történelem menetét megváltoztatni.

3.2 A messianizmus ellen. A szocialista párt balszárnyában elterjedt messianisztikus történelemfelfogás minden formáját elutasítja Gramsci. Már Croce hatására 1917-ben elkülönítette magát a szocializmus mítoszként való felfogásától. Mindig is immanens szemlélete a történelem konkrét elemzésének elmélyülésével egyre határozottabban fordul szembe a jakobinizmussal, amit a „történelem messianisztikus szemléletének” nevez, valamint az ún. „kulturális messianizmussal” aminek legfőbb képviselője G. Salvemini, az „Unità” nevű szocialista lap irányítója. Salvemini bírálata azért is fontos számunkra, mert segít körülhatárolni azt a befolyást, amit Gramsci a történelemformáló szubjektum kulturális, ugyanakkor morális téren megnyilvánuló cselekvésének tulajdonít. Arról van ugyanis szó, hogy az erőszak történelmi szerepének lebecsülése egyrészt nem abszolút nála, másrészt nem jelenti a kultúra, a morál mindehatóságának absztrakt elfogadását sem. A jakobinizmus és a Salvemini-féle kulturális messianizmus végeredményben Gramsci szerint elutasítandó szélsőségek. Miközben Gramsci hangoztatja az „erkölcsi és szellemi reform” szükségességét, nem esik abba a hibába, hogy a kultúrát abszolutizálja, mert látja, hogy a vita, a propaganda segíti a társadalmi feladatok megoldását, de nem a megoldás kizárólagos eszköze. Bírálja azokat, akik a társadalom megváltoztatását csak a

⁴⁹ Gramsci, A.: „Scritti politici”, Ed. Riuniti, Róma 1973, 239–240.

⁵⁰ Lásd A. Gramsci: „L’Ordine Nuovo”, id. kiad. 15. A kényszerítő és a konszenzionális momentum a jellemző Gramsci későbbi „neojakobinizmusára”. Lásd Portelli, H.: *Jacobinisme et anti-jacobinisme de Gramsci; „Dialectiques”*, 1974/4–5, 28–43.

kulturális felemelkedéssel – mint Salvemini – vagy csak „morális megtisztulással” – mint B. Giuliano – hozzák összefüggésbe.⁵¹

Gramscit és Lukácsot, fiatalkori felfogásuk alapján, gyakran szokták együtt emlegetni mint praxisfilozófusokat. Eltekintve attól, hogy Gramsci és Lukács felfogása között valóban kimutatható – a sajátos történelmi körülmények hatására – bizonyos hasonlóság, az antropológiai mozzanat preferálása tekintetében pedig szinte azonosság, a messianizmus tekintetében felfogásuk alapvetően szemben áll egymással. Ezen a megállapításunkon – megítélésünk szerint – még az sem változtat, hogy mind Gramsci, mind Lukács a világtörténelem gyors megváltozásában, a világforradalomban hitt. Ez a világforradalmi perspektíva a Komintern hatására ebben az időben a legkülönbébb felfogások – köztük a lenini – jellemzője volt. Gramsci koncepciója e tekintetben inkább Leninével rokonítható. Gramsci ugyanis valójában elutasított mindenfajta utópiát, ami erősíti messianizmus-ellenességét. Az utópistákkal szemben, akik a tényeket kívánják előre látni, azt írja: „A cél nem tény, hanem eszme, amely tényeken keresztül realizálódik.”⁵² Tehát nem a tényeket kell előre látni, hanem a szocializmus mint eszme kell hogy irányítsa cselekedeteinket, ami akkori szóhasználatával okozódási sorokban megy végbe. A célkitűzés megvalósításához pedig adekvát eszközöket kell keresni. Erre példát szintén az orosz forradalomban talál. „A bolsevikok – írja – nem utópisták és nem is álmodozók. Pedagógiai vagy más irányú gyakorlati cselekvésük dokumentumai bizonyítják, hogy mentalitásukban mennyire irtóznak a messianizmus minden formájától . . . a bolsevikok kultúráját a historicista filozófia adja; úgy fogják föl a politikai cselekvést, a történelmet, mint fejlődést, nem mint önkényes szerződés-elméletet, mint a tökéletesedés végtelen folyamatát, nem mint végleges mítoszt.”⁵³ A harc fő eszközének a proletár tömegek tudatos cselekvését, minden ország proletárjai gyakorlati és szellemi egységét tartja. A történelem reális felfogására való törekvése készíteti Itália társadalmi-gazdasági helyzetén kívül a világperspektíva figyelembevételére, a nemzeti mozzanatoknak a nemzetközi mozzanatokkal való összekapcsolására.

3.3 A történelem „tudományos” felfogásának elutasítása. A fiatal Gramsci polémiájának alapját azon misztikus és ugyanakkor mechanikus determinista társadalomfelfogások bírálata adja, amelyek szerint a történelem menete teljes mértékben okságilag és törvényszerűen meghatározott, az abba való beavatkozás felesleges, sőt káros, hiszen végzetes következményekkel jár. Ugyanis a pozitivista, az ökonomista és ezzel rokon szocializmus-koncepciók, az evolucionista, fatalista társadalomfelfogások közös gyökere – a társadalmi törvények mechanikus jellege – ellen tiltakozik Gramsci, amikor bírálja a társadalom menetét teljes biztonsággal „előre látó” „tudósokat”. Itt természetesen nem Marx és Engels, valamint Lenin álláspontjának bírálatáról, hanem annak dogmává, holttá merevített változatáról van szó, ugyanakkor természetesen a marxizmus alkotó felfogásáról is egyben. A „könyvízü” történelemfelfogások szerint ugyanis meg kell várni mindazon feltételek beérését, amelyek nélkülözhetetlenek a szocialista forradalomhoz, a proletariátus diktatúrájához, mert különben a mozgalom teljesen hiábavaló és céltalan.

⁵¹ Salvemini bírálatát lásd Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 269–275. és Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo”, id. kiad. 257–259.; B. Giuliano bírálatát lásd Gramsci, A.: „Scritti politici”, id. kiad. 236–240.

⁵² Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 200.

⁵³ Uo. 268.

Ezt Gramsci „karosszék-kényelem” politikájának, a „ha” politikájának nevezte (. . . ha bekövetkezik ez az esemény. . . , ha beérik ez a feltétel stb.), és helyette a történelem menetének aktív befolyásolását tűzte ki célul, aminek vezérfonalául szolgál a marxizmus. Ebben az alapállásban erőteljesen érezhető egyrészt Labriola hatása, aki a marxizmust „egy állandóan fejlődésben levő tudománynak és politikának” tartotta, s hangsúlyozza, hogy „A mi tanításunk csupán kutatási és szemléleti módszer kíván lenni. Marx nem véletlenül beszélt felfedezéséről mint vezérfonálról”⁵⁴; – másrészt kétségkívül Lenin hatása, aki többször feltette a kérdést: „Melyik könyben olvasták Önök, hogy a történelemnek csak egyfajta fejlődést szabad befutnia?”, s elfogadta a napóleoni „*On s'engage et puit on voit!*” cselekvési programot. Éppen ezért üdvözölte Gramsci oly nagy lelkesedéssel a „Tőke” betűjének és nem szellemének „elentmondó” orosz forradalmat. Éppen ezért bírálja az „Ordine Nuovo” periódusa alatt „az opportunistákat és egész bandájukat”, akik mindenáron el akarták téríteni a munkástömegeket a háborúban meggyengült és vezetésre képtelen burzsoázia elleni harctól azzal, hogy „Olaszországban nincsenek meg a forradalom objektív feltételei”. Éppen azon „tudósok” ellen, akik a marxizmust nem alkotóan, hanem betű szerint értelmezik, hangsúlyozza: „Azt várni, hogy a testi és szellemi rabszolgaság ilyen fokára sülyesztett tömeg az autonóm történelmi fejlődést fejezze ki, azt várni, hogy spontán módon kezdje meg és folytassa a forradalom teremtését, tisztára az ideológusok illúziója.”⁵⁵ Ezzel szemben Leninre hivatkozva hangsúlyozza, hogy a tömegeknek a forradalom kezdeményezőivé, ágenseivé kell válniuk. A történelem menetének végül is tehát az „előre megszabott” iránytól el lehet, sőt az adott helyzetben el is kell térni. Gramsci felfogásában így kapcsolódik össze a történelem „tudóskodó”, „könyvízü” értelmezésének bírálata a tömegek aktivitásának követelésével, ami gyakorlati filozófiájának lényegét jelenti.

4. *Gramsci korai történetfilozófiájának alapvető kategóriái.* Nem kétséges, hogy amennyiben Gramsci korai történetfelfogásának pozitív kifejtését nem kapcsoljuk össze a pozitívizmussal, az ökonomizmussal és egyéb marxizmust torzító koncepciókkal szembeni heves vitáival, nem érthetjük meg Gramsci történetfilozófiai álláspontját. A *pars destruens* a Gramsci-féle felfogás szerves része. Nem csupán azért, mert a polémiát, a kritikát ő maga is nagyon fontosnak tartotta. (Így ír: „Számunkra a vitának óriási jelentősége van, ez magának az életünknek az értelme”⁵⁶, vagy egyik Tatjánához írott levelében: „Egész szellemi formálódásom polémikus jellegű volt.”⁵⁷) Hanem főként azért, mert a bírált irányzatok és koncepciók mintegy a gramscii elmélet és gyakorlat „negatívjai”, azok, amelyek a bírálattal egyidőben lehetővé tették számára saját álláspontjának világosabb, árnyaltabb megfogalmazását. Az eddig tárgyaltakból, úgy véljük, kiderül, hogy a korai Gramsci történetfelfogásának alapvető kategóriái egyrészt a szubjektum, másrészt a gyakorlat, a praxis fogalma.

4.1 *A szubjektum mint történelemformáló tényező.* Mindazokkal – például Lukácssal – együtt, akik az idealizmus felől közelítettek a marxi, lenini gondolatokhoz, és járták végig a Marxhoz, Leninhez vezető utat, Gramsci is a szubjektumból kiindulva keresi azt a közös tényezőt, amely elvezet a valóság reális feltárásához. Gramsci szubjektumon –

⁵⁴ Labriola, A., i. m. 193., 98.

⁵⁵ Gramsci, A.: „L'Ordine Nuovo”, id. kiad. 400.

⁵⁶ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 117.

⁵⁷ Gramsci, A.: „Lettere dal carcere”, Einaudi, Torino 1973, 390.

éppen Croce hatására – még pályakezdő éveiben sem absztrakt, elvont egyént ért, hanem – Croceval szemben – munkást, akinek azonban legfőbb kialakítandó jellemzőjének kultúráját, tudatosságát tartotta. Kezdetől fogva meg volt ugyanis győződve, hogy a proletárok, a munkásság Olaszország új történelmének főszereplői, akik saját cselekedeteikkel formálják ki a jövőt. Ebben az időszakban azonban – amint utaltunk rá – Gramsci még úgy gondolta, hogy a történelmet elsősorban szellemi téren kell megváltoztatni.

Az 1917-es oroszországi események hatására egyrészt megerősödött benne az ember, a történelemformáló szubjektum alapvető szerepéről eddig vallott felfogása, ugyanakkor másrészt a szubjektum fogalmát kezdi konkrétan, anyagi-gazdasági folyamataiba beágyazottan, az anyagi valóság által determináltan értelmezni. Ekkor írja, hogy „az ember a történelem legnagyobb faktora”, mert az orosz forradalomban is „az emberek változtak meg: s ez a fő”.⁵⁸

A történelemformáló szubjektumot tehát úgy fogta föl, mint akik az olasz társadalomban kialakult válságot, mély ellentmondásokat megértve, átgondolva olyan kollektív, társadalmi akaratot hoznak létre, ami majd alapját képezi a társadalom forradalmi megváltoztatásának. Gramsci a konkrét társadalmi-politikai helyzet elemzése során 1919-re eljut a szubjektum teljesen konkrét, anyagi, marxista–leninista felfogásához. Ettől kezdve szubjektumon a *konkrét*-munkást érti. De nem a bérmunkást, aki teljesen a kapitalista társadalom alá van besorolva és végeredményben ahhoz tartozik, hanem a termelőt, akiben a társadalmi ellentmondások tudatosulnak, aki a gyári tanácsokat a proletárállam modelljének tartja, „aki megszerezte a termelőfolyamatban betöltött funkciójának a gyártól a nemzetig, a világig világos tudatát”.⁵⁹ Aki tehát képes megszerezni a szükséges vezetési képességet mint a szocialista társadalom egyik fontos előfeltételét. Az anyagilag-gazdaságilag meghatározott és tudatosult egyén, a termelő politikai cselekvése hozza létre a kívánt társadalmi változásokat. Ez Gramsci késői felfogásának is alapja, mint azt helyesen húzza alá Badaloni a már említett könyvében.

4.2 *A praxis*. Gramsci filozófiájának legtöbbet méltatott fogalma, amely a XX. század első évtizedei olasz gondolkodásának is középponti kategóriája (prassi). Sajátosan értelmezte ezt a fogalmat Croce, aki a marxizmus hatására veszi be „Szellemfilozófiá”-jába a szép, jó, igaz kategóriák mellé a gyakorlati mozzanaton (pratica) alapuló hasznos fogalmát. A marxizmust következetesen „praxisfilozófiának” nevező G. Gentile a Feuerbach-téziseknek szubjektivistikus magyarázatot igyekezett adni, amely nem csekély befolyással volt bizonyos vele kapcsolatban álló felfogásokra.⁶⁰

Gramsci praxis-értelmezése minden kétséget kizáróan Labriola felfogásával rokon, amely egyben a materialista, marxista tradíció fő vonalát is képviseli Olaszországban. Labriola szerint ugyanis a történelmi materializmus fő kérdése, „magva” a praxis fogalma. „A praxis folyamatában – írja – benne rejlik az ember természete, azaz történelmi fejlődése; és amikor praxist mondunk, a totalitás szemszögéből nézve ki akarjuk

⁵⁸ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 196.

⁵⁹ Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo”, id. kiad. 46.

⁶⁰ Gentile felfogását lásd G. Gentile: „La filosofia di Marx”, Sansoni Ed., Firenze 1973. Nem oszthatjuk B. Brunetti felfogását, aki szoros kapcsolatot igyekszik kimutatni Gramsci és Gentile praxis-értelmezése között. Lásd Brunetti, B.: Gramsci e Gentile; „Rinascita”, 1977/31, 29–30.

küszöbölni a gyakorlat és elmélet közönséges szembeállítását.”⁶¹ Tehát Labriolánál a praxis fogalma a társadalmi haladással, a történelem menetének materiális megváltoztatásával függ össze, az elmélet és gyakorlat összekapcsolását segíti.

Gramsci történetfilozófiájának középponti kérdését már egyetemi hallgató korában megfogalmazta, amit filozófia professzora visszaemlékezéseiből ismerünk. „Magánórákat adtam neki. Irányultsága eredetileg crocei volt, de már a gyeplőt harapdálta, és nem tudta hogyan és miként szabaduljon tőle. Az intellektuális (eszmei) faktor reális társadalmi értéke és értelme érdekelt. Számot akart vetni azzal a formáló folyamattal, amit a kultúra játszott a forradalom megvívásában . . . tehát . . . Gramsci akkor főleg azzal foglalkozott, hogy megértse, *miként válik az eszme gyakorlati erővé.*”⁶²

Ez a problémakör nemcsak 1914-ben érdekelt, hanem egész életén át. Az elmélet, az eszme megvalósulási folyamata foglalkoztatta az orosz forradalom idején is, amikor Lenin történelmi szerepét méltatva így ír: „Leninnek a szocialista forradalomban nem a Babeuf-féle sors jutott. Gondolatát tevékeny erővé tudta tenni a történelemben.”⁶³ Gramscit tehát már akkor az a dialektikus probléma érdekelt, hogy milyen a kapcsolat lét és tudat között, mégpedig nem ismeretelméleti, hanem ontológiai vonatkozásban. Egyszóval az ontológiai praxis problémája foglalkoztatta, amikor például 1919-ben a történelmi materializmus alapvető fogalmának nevezi a praxist, és „a filozófiai meditáció gyakorlatba való átvitele”-ként értelmezi azt.⁶⁴ A bolsevikok „történelmi főművének” azt tekinti, hogy „történelmileg a tapasztalati valóságban valósították meg a proletárdiktatúra marxista formuláját”.⁶⁵ Számos más példát is lehetne idézni, ahol Gramsci a praxis kérdésével foglalkozik, s mint tudjuk, későbbi, érett gondolkodásában ez a problémacsoport kiemelkedő helyet kap majd. A praxis kérdésében ugyanis később Marx és Lenin filozófiájából merít további támpontokat, elsősorban Marx Feuerbach-téziseiből (amit a börtönben németről olaszra le is fordít), valamint Lenin elméleti és gyakorlati tevékenységéből.

Az eszme gyakorlatban való megvalósulásaként értelmezett praxis kérdése felveti azt a lényegi problémát, hogy milyen kapcsolat van e tekintetben Hegel és Gramsci, valamint Marx, Lenin és Gramsci között. Ugyanis mint tudjuk, Hegel a történelmet az „ész haladása”-ként értelmezte, „A szellem fenomenológiájá”-ban pedig „időben külsővé váló szellem”-ként,⁶⁶ amely folyamatban az ember tevékenységének is szán bizonyos szerepet. „A történelemben meg kell ugyan valósulnia az eszmének mint az abszolút hatalomnak – írja Platónnal kapcsolatban. – . . . A történelem azonban az az eszme, amely természetes módon, nem az eszme tudatával valósul meg. Az emberek persze a jognak, az erkölcsösnek, az istenesnek általános gondolatai szerint cselekszenek; de tudnunk kell, hogy cselekedni egyszersmind annyi, mint a szubjektumnak mint olyannak különös

⁶¹ Labriola, A., i. m. 209.

⁶² Zucaro, D.: Antonio Gramsci all'Università di Torino 1911–1915; „Società”, 1957/6, 1110. (Kiemelés tőlem – Sz. T.)

⁶³ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 124.

⁶⁴ Gramsci, A.: „Scritti politici”, id. kiad. 239.

⁶⁵ Gramsci, A.: „L'Ordine Nuovo”, id. kiad. 7.

⁶⁶ Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Akadémiai, Budapest 1973², 414.

célokért való tevékenysége. Az eszme megvalósítása tehát gondolatoknak és fogalmaknak közvetlen, különös célokkal való keveredése révén történik; úgyhogy az csak egyrészt a gondolat által, másfelől a körülmények, az emberi cselekedetek mint eszközök által jön létre.”⁶⁷

Azt gondoljuk, különösebb indoklás nélkül is világos, hogy a hegeli filozófia talpraállítása után ezekből és más okfejtéseiből helyes eredményt kapunk. Nem tartjuk véletlennek, hogy Marx éppen Hegel jogfilozófiájának bírálatában fogalmazta meg az ismert kijelentést az eszme anyagi erővé válásáról.⁶⁸ Hegelnek „A logika tudománya”-ban tett azon kijelentése – hogy „A magáért-való-lét eszmeisége mint totalitás így először is átcsap a realitásba, mégpedig a legszilárdabb, legelvontabb realitásba, mint egy”⁶⁹ – kiváltja Lenin nagyrabecsülését, aki ekképpen fordítja le e hegeli megjegyzést: „Az eszmei átváltozik reálissá – mély gondolat: nagyon fontos a történelem szempontjából. De az ember személyes életében is látható, hogy sok igazság van ebben. A vulgáris materializmus ellen. NB. Az eszmeinek az anyagtól való különbsége szintén nem feltétlen, nem szertelen.”⁷⁰ Leninnek ez a megjegyzése heurisztikus jelentőségű Gramsci történelelfilozófiájának alapvető kategóriája, a praxis vonatkozásában. Leszámítva ugyanis azt a kezdeti időszakot, amikor Croce hatására bizonyos Hegel-hatás valóban érezhető Gramsci történelemszemléletén (bár ez nagymértékben módosul a munkásmozgalom befolyása alatt), Gramsci felfogására tulajdonképpen e materiálistan, anyagi-társadalmi valóságában felfogott praxis a jellemző. A továbbiakban azt szeretnénk kimutatni, hogy a gyakorlat és elmélet „közönséges szembeállítását” Gramsci hogyan igyekszik kiküszöbölni, Leninnel szólva az eszmeinek anyagától való „nem feltétlen különbségét” hogyan értelmezi.

4.2.1. *Tudatosság és társadalmi determinizmus.* E feladat megoldásának kétségkívül nem adekvát, crocei útját keresi, amikor kezdetben – éppen a történelem említett szellemi síkú felfogása következtében – a cselekvés szellemi jellegét hangsúlyozza. Nagyon lényeges azonban leszögezni, hogy a kultúra és a tudatosság kérdésének korai vizsgálata már magában rejti azt a lehetőséget – amivel később élni is fog –, hogy az a társadalom objektív menetét esetleg lényegesen is befolyásoló tényezővé váljon. Gramscinál ugyanis a szubjektumból való kiindulás nem szubjektivizmus, mindig is keresi azokat a formákat, amelyekben a szubjektum jellemző vonásai, a kultúra, a tudatosság meg tud valósulni. Sőt, a fiatal Gramsci nemcsak elméleti pozícióból hangsúlyozza a tudatosság megvalósulásának fontosságát, hiszen maga is aktívan részt vesz a torinói sztrájkokban, előadásokat, vitákat tart a munkásság körében, kísérletet tesz politikai-kulturális folyóirat (La città futura) megindítására, kulturális körök (Club di vita morale) szervezésére. Számára a kultúra, a tudatosság tehát sohasem önmagában érdekes, hanem csak mint a társadalmi folyamat része, amelynek értelmet csak a megvalósítás adhat.

1917 után Gramsci egyre komolyabban figyel arra a momentumra, hogy a tudatosságot, a munkásság és a parasztság tudatát milyen tényezők befolyásolják, azaz miért olyan a tudatuk, amilyen. Ekkor fordul figyelme komolyabban is a társadalmi tényező meghatározó szerepe felé. Egyre világosabban látja, hogy az eszmei faktor megvalósulása-

⁶⁷ Hegel: „Előadások a filozófia történetéről”, I–III, Budapest 1977², II, 126.

⁶⁸ Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés; MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 384–385.

⁶⁹ Hegel: „A logika tudománya”, I–II, Akadémiai, Budapest 1958, I, 138.

⁷⁰ Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Kossuth, Budapest 1972, 95.

nak feltétele a valóság helyes felfogása, hű visszatükrözése. Ehhez pedig a társadalmi viszonyok valóságos, anyagi összefüggéseken alapuló figyelembevételére van szükség. A marxizmus befolyására felismeri az objektív, anyagi determinációs viszonyok jelentőségét: „A szocializmus filozófiája – írja – arra tanított, hogy a történelemben az események lényegét, szellemi és gazdasági szükségszerűségüket keressük.”⁷¹ Fontos kiemelni, hogy Gramsci számára a gazdasági szükségszerűség adottságot, készen talált feltételt jelent csupán, amit az ember cselekvésével módosít. Számára tehát a praxis nem az objektum és a szubjektum teljes azonosságának kifejeződése, hanem a társadalmi valóság állandó, szakadatlan formálása. Alapállására mindvégig jellemző a következő: „Mi – írja – abban különbözünk a többiektől, hogy az életet mint *mindig* forradalmat fogjuk föl, és ezért majd nem tartjuk véglegesnek a megvalósult világunkat, hanem mindig nyitva hagyjuk az utat a jobb felé, magasabb harmóniák felé. Sohasem leszünk konzervatívak, még a szocialista rendszerben sem.”⁷²

Számára tehát a társadalmi valóság változásával állandóan változnia kell hozzá való tudati viszonyunknak is, ami magasabb fokon aztán visszahat a valóság formálására. A praxis Gramsci szerint tehát társadalomontológiai folyamat, amely egyrészt az állandóan változó politikai cselekvésben, másrészt és az előbbivel összefüggésben a gazdasági és kulturális cselekvésben ölt testet. Kétségkívül a praxis mozzanata az, amely összeköti a készen talált feltételeket, vagy más szóval a társadalom objektíve meglévő determinációs folyamatát az ennek megváltoztatására törő konkrét egyén társadalmi tudatosságával. Ezért a kettő kölcsönös viszonyának dialektikus értelmezése igen fontos a Gramsci-féle történetfilozófia (és természetesen az ennek alapjául szolgáló marxizmus) szempontjából. 1919-ben ezt írja: „A történelmi materializmus a történelemben mind a gazdasági erőket, mind a szellemi erőket tanulmányozza, kölcsönös összefüggéseikben, dialektikájukban.”⁷³ A pártnak mint szervező erőnek Gramsci ebben a folyamatban jelentős szerepet szán (ezért sincs meglegedve az ún. „régí gárda” munkájával): „A párt kulturális tevékenységén keresztül segíti a munkásosztályt történelmi helyzetének tudatára jutni, segíti azon indulatainak és érzelmeinek konkrét és szerves kifejezést adni, amelyek az emberek létének új, anyagi feltételeiből származó égető szükségszerűségekből táplálkoznak.”⁷⁴ Talán eléggé világos, hogy a pártnak a szerepét nem csak „meghatározottnak”, hanem „meghatározónak” tartja, amely az „anyagi dolgokat”, a „létező fizikai erőket” a proletártudatosság megszervezésével, fegyelmével, a proletárok közös akaratával kívánja módosítani. Gramsci felfogása sohasem alapul illúzióin, mindig a reális történelmi mozgások vizsgálatából igyekszik kiindulni. A szocializmusról mint igaz elmélettről – ami csak Oroszországban inkarnálódott addig – ezt írja: „Az abszolút igazság nem elegendő ahhoz, hogy a tömegeket magukkal ragadjuk a cselekvésbe, hogy forradalmi szellemmel lássuk el őket, hanem *meghatározott* ‚igazság’ kell . . . az emberi történelem szempontjából csak az ‚igazság’, ami a cselekvésben testet ölt, ami hévvel és lelkesedéssel tölti el meglévő tudatunkat, ami magunknak a tömegeknek a reális vívmányaiban és mély mozgalmaiban valósul meg.”⁷⁵

⁷¹ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 262.

⁷² Uo. 126.

⁷³ Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo”, id. kiad. 234.

⁷⁴ Uo. 99.

⁷⁵ Uo. 397.

Mindeddig nem beszéltünk arról a leglényegesebb társadalmi tényezőről, a marxista társadalom és történelemtudomány egyik alapkategóriájáról: a munkáról. A munkáról általában maga Gramsci sem beszél sokat, annál többet a proletárok munkatevékenységéről, a gyárban, üzemben elfoglalt helyéről. Tulajdonképpen az egész gyárfoglaló mozgalom, a gyári tanácsok rendszere 1919–1920-ban arra az „ifjúszocialista”, maximalista és intranzigens álláspontra épül – aminek kidolgozásában maga Gramsci főszerepet játszott –, hogy a társadalom megváltoztatását a gyárakban kell kezdeni. Fel kell hívni a munkások figyelmét arra, hogy munkájuk a kapitalista társadalom alapját adja, nélküle a kizsákmányoló osztály nem létezhet. „A munkás – írja 1920-ban – a termelési és munkafolyamat meghatározott szükségszerűségét képviseli . . . Ha a munkás világos tudatára ébred ennek az ő „meghatározott szükségszerűségének”, új történelmet kezdhet el . . .”⁷⁶ Azaz tudatosan és bátran, félelem nélkül harcolhat az őt kizsákmányoló osztály ellen.

Az eszmei és az anyagi tényező, az elmélet és a gyakorlat, a tudatosság és determinizmus közötti kapcsolatot tehát ez az ontológiai értelemben felfogott praxis jelenti. Foglaljuk azonban össze azokat a mozzanatokot, amelyek a praxis tartalmát megadják.

4.2.2. *A praxis mint gazdasági, politikai és kulturális cselekvés.* Ha a praxis tartalmát keressük, Gramsci korai történelemtudományának materialisztikus jellege teljesen világos lesz. Kezdjük a gazdasági mozzanattal. Gramsci 1917 után felismeri, hogy a gazdasági szükségszerűség a társadalom fejlődését meghatározó tényező. Ezt természetesen nem ökonomista, vulgármaterialista értelemben fogja föl, hanem elismeri az eszmei-tudati faktor történelmi szerepét is, s ezzel Marx, Engels és Lenin hagyományait folytatja. Tévedés ezért az eszmei faktor Gramsci-féle hangsúlyozásából azt a következtetést levonni, hogy túlzottan kapcsolódik Crocehoz, illetve Hegelhez. Arról van szó, hogy Gramsci nem zárja ki a tudatosságot az objektív tényezőkből. Csak e helyes, dialektikus felfogás alapján lehet az eszmei faktor történelmi szerepét a maga valóságában értelmezni. A felépítményben lezajló összes változást és folyamatot Gramsci mindig a gazdasági alapra vezeti vissza. Ezt írja: „A munkásosztály politikai cselekvése csak akkor kap reális történelmi értéket, ha az az új gazdasági feltételek fejlődésének funkciója”, mert „hogy jó kimenetele legyen a politikai cselekvésnek, egybe kell esnie a gazdasági cselekvéssel”.⁷⁷ Az olyan fontos politikai cselekvésnek az alapját tehát mindig a gazdasági momentum szolgáltatja. Az adott és készen talált gazdasági és politikai cselekvés következtében előállott anyagi és szellemi objektívációk pedig a proletariátus eszmei állapotának meghatározó mozzanatai. „A forradalmi fegyelemnek és öntudatnak a történelmi alapja a politikai és gazdasági feltételekben van”⁷⁸ – írja 1920-ban.

Miután a társadalmi praxis Gramsci-féle felfogását elkülönítettük a vulgármaterializmustól és az idealizmustól, el kell különíteni még az újbaloldal „praxis”-fogalmától is (lásd a Praxis-kört). Arról van ugyanis szó, hogy szemben Marx „humanista” értelmezőivel, Gramsci a praxist csak mint a marxista elmélet és gyakorlat totalitásának *részét* tekinti, s nem szakítja el a reálisan létező, a történelem által meghatározott embertől,

⁷⁶ Gramsci, A.: „L' Ordine Nuovo”, id. kiad. 186.

⁷⁷ Uo. 79.

⁷⁸ Uo. 177.

valamint magától a történelmi folyamattól, amit az ember meghatározott feltételek mellett „csinál”.

5. *Gramsci korai forradalomelmélete.* Nagyon lényeges hangsúlyozni – mint azt a praxis vonatkozásában meg is tettünk –, hogy Gramsci a történelmet mindig folyamatként fogja föl, „levésként”, ami állandóan változik, s ennek megfelelően változnia kell az azt átalakítani kívánó társadalmi-történelmi praxisnak is. „A történelem – ahogy írja – folyamatos alakulás, tehát lényegileg előreláthatatlan. De ez nem jelenti azt, hogy „minden” előreláthatatlan lenne a történelem alakulásában, hogy tehát a történelem az önkényesség és a felelőtlenség területe lenne. A történelem egyszerre szabadság és szükségszerűség.”⁷⁹ A meghatározottságnak és az ember szabad, tudatos cselekvésének a történelmi folyamatban (farsi) való vizsgálata vezeti el Gramscit forradalomelmélete megfogalmazásához. Ha a történelem hosszú folyamat, akkor az új társadalom maga is hosszú, fegyelmezett és szervezett munka eredményeként áll elő. A társadalmat nem lehet egy *Legyen!*-nel megváltoztatni, ahogy mondja. A forradalom pedig „nem csodatévő aktus, hanem a történelmi fejlődés dialektikus folyamata”.⁸⁰ A forradalom mint csodaszer elutasítása írásaiban sokszor visszatér, amikor a forradalom folyamat-jellegét akarja hangsúlyozni. „A proletárforradalom egy nagyon hosszú történelmi folyamat, ami meghatározott termelőerők kialakulásában, kifejlődésében valósul meg, meghatározott történelmi környezetben”⁸¹ – írja.

Mégis, nem arról van-e szó, amire Althusser is utal, hogy Gramsci bizonyos mértékben foglya maradt a II. Internacionálé elméletének, és egyfajta sajátos, de mégis reformista elképzelést fejtett ki a forradalommal kapcsolatban? Válaszunk egyértelműen: nem. Gramsci ugyanis a maga valóságában, bonyolultságában fogta föl a forradalmat: 1919-re, feladva, illetve módosítva addigi antijakobinizmusát, a Komintern hatására igenli a proletárdiktatúrát, s azt a forradalom folyamatának szükségszerű elemeként értelmezi. Szükség van a magántulajdon eltörlésére, a burzsoázia hegemoniájának megszüntetésére, és ezt csak a burzsoázia felett gyakorolt diktatúrával lehet elérni. De a forradalmi folyamatnak ez csak a „minimális programja”, a maximális programja pedig a „proletariátus uralkodó osztállyá” szervezése.⁸² Ebben a folyamatban pedig nincsenek csodák. A tömegeket kitartó munkával kell felkészíteni a minimális program teljesítése utáni időkre, amikor a hatalom gyakorlására való képesség, a társadalmi vezetésének képessége döntő momentum, és a szocialista társadalom építését alapvetően befolyásolja.⁸³ Gramscinak ez a reális, távolba tekintő forradalomkoncepciója nem a dilettáns, a romantikus kalandor forradalmat „csináló” elképzelése, hanem Marx, Engels és Lenin felfogásával rokon. A forradalom a marxizmus e klasszikusai szerint sem egyetlen aktus, hanem hosszú folyamat, ami a politikai hatalom megszerzése után is tovább folytatódik. Engels egyik Bernsteinhez írott levelében így ír: „A németek nagy hibája, hogy a forradalmat egyik napról a másikra elintézhető valaminek tartják. Valójában az a tömegek több éves fejlődési

⁷⁹ Uo. 16.

⁸⁰ Uo. 30.

⁸¹ Uo. 123.

⁸² Uo. 93.

⁸³ A „magán-való” osztályból „magáért-való” osztállyá szerveződő proletariátus forradalmi cselekvésének alapját a proletárok „pszichológiája” adja, aminek kialakítása tehát igen fontos feladat. Uo. 13.

folyamata, olyan körülmények között, amelyek meggyorsítják azt.”⁸⁴ Lenin hasonlóképpen ír. A szocialista forradalom – írja – „nem egyetlen aktus, nem egyetlen fronton vívott egyetlen ütközet, hanem a legszélesebb osztálykonfliktusok egész korszaka, az összes frontokon, vagyis a gazdaság és a politika összes kérdéseiben vívott ütközetek hosszú sora”.⁸⁵ Gramscinak ez az álláspontja tehát Engels és Lenin reálforradalmi felfogását viszi tovább, aminek alapját a társadalmi-politikai erőviszonyok történelmileg konkrét vizsgálata adja.

5.1 *A proletárdiktatúra kérdéséhez.* Gramsci a praxis megvalósulását, konkretizálódását látja a forradalmi cselekvésben, aminek célját 1919–20-ban a proletárdiktatúra megvalósíthatóságában látta. Ekkor ugyanis forradalmi helyzet volt Olaszországban, a rohamosan romló gazdasági helyzet következtében az elégedetlen munkástömegek rövid időn belül elfoglalták Olaszország fémfeldolgozó-, gépgyártó- és autóiiparának legnagyobb részét. A gyárakban megszervezték a „vörös gárdát” és „megindították a termelést, megszervezték a termékek elosztását és piaci értékesítését”.⁸⁶ (Ez mindaddig tartott, míg a történelmi alternatíva a reakciós erők összefogását, a fasizmus megerősödését nem hozta.) Ebben a politikailag fellendülő időszakban Gramsci – érthetően – nagyon optimistán ítélte meg a helyzetet, s már azt is leírta, hogy a kommunizmus csak kellő fegyelem és szervezettség kérdése. A proletárdiktatúrát azonban a politikai mozgalmak ezen időszakában is igyekezett reálisan felmérni, és próbálta magát tartani forradalom-konceptiójának alapvető megállapításaihoz. Tudta, hogy az akkor elkezdődött harc – aminek kimenetelét (mint minden társadalmi-politikai mozgalmét) előre nem lehetett megállapítani – sokáig tart, és a tömegek összefogásától, tudatosságuktól függ majd. „A kommunista forradalmat – írta – nem lehet rajtaütésszerűen megvalósítani. Ha a kisebbségnek mégis sikerülne erőszakkal megragadni a hatalmat, ezt a kisebbséget másnap a kapitalizmus zsoldos erőinek ellentámadása megdöntené, mert a nem megnyert többség hagyná lemészárolni a forradalmi hatalom színe-javát.”⁸⁷ A tömegek megnyerésének tehát a proletárforradalom sikeres megvívása érdekében nagy a jelentősége. A tanácsmozgalom bukását Olaszországban nem utolsósorban az okozta, hogy az nem terjedt ki az egész országra, tehát nem sikerült megvalósítania a többséget.⁸⁸ Gramsci az erőszak kérdését Machiavellire hivatkozva tárgyalja, és azt mondja, hogy aki a célt akarja, annak akarnia kell az eszközt, a proletárdiktatúrát is. Ezt azonban nem leegyszerűsített értelmében fogta fel, és a proletárdiktatúra kivívásához szükségesnek tartotta bizonyos proletár intézmények és szervezetek létrehozását is, amelyek a jövő társadalmának a csíráját képeznék. Az erőszakot azonban nem azonosította a vérengzéssel, azaz felfogása nem a „machiavellizmus” nyomait viseli magán. Azt mondja, hogy a megoldást nem csupán az erőszakban kell keresni, mert „Meg tudja-e a vér oldani a problémát? Meg tudja-e állítani az éhínséget? A fosztogatást?”⁸⁹ Világos, hogy Gramsci válasza: nem. A

⁸⁴ Marx és Engels: „Levelek a történelmi materializmusról”, id. kiad. 212.

⁸⁵ Lenin: A szocialista forradalom és a nemzetek önrendelkezési joga; LÖM 27, Kossuth, Budapest 1967, 244.

⁸⁶ Kis Aladár: „Olaszország története . . .”, id. kiad. 152.

⁸⁷ Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo”, id. kiad. 307.

⁸⁸ Az ún. biennio rosso bukásának okait lásd P. Spriano idézett könyvében.

⁸⁹ Gramsci, A., i. m. 261.

megoldást a termelőerők és a termelési viszonyok együttes megváltoztatásától lehet várni, véleménye szerint.

5.2 *Az államhatalom kérdése.* Már korai történetiszemléletére jellemző, hogy a II. Internacionálé teoretikusainak pozitivista és ökonomista, végeredményben reformista elképzeléseivel szemben az állam kérdését a történelmi folyamat középponti problémájának tartja. „Az állam mindig a történelem főszereplője volt” – írja.⁹⁰ A munkásosztálynak ugyanis nemcsak a gyárakban, azaz gazdaságilag kell vezetnie az új társadalomért indított harcot, hanem politikailag is. Azaz a munkásosztálynak nemcsak diktatúrát kell gyakorolnia, hanem létre kell hozni a társadalmi konszenzust, ami alapját képezi majd a proletariátus hegemoniájának. (Későbbi írásaiban a diktatúra és a hegemonia összességének nevezi az államot.⁹¹) Felfogása ugyanis az, hogy a gazdasági, politikai és kulturális cselekvéssel nem csupán a jövő szocialista társadalmának alapját (struttura) kell létrehozni, hanem az új felépítmény jelentős részének csiráját is (superstruttura). Úgy véljük, nem kell különösebben indokolni, hogy mindkettőt egyaránt fontosnak tartja, még ha az utóbbi szerepét olykor – éppen az ökonomizmussal (például Buharinnal) szemben – túl is hangsúlyozza.

Különösebben nem szükséges indokolni, hogy Gramsci korai államfelfogására Labriolán túl, aki hangsúlyozta az állam megteremtésének folyamat jellegét, az alap és felépítmény kölcsönös összefüggését, elsősorban Lenin „Állam és forradalom” című írásának megállapításai hatottak.⁹² Gramsci maga is elismeri az „Ordine Nuovo” programját méltatva, hogy a gyári tanácsok mozgalma „az olasz történelmi valóságra való lefordítása volt Lenin elvtársnak az „Ordine Nuovo”-ban közzétett néhány írásában kifejtett koncepciójának”.⁹³ Lenin hatása különösen azokban a polemikus Gramsci-írásokban szembeűnő, amelyekben élesen bírálja és elutasítja az állam anarchista és anarchoszindikalista értelmezéseit. Nem tartja kizártnak, hogy a harc bizonyos fázisában szocialisták és anarchisták együttműködjenek, hiszen mindkettőjük célja a burzsoá állam felszámolása, a burzsoá államapparátus teljes lerombolása. De Gramsci elemzése szerint a kispolgári anarchisták és anarchoszindikalisták a polgári társadalmon belül maradnak, hiszen nem kínálnak hatékony s valóságos alternatívát vele szemben. Elítéli álforradalmi frazeológiájukat, és fölhívja a figyelmet arra, hogy az állam nem szűnik, nem szűnhet meg, mert továbbra is szükség van például külső és belső védelemre, sőt a feladat éppen az új típusú államapparátus kiépítése és megteremtése. A munkásállamot az osztályharc magasabb fokának tartja, amely csak azután szűnik meg, ha a széles tömegek tudják, képesek a hatalom gyakorlására, miután megtanulták a „vezetés és kormányzás művészetét”. Ez a Machiavellit idéző gondolat sor Gramsci későbbi munkásságában egyre nagyobb teret kap, s a „Börtönfüzetek” legfontosabb fejtegetései közé tartozik.

6. *Néhány következtetés.* Ha ezek után Gramsci korai történetiszemléletének alapmotívumát kellene megadni, kétségtől elsősorban azt kellene kiemelni, hogy Gramsci a kapitalista társadalomból a szocialista társadalomba való átmenet konkrét, történelmi

⁹⁰ Uo. 14.

⁹¹ Gramsci államfelfogásáról lásd bővebben Ch. Buci-Glucksmann: „Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie”, Fayard, Párizs 1975.

⁹² Togliatti vizsgálja behatóan Gramsci és Lenin viszonyát idézett könyvében; ezen túl e tekintetben fontos L. Paggi „Antonio Gramsci e il moderno principe” (I, Ed. Riuniti, Róma 1970) c. könyve.

⁹³ Gramsci, A., i. m. 152.

módozatait keresi, röviden: az átmenet filozófusa. Az olasz társadalmi és politikai viszonyok között keresi az utat egyrészt a II. Internacionálé és a nagy hatású Sorel által megbontott marxizmus egységének újjáteremtéséhez, amely munka elvégzése az olasz materialista kulturális vonulathoz (Labriola), valamint a marxi–lenini elmélethez kapcsolja; másrészt, és főleg, mindezt a szocialista forradalom olaszországi sikeres megvívása érdekében teszi. Ha úgy tetszik, elméleti megállapításai mindig csak e harc „melléktermékei”. Ő igazán a konkrét helyzet elemzését tartja fő feladatának, amiben a konkrét helyzet vezeti az elméletet, de ez nem párosul nála (például a Bordiga-féle) antiintellektualizmussal. Sőt maga is azért dolgozik, hogy a proletariátus világnézetét, tudatosságát magasabb szintre emeljék, és sikeresen vívják meg a forradalmat. Ez az alapállása megvédi Gramscit mindenféle beszűküléstől, sémától, s alapját adja a marxi–lenini totalitást sajátos, eredeti egységbe foglaló, alkotó felfogásának.

DIALEKTIKA ÉS FENOMENOLÓGIA?

Marx és Heidegger egyesítésének kísérlete
Marcuse korai filozófiájában

RÓZSAHEGYI EDIT

1. AZ „IFJÚ MARCUSE” RENESZÁNSZA

Ha könyvtárakat nem is, könyvespolcok sorát bizonyosan megtölténé ma már a H. Marcuséval foglalkozó irodalom. Elég azonban egy pillantás ennek az irodalomnak a bibliográfiájára, hogy szembetűnjék: a könyvek, cikkek, tanulmányok 90%-a (ha ugyan nem több) a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején keletkezett.¹ A kirobbanó népszerűség és a hozzá kapcsolódó kritikai érdeklődés oka annyira közismert, hogy felesleges itt erre kitérni. Mindenesetre tény – és könnyen megérthető tény –, hogy az a Marcuse, aki ilyenformán hetvenesztendő kora körül az érdeklődés reflektorfényébe került, sokkal inkább a politológus szakember, az ideológus, a marxizmust „radikalizálni” akaró társadalomkritikus volt, semmint az elméletileg újat adni akaró filozófus. Ennek nem mond ellent az, hogy egyre-másra jelentek meg a „Marcuse filozófiája” vagy „a filozófus Marcuse” megjelölést viselő írások is. Ezek ugyanis többnyire azzal a kimondott céllal születtek, hogy a filozófiai „háttér” megmutatásával érthetőbbé tegyék, mit képvisel az az ember, akinek nevét Marx, Lenin és Mao neve mellé írták 1968-ban a párizsi diákok, aki 1964-ben publikálta azt a könyvet, amely egy merőben új módon elnyomó, embertelen mechanizmusként mutatta be a „jóléti társadalmat”, de aki néhány évvel korábban nem sokkal kedvezőbb színben festette le a „szovjet marxizmust” sem, aki Marx elavulásáról beszélt, de ugyanakkor arról is, hogy a modern embertelenségből nem találhatunk másként kiutat, csak a marxi elmélet alapfogalmainak megtartásával stb. Ebből a szemszögből nézve azután Marcuse filozófiáját pro-és kontra nemigen ábrázolták többnek, mint ami az ő harmadikutasságának közvetlen ideológiai vetülete, amely mint ilyen túlságosan eklektikus ahhoz, hogy különösebben elmélyült elemzésre vagy kritikára egyáltalában csábítana. Az a Marcuse, aki a hatvanas évek fordulóján a viták és a kritikák kereszttüzebe került, valójában elméleti-filozófiai jelentőségét tekintve nem volt több, mint a Frankfurter Iskola egyik tekintélyes tagja, akinek nézetei nem annyira elméletileg „sajátak”, mint inkább a „kritikai elmélet” tanait sajátosan vulgarizálók voltak.

Csendben és kevésbé látványosan azonban kezdett divatba jönni emellett egy másik Marcuse is. Pontosabban lassan bontakozni kezdett az „ifjú Marcuse”, a „filozófus Marcuse” reneszánsza.² Az, hogy Marcuse egykor, még a Frankfurter Körhöz való csatlakozása előtt, *Heidegger* közvetlen befolyása alatt és *ugyanakkor* (némi szociál-

¹ Marcuse műveiről, valamint a róla szóló irodalomról 1972-ig összefoglaló és kimerítő képet ad a „Frankfurtska Škola” c. Prágában 1972-ben kiadott bibliográfia.

² Csupán tájékoztatásul néhány adat: ebben az érdeklődési hullámban (kronológiailag is) alapvetőnek számítanak J. Habermas: „Theorie und Praxis” c. 1963-ban megjelent könyvében a heideggeriánus Marcuséval foglalkozó lapok. 1968-ban, a Marcuse 70. születésnapja alkalmából

demokrata múlttal³) Marxot akceptálva, sőt *Marx nevével* lépett a filozófiai porondra – többé-kevésbé ugyan mindig tudott, de kevés figyelemre méltó tény volt. Az 50-es évek végétől azonban, amikor a világpolitikai változások megújult erővel és formákban fordították a figyelmet a marxizmus felé, és amikor a marxizmuson belül is kibontakoztak a dogmatizmus bírálata jegyében született új törekvések, ez a Marcuse sajátos hangsúlyt és jelentőséget kapott. Felfedezték, hogy az, amit ő 1928 és 1933 között csinált, tulajdonképpen „ösképe” a marxizmus fenomenológizálási kísérletének. Marcuse a Sartre-t és Merleau-Ponty-t megelőző, első „klasszikus alakja” lett annak az eszmei vonulatnak, amely Marx tanait filozófiailag a fenomenológia (a heideggeri, ill. a husserli fenomenológia) eszméivel akarta és akarja megtermékenyíteni.⁴

Nehéz röviden felelni arra a kérdésre, mitől lett 40 év múltán ennyire figyelemre méltó ennek a mindössze 4–5 éves periódusnak – és ráadásul Marcuse első nekifutásának – egy könyvre és egy tucatnyi kisebb-nagyobb cikkre rúgó irodalmi terméke.⁵ Korszakos gondolati jelentőséget, igazi eredetiséget mai szemmel sem igen tulajdoníthatnak neki. Maga Marcuse is igen hamar fundamentális kérdésekben változtatta meg akkori elképzeléseit, csatlakozva a frankfurti Institut für Sozialforschung alakuló nézeteihez. Adorno pedig, amikor 1932-ben megjelent a „Hegels Ontologie. . .”, egy rövid recenzióban éppen azt a tendenciát emelte ki pozitívumként a műből, amely szerinte már *eltávolodás* az eredeti filozófiai-fenomenológiai törekvésektől.⁶ Jó 30 évvel később

Frankfurtban megjelent kötetben aztán A. Schmidt tanulmánya részletesen foglalkozik a fiatal Marcuse fenomenológiai kísérletének bírálatával. 1973-ban a frankfurtiak külön kötetben újra kiadják Marcuse két jellemző tanulmányát az 1928–33-as időszakból A. Schmidt korábbi cikke és egy újabb bevezető tanulmánya kíséretében. A 70-es évek folyamán a „Telos” többször visszatér a fiatal Marcuséra, közli néhány ifjúkori művét és több, vele foglalkozó bíráló cikket Piccone, Delfini, Rovatti, Schoolman stb. tollából. M. Schoolman könyvet is ír az ifjú Marcuseról. De a 60-as és 70-es évek fordulóján jelent meg más fórumokon pl. W. Lehrke („Kritische Bemerkungen zu den frühen philosophischen Auffassungen H. Marcuses”) vagy P. Maurer („Der angewandte Heidegger. H. Marcuse und das akademische Proletariat”), L. Colletti („De Hegel à Marcuse”) c. tanulmánya stb. A szocialista országokban az érdeklődés középpontjában a 60-as évek Marcuséja marad, a fiatal Marcuse filozófiájáról többnyire futólag, mellékesen emlékeznek meg. Igaz, a lengyel J. Borgosz pl., magyarul is megjelent könyvében, rövid elemzést ígér a „Hegels Ontologie”-ról, Marcuse 1932-ben megjelent könyvéről, de a rövid fejtegetés tulajdonképpen alapvető tájékozatlanságáról tanúskodik Marcuse ekkori gondolkodását illetően.

³ Erről maga Marcuse „Das Ende der Utopie”-jában emlékezik meg.

⁴ Lásd pl. Th. Nemeth: *Capital and Phenomenology*; „Studies in Soviet Thought”, vol. 16. 1976. dec.

⁵ A szóban forgó időszak fontosabb írásai első megjelenésük dátumával: *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*; „Philosophische Hefte”, Heft 1. Juli 1928. *Über konkrete Philosophie*; „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik”, 1929. Band 62. *Zum Problem der Dialektik I–II.*; „Die Gesellschaft”, VII. 1930.; VIII. 1931. *Transzendentaler Marxismus?*; „Die Gesellschaft”, VII. 1930. *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode*; „Die Gesellschaft”, VI. 1929/2. *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*; „Die Gesellschaft”, VIII. 1931/4. *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*; „Die Gesellschaft”, IX. 1932/8. *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*; „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik”, 1933. Band 69. *„Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit”* (Majna-Frankfurt 1932).

⁶ Megjelent a „Zeitschrift für Sozialforschung” 1932/3. számában, 409–410.

ugyanebben a szellemben jellemezte a korai filozófiai elképzeléseket eleve elvetélt kísérletként a Frankfurter Iskola ifjabb nemzedékének tagja, A. Schmidt is.⁷ De nemcsak a „filozófiaellenes” Frankfurter Kör értékeli elutasítóan ennek az időszaknak az „eredményeit”. P. A. Rovatti például – a Marx–Husserl frígyen dolgozó Milánói Kör tagja – nem kevésbé kritikusan bélyegzi „felemás kísérletnek”, Marx és a heideggeri ontológia közötti bizonytalan ingadozásnak Marcuse ifjúkori filozófiáját.⁸ (Mindezzel szemben igazán kirívó kritikátlanságnak tűnik viszont pl. P. Vranicki minősítése, aki szerint Marcuse a 30-as évek egyik legnagyobb marxista filozófusa volt.⁹)

Persze korántsem csak a gondolkodói teljesítmény tehet jelentőssé egy életművet vagy egy életmű részletet. A fiatal Marcuse esetében is – mint annyi esetben – más, bonyolultabb motiváció indokolja az érdeklődést. Mindenekelőtt: a fenomenologizáló Marcuseről sem valamiféle „tisztá” elméleti érdeklődés szele kezdte lefűjni a feledés porát. Hiszen elsősorban *politikai* tény, hogy a 60-as évek diákmozgalmaiban – főleg Franciaországban és az NSZK-ban – egy időre ismét divatba jöttek az egzisztencialista filozófiai eszmék. Persze a gombamódra tenyésző kis csoportok zavaros, felszínes, eklektikus ideológiáiba foglaltan jórészt ezek is szólamforgácsok alakjában hatottak, éppúgy, mint a többi „iránymutatóul” választott tan eszméi. De nemcsak így: a diákmozgalmak vezetői között akadtak „ideológusok”, akik azzal az igénnyel léptek fel, hogy a mozgalom alapjait, céljait és lehetőségeit *elméletileg* is tisztázzák. Az eredmény nem utolsósorban az az „új” idea lett, hogy az agkori gyengeségben szenvedő marxizmust az egzisztencializmussal kell beoltani, illetve megfordítva, az egzisztencializmust Marxszal kell a konkrét történelmi lehetőségek talajához kapcsolni ahhoz, hogy a forradalom elmélete megfíjodjék.¹⁰ Maga Marcuse, mint köztudott, elsősorban „a nagy leleplezés” szerzőjeként, a fogyasztói társadalom látszatait átvilágító, a totális represszió mechanizmusait megmutató kritikusként került a zászlókra. Ezt a Marcusét pedig évtizedek és elvek választották el hajdani egzisztencialista önmagától. Az eltelt évtizedek alatt Marcuse többször leszögezte már a marxi dialektika összeférhetetlenségét az ontologizálással,¹¹ bírálta szegély szerint Heideggert,¹² sőt kimutatta a sartre-i „Lét és a Semmi” szabadságfelfogásának rejtetten ontológiai és ezzel együtt minden fennállót igazoló jellegét is.¹³ Őt mégsem csak az eklekticizmus mindent egy verembe dobáló bűvészkedése

⁷ A. Schmidt: Existential-Ontologie | und historischer Materialismus bei H. Marcuse; „Antworten auf H. Marcuse”, Hrsg. J. Habermas, Majna-Frankfurt 1968.

⁸ P. A. Rovatti: Critical Theory and Phenomenology; „Telos”, 1973/15.

⁹ P. Vranicki: „Historija marksizma” Zágráb 1961, 548.

¹⁰ Vö. pl. R. Dutschke: Die Widersprüche des Spätkapitalismus, die antiautoritären Studenten und ihr Verhältnis zur Dritten Welt; Bergman–Dutschke–Lefebvre–Rabehl: „Rebellion der Studenten oder die neue Opposition”, Reinbeck, Hamburg 1968., H. J. Krahl: Revolutionäre Theorie und existentielle Radikalität; H. J. Krahl: „Konstitution und Klassenkampf”, Majna-Frankfurt 1971., A. Schmidt mutatja ki bennük az egzisztencialista hatást: Statt eines Vorworts: Geschichte als verändernde Praxis; H. Marcuse–A. Schmidt: „Existentialistische Marx-Interpretation”, Majna-Frankfurt 1973.

¹¹ Vö. pl. H. Marcuse: „Reason and Revolution”, London 1969, 313–314.

¹² Vö. pl. H. Marcuse: The Concept of Essence; „Negations. Essays in Critical Theory”, London 1969.

¹³ H. Marcuse: Existentialismus; H. Marcuse: „Kultur und Gesellschaft”, II. Majna-Frankfurt 1967.

sodorta ismét az egzisztencializmus társaságába. A saját háború utáni működése vett olyan fordulatot, hogy a „kritikai elmélet” régi téziseinek hangoztatása mellett és ellenére nem volt nehéz meglátni az „Erosz és civilizáció”-ban vagy az „Egydimenziós ember”-ben az antropologizáló-fenomenologizáló tendencia felerősödését. A frankfurti hagyományok folytatói szinte mindenki másnál előbb és élesebben reagáltak erre a mozzanatra. A mai Marcusét nem lehet megérteni az egykori fenomenologizáló Marcuse ismerete nélkül – hangoztatja Habermas.¹⁴ És nem állnak meg itt: a frankfurtiak mesterük bírálatában sok tekintetben meggyőzőbbek és alaposabbak, mert mélyebben elemzőek, mint azok, akik nem vagy alig veszik figyelembe ezt a „filozófiai összefüggést”.

Van azonban a fiatal Marcuse iránt feltámadt érdeklődésnek a frankfurti kritikával éppenhogy szembefutó szála is. Az is szembeötlő tény ugyanis, hogy éppen a Frankfurti Iskola növekvő presztízvesztésének folyamata az utóbbi egy-két évtizedben megint csak a fiatal Marcuséra fordította, más értelemben és más hangsúllyal, a figyelmet. „A kritikai elmélet válsága”, ahogyan többnyire nevezik, semmiképpen nem azt jelenti, hogy a frankfurtiak kritikai attitűdje ne maradt volna továbbra is sok tekintetben meggyőző és progresszív (akár a „gyakorlati” kapitalizmuskritikát, akár az elméletkritikákat, pl. a pozitívizmuskritikát tekintve). Egyelőre nyitott kérdés, jelenti-e vajon azt, hogy a Frankfurti Kör tevékenysége kiszorult a nyugati baloldali polgári szellemi törekvések élvonalából. Azt viszont határozottan jelenti, hogy egyre nyilvánvalóbb lett a „radikális kritikai magatartás” *alapjának* elégtelensége és egyben egy ilyen alap *szükségessége*, megint mind társadalmi-gyakorlati, mind elméleti értelemben. Egyébként hogy ez a két értelem egymással mennyire *összefügg*, azt maguk az iskola vezéralakjai igyekeztek kezdettől határozottan tudatosítani. A „kritikai elmélet” programszerű szakítása mindenfajta rendszeres elmélettel, pontosabban, tudatos visszautasítása mindenfajta metafizikai-ontológiai, antropológiai vagy tudományos-elméleti megalapozás igényének, kimondottan azon a meggyőződésen alapult, hogy a descartes-i értelemben vett elmélet a maga gondolati egységre törekvő, magyarázó mivoltában egy elkerülhetetlen dialektika könyörtelen konklúziójaként mindig a fennálló konzerválásánál, egy pozitívista ideológia-szerepnél kell hogy kikössön.¹⁵ A kritikai elmélet tudatosan el akarta kerülni ezt a sorsot. Minden erőfeszítése ellenére sem sikerült azonban megoldania a nagy kérdést, amely szükségképpen felmerül, ha az elméleti érvényesség valamennyi hagyományos „biztosítékát” eleve visszautasítja: hogyan és milyen értelemben lesz így „elmélet”, azaz *több*, mint egy humanista érzelmi töltésű, utópisztikus jövőhiten alapuló jelenbírálat. A „negatív dialektika” többé-kevésbé homályban hagyott mélységeiben valójában végig ott kísértett a bizonytalan ingadozás egyrészt egy ilyenféle metafizikus utópia, másrészt a (leleplezett és visszautasított) antropologizmus között. Mármost miközben ez az ellentmondásos belső

¹⁴ Pl. az „Antworten auf H. Marcuse” c. kötethez írt előszavában, id. kiad.

¹⁵ A hagyományos elméletet elutasító kritikai álláspont klasszikus kifejtésének M. Horkheimer 1937-es tanulmánya számít: „Hagyományos és kritikai elmélet”. Magyarul megjelent a „Tény, érték, ideológia” c. kötetben (Gondolat, Budapest 1976). A frankfurtiak 1932–41 között írt munkáiban nagyjából az ott kifejtett elméletfelfogás az uralkodó. A háború alatt és után változik az elmélet megítélése. Horkheimer 1967-es „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft”-jában messze nem ugyanaz az elméletfelfogás található, mint a 37-es cikkben.

bizonytalanság egyre inkább a felszínre került,¹⁶ kiderült az is, hogy Marcuse éppen ezt az érzékeny pontot tekintve nem azonosult sohasem egészen a Horkheimer–Adorno-féle nézetekkel, azaz, legáltalánosabban szólva, a hagyományos filozófiához való viszonya sohasem volt olyan kategorikusan elutasító, mint az övék.¹⁷ Ha pedig nem elégszünk meg azzal a túl kényelmes állásponttal, amely szerint e kérdésben Marcuse egyszerűen egyszer ezt mondja, máskor azt, politikai szélkakas voltából fakadó zavarossággal, hanem megpróbáljuk kihámozni az értelmét és az esetleges belső összefüggését a pályája során valóban változó, de időről időre megújuló filozófiai alapozási kísérleteinek, akkor a folytonosság erősebbnek bizonyul, mint amilyennek első pillantásra látszik, és – legalábbis részlegesen – visszavezethet a fenomenológizáló korszak társadalomkritikai elképzeléseihez. – Érthető, hogy ez a „vonal” elsősorban azok számára lett különösen érdekes, akik egyrészt így vagy úgy rokonszenveztek Marxszal, másrészt egyetértettek a frankfurtiakkal a „pozitivistá tudományosság” elutasításában is (és többnyire az érett Marx „pozitivismusára” vonatkozó bírálatukban is), de a filozófia elutasításában, pontosabban ezen belül Adorno kiméretlen Husserl-, ill. Heidegger-kritikájában – nem. Marcuse „filozófáló elhajlásai”, az egzisztencialista-fenomenológiai korszakban gyökerező voltukkal együtt, számukra mintegy intra muros (a kritikai elmélet falain belüli) bizonyítékai lettek a fenomenológiai problematika életképességének és – megkerülhetetlenségének. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy ne bírálnák a fenomenológus Marcuse „ontológizáló tendenciáit”, különösen azok, akik szerint Heidegger és Husserl fenomenológiája között lényegi szakadék van.¹⁸

Persze ha ennyiből állna a dolog, az egész ifjú Marcuse-téma a nyugati marxizáló, ill. újbaloldali irányzatok belügye maradhatna, amelynek így legfeljebb közvetett érdekessége volna számunkra. A helyzet azonban nem ez. Már a pusztán „jelenségszintet” tekintve sem. A heideggerizáló Marcuse kései hatása ugyanis eljutott hozzánk is, jórészt anélkül, hogy ezzel tudatosan számot vetettünk volna. Nem valami „tisztán” hatásról van szó természetesen. Sok mindennel keveredett, és – amint ez ilyen esetekben lenni szokott – nem nélkülözött bizonyos, Marcusehoz címzett kritikai elemeket sem. Mindezzel együtt is konstatálható azonban, hogy például az ún. praxis-irányzat egyes képviselőinek „emberi

¹⁶ Nemcsak a szaporodó bírálatokban, hanem az Iskola képviselőinek megnyilvánulásaiban is. Horkheimer a 70-es évek végén elismerte, hogy a világ teljes megváltoztatásának vágya végül is bizonyos metafizikai irányzatok pozitívabb értékelésére kellett hogy vezesse őket. Hiszen „a remény, hogy nem a földi borzalomé az utolsó szó, biztos, hogy nem-tudományos óhaj”. (M. Horkheimer: Foreword to M. Jay: „Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950”, London 1973.) – És abban a nyilvános beszélgetésben pl., amelyet Adorno 1965-ben A. Gehlennel folytatott, nagyon is meggyőzően hangzott Gehlen részéről – és éppen Adorno szavai alapján volt meggyőző –, hogy „... az Ön álláspontja utópisztikus-antropológiai, noha nagyvonalú, nagyszerű álláspont”. (Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?; F. Grenz: „Adornos Philosophie in Grundbegriffen”, Majna-Frankfurt, 1975.) – A jelen helyzetről pedig eleget mond maga az Intézet kettészakadása, az általános társadalomelméletről való lemondás az egyik oldalon, a másikon (Habermas intézetében) az új utak keresése „a legradikálisabb önreflexió” értelmében vett filozófia elismerése alapján (Vö. pl.: J. Habermas: Die Rolle der Philosophie in Marxismus; „Die Zukunft der Philosophie”, Hrsg. Marlis Gerhardt, München 1975.)

¹⁷ Vö. pl. M. Schoolman: Introduction to Marcuse’s „On the Problem of the Dialectic”; „Telos”, 1976/27, 5–6.

¹⁸ Vö. A. Rovatti: Critical Theory and Phenomenology; „Telos”, 1973/15.

lényeg” felfogása sokkal inkább emlékeztet egy (felhígított) Heidegger-típusú antropológiára, mint akár a fiatal Lukács praxis-értelmezésére, Marxról nem is beszélve.¹⁹ De ami fontosabb és nagyobb figyelmet érdemlő példa: tagadhatatlan tény, hogy a 60-as évek közepén K. Kosik könyve²⁰ különböző szocialista országokban jelent meg, és a könyv fogadtatása akkor jórésztben itt is pozitív volt. Sokak szemében egyenesen úttörő gondolati kísérletnek tűnt, amely egyrésztől a heideggeri egzisztencializmus metafizikájának, másrésztől a dogmatikus ökonomizmus metafizikájának bírálatán át az „eleven” marxi dialektika korszerű elméleti kidolgozásához fogott hozzá. Az ellenérzések és a kritikák ehhez mérten többnyire megmaradtak vagy az elvont általánosságokra, vagy a részleges korrekciókra szorítkozó megjegyzések szintjén. Valójában pedig Marcuse fiatalkori törekvéseinek ismeretében szinte szembeszökő, mennyire *nem eredeti* a Kosik-féle *koncepció* maga, annyira, hogy tulajdonképpen a Marcuse-féle fenomenologizálás némi korrekcióval aktualizált továbbfejlesztésének tekinthető csupán. Ilyenformán Kosikra vonatkozóan a kritika szempontja jog szerint valójában csupán az lehet, hogy az általa végrehajtott módosítások megváltoztatják-e a marcusei „alapszituációt”, és ha nem, miért nem. Ami természetesen egyúttal azt is jelenti, hogy Kosiknak „a konkrét dialektikájáról” alkotott elképzelései *visszaútnak a Marcuse korai „konkrét dialektikájának”* mint elsődleges elméleti forrásnak *kritikai vizsgálatához*.

Mindez persze valóban csak a „jelenségszint”. Nem egy Kosik vagy egy Petrović személyes próbálkozása teszi számunkra kritikailag figyelemre méltóvá a fiatal Marcuse elméleti törekvéseit, hanem *tartalmi* okok, amelyeket akkori írásainak elemzése kell hogy megmutasson. Ebből a szempontból pedig mindenekelőtt az őt foglalkoztató *problematika* sokatmondó.

2. PROLETÁRFORRADALOM ÉS FILOZÓFIA

Egyetlen mondatban megfogalmazva: filozófiai pályafutása első öt esztendejében Marcusét a *konkrét dialektika* kidolgozásának feladata izgatta. Valamennyi ekkor írt munkáját ez inspirálta. Azt is hozzátehetjük rögtön, hogy ez a probléma később is, mindmáig végigkísérte, minden álláspontváltáson át. Persze a feladat megfogalmazása, a megoldás dimenziójának kijelölése, saját válaszainak tartalma eközben korántsem maradt változatlan, sőt döntő pontokon valóban radikálisan átalakult. Minket azonban most elsősorban az érdekel, hogy *ebben az első időszakban* milyen tartalmakat akart kifejezni és mit fejezett ki valójában a „konkrét dialektika” terve.

¹⁹ Elsősorban a 60-as, 70-es évek fordulóján a jugoszláv „Praxis” c. folyóirat szerzőgárdájának egy részére gondolok itt. Ez a folyóirat különösen jeleskedett az elvont-antropológiai „praxis-elvűséget” laposan deklarááló írások közlésében. Szerzői közül olyanoknak, mint G. Petrović, P. Vranicki, M. Marković, R. Supek, sorra kiadták a könyveit Nyugaton is. Nehéz elhinni, hogy elméleti színvonalasságuk miatt. Vö. pl. G. Petrović: „Marx in the midtwentieth Century” (New York 1967), G. Petrović: Der Menschenbegriff bei Marx; Petrović: „Wider den autoritären Marxismus” (Majna-Frankfurt 1969), P. Vranicki: Zum Problem der Praxis; Vranicki: „Mensch und Geschichte” (Majna-Frankfurt 1969), M. Marković: „From affluence to praxis” (Univ. of Michigan 1974), lásd különösen a bevezető részt, amely azzal foglalkozik, hogy mi a filozófia.

²⁰ K. Kosik: „A konkrét dialektikája”, Bp. 1962.

Marcuse heideggeriánus beállítottsága nem takarhatja el, hogy az ő konkrét dialektikája végeredményben *ugyanarra a problémakomplexumra* adott elméleti válasz akart lenni, mint amelyet a marxista filozófiában néhány évvel korábban Korsch és Lukács vetett fel.²¹ A marxi elmélet *forradalmi tartalmát* emelte ki, mint ők, a marxi elméletnek *a proletariátus gyakorlati harcával* való *egységét* akarta elvi jelentőségében megragadni, mint ők. Legelső tanulmányában rögtön ezzel lépett a színre. „A marxizmus a proletárforradalom elmélete és a polgári társadalom forradalmi kritikája . . . A marxizmus elmélet és gyakorlat, tudomány és cselekvés szétválaszthatatlan egységében él, és minden marxista vizsgálódásnak ezt az egységet mint legfőbb fonalat kell követnie”²² – jelenti ki a „Beiträge . . .” első oldalán. A revizionista és az újkantiánus „tudományosságot” is ugyanazért ítéli el, mint Korsch és az akkori Lukács: mert szétválasztotta elmélet és gyakorlat marxi egységét, amikor „általános érvényű” tudományos törvények rendszereként emelte az elméletet a gyakorlat fölé. A marxizmus „a proletárpraxis konkrét elmélete”, „dimenziója a konkrét aktualitás”, forradalmi lényegét dobja ki a hajóból az, aki „szabadon lebegő tudományt” csinál belőle.²³ Ez ugyanakkor *nem* az elmélet tudományosságának tagadása: a marxizmus „annyiban tudomány, amennyiben a forradalmi cselekvésnek, amelyet felszabadítani és megerősíteni akar, szüksége van arra, hogy bepillantson saját történelmi szükségszerűségébe, saját léte igazságába”.²⁴

De tovább is mehetünk: Korschsal és Lukáccsal együtt Marcuse ugyanis azt is tudja, hogy *nem elég* a szociáldemokrata „tudományossággal” szemben a marxi elméletnek a forradalmi gyakorlatra állítottságát hangoztatni vagy akár idézetekkel bizonygatni. Valóban: ezzel ismét csak a lényeg sikkadna el. Válasz nélkül maradna ugyanis a probléma, amely nélkül pedig ez az értelmezés nem több, mint egyoldalú frázis, az a probléma, hogy ha a marxi elmélet nem általános érvényű törvények „vezérfonalát” adja a gyakorlatnak, ha kettőjük viszonya nem ez az egység, ha „a konkrét aktualitás dimenziójából nem emelhető ki” ez az elmélet, akkor mi menti meg attól, hogy szimpla pragmatikus ideológia legyen, maga a „konkrét történelmi” – mulandóság. *Magában az elmélet lényegében* kell felmutatni azt a sajátosságot, amely képessé teszi az elméletet arra, hogy a konkrét történelmi gyakorlattal valóban *egységben* (azaz minden ízében vele változva) mégis *megőrizze* belső egész voltát, önmagával való azonosságát. – Ezt a belső sajátosságot a 20-as évek Lukácsa is, Korsch is *a dialektikában* mutatta fel. Marcuse tulajdonképpen ebben is egyetért velük.

De menjünk tovább. Marcuse ugyanis azt is tudja – még mindig szinkronban a lukácsi és korschi állásponttal –, hogy a dialektika nem varázsszó, sőt nem is vitathatatlan tartalmú, egyértelmű elv, amelynek csupán a jogait kell helyreállítani a marxizmusban. A jelenkori filozófiában a dialektika terminusa és felfogása maga olyannyira konfúzus lett – mondja Marcuse –, hogy eredeti értelme szinte teljesen elhomályosodott és kiürese-

²¹ Ez nem véletlen egybeesés, természetesen. Marcuse ismerte Lukács György írásait, Lukács hatása első munkáiban tagadhatatlan. Nemcsak a „Történelem és osztálytudat”-ról van szó. A Schmidt felhívja a figyelmet pl. arra, hogy a „Beiträge . . .”-ben Marcuse szó szerint ismétli a marxi történelemfelfogásnak azt a definícióját, amelyet Lukács György 1924-es Lenin-könyve adott.

²² H. Marcuse: Beitrüge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus; „Existentialistische Marx-Interpretation”, id. kiad. 41.

²³ H. Marcuse: Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode; „Ideologienlehre und Wissenssoziologie”, Hrsg. H. J. Lieber, Darmstadt 1974, 381.

²⁴ H. Marcuse: „Beitrüge . . .”, id. kiad. 41.

dett.²⁵ Valóban: a sémákká üresített módszertani elvek eleve alkalmatlanok arra, hogy egy *elmélet lényegét*, méghozzá nagyon is sajátos lényegét reprezentálják, hiszen ebben a minőségükben éppen *elméletenkívüliségükből* fakad módszertani általánosságuk. A dialektikát *elméletileg megalapozott tartalommal* kell felmutatni. Tulajdonképpen ennek érdekében fordult Korsch is, Lukács is *a filozófia* felé, amennyiben *az elméleti szervességében megértett hegeli dialektika* nélkülözhetetlen alap volt számukra a marxi dialektika sajátosságának feltárásához. – Marcuse maga is Hegelhez (és Platónhoz) fordult, hogy rehabilitálja a dialektika „eredeti” értelmét. A marxi forradalmi elméletben megalapozott dialektika – a konkrét dialektika – tartalmának kimutatását pedig ő is *filozófiai* feladatnak tartja.

A könnyen követhető párhuzam azonban itt véget ér. Marcuse ugyanis *a heideggeri filozófiát* hívja kölcsönös előnyök ígéréstével szövetségbe a marxizmussal, hogy ezt a feladatot elvégezze.

Mielőtt azonban megnéznénk, hogyan hangszereli át ez a fordulat a problematikát, álljunk meg itt egy kissé. Nem felesleges ugyanis – a marcusei kísérlet mérlegelése szempontjából sem – röviden átgondolni előbb azt a kérdést, vajon *egyáltalában ez a filozófia felé fordulás* hogyan ítéhető meg. Ezek a teoretikusok azt állítják, hogy a marxi elmélet *lényege* a forradalmiság, a proletariátus osztályharcával való egybeforrottság. Ennek nevében bírálják és elutasítják a puszta tudományként való felfogás elvont racionalizmusát. De amikor a dialektika tartalmát és érvényét *filozófiailag* akarják kifejteni, akkor a tudomány empirikus általánosításai helyére nem állítják-e eleve oda az elmélet alapjába a filozófia *spekulatív elvontságait*, rosszabbal űzve el a rosszat? Ez a „filozófiában való gondolkodás” így nem rontja-e le szükségképpen az alaptörekvést: azt, hogy a marxizmust a „konkrét” forradalmi gyakorlat elméleteként kell értelmezni?

Rendkívül felszínesen és elhamarkodottan ítéel, aki erre a kérdésre minden további nélkül kimondja az igent vagy a nemet.²⁶ Mindenekelőtt be kell látni ugyanis, hogy a marxi tanok *forradalmi elméletként* való felfogása maga logikusan felveti a gondolati tisztázás egy bizonyos lépcsőfokán a *filozófiai „közelítés” szükségességének* gondolatát. Egy bizonyos lépcsőfokán, hangsúlyozzuk, mert ha feltesszük a kérdést, mit jelent az, hogy a marxi elmélet a proletárforradalom elmélete, a megkerülhetetlen válasz erre egy igen tágas gondolati övezeten belül nyilvánvalóan *nem* filozófiai jellegű. Egyáltalában, nem Marx „filozófiai intencióira” vonatkozik a kérdés, hanem arra, amit Marx megcsinált, a megírt művek *gyakorlati intencióira és a velük kapcsolatos gondolati teljesítményekre*. Ez így persze távolról sem pusztán „ténykérdés”, de bizonyos alapvonásaiban egyértelmű és nehezen kétségbe vonható válasz adható rá: *Marx magáévá tette a munkásmozgalom gyakorlati álláspontját, és ezen az alapon a fennálló megváltoztatásának szükségességét, lehetőségét, feltételeit és módjait tárta fel tudományos módszerességgel*. Marcuse – éppúgy, mint korábban Lukácsék – nemcsak üres szavakban akceptálja a marxi elmélet „tudományosságát”. A *tudományos szocializmus* gondolata, *a fenti összefüggésben felfogott tudományosság* igenlése természetesen összefér az ő marxizmusértelmezésükkel, és ezzel együtt természetesen „belefér” ebbe az értelmezésbe a marxi történelmi

²⁵ H. Marcuse: On the Problem of the Dialectic; „Telos”, 1976/27, 13–14.

²⁶ Megítélésem szerint ez a felszínes, verbális filozófia-tagadás az egyik fő hibája Szabó András György könyvének is. („A proletárforradalom világnézete”, Magvető 1977.)

szükségszerűség elismerése is. Csakhogy viszont az is igaz, hogy a marxi elmélet *forradalmiságának* ez a jellemzése tökéletesen összefér egy Kautsky, egy Hilferding, egy Bernstein vagy egy Max Adler álláspontjával is, hogy az ideológiai végletekben gazdag szcientista felfogásnak csak néhány minta-képviselőjét említsük. Vagy – hogy egy Marcuséhoz közelebb álló, mert számára aktuális vitapartneret jelentő ellenkező felfogásra hivatkozunk – ez a jellemzés tökéletesen beleillik a Mannheim-féle tudásszociológia marxizmusértelmezésének alapjaiba is. Hogyan lehetséges ez? Egyszerűen: Elmélet és gyakorlat marxi egységének elvi értelmét *nem ezen a gondolati szinten* kell és lehet eldönteni. Marcuse tulajdonképpen maga is ezt állítja Mannheimmel szemben, amikor a marxizmus elméleti érvényességének kérdésében az „igazságszintet” keresi.²⁷ És ami a dolog *kritikai* magvát illeti, igaza van: Mannheim a proletariátus létmeghatározottságait kifejező ideológiának fogja fel a marxizmust, amelynek így a proletariátus cselekvésében kell realizálnia, de amikor ezen a vonatkoztatási rendszeren *belül maradvá* akarja az elmélet szociológiai igazságának lehetőségét kutatni, az eredmény – tökéletesen reménytelen relativizmus lesz, elméletnek és gyakorlatnak olyan „egysége”, amelyben bármely létmeghatározott társadalmi tan végig, a sikeres cselekvésig bezárólag egyforma eséllyel vesz részt az igazság-játszmában.

De hát végül is mi az, ami *nem fér bele* elmélet és gyakorlat viszonyának ebbe az értelmezésébe (amelyről egyébként nem nehéz észrevenni, mennyire összecseng az empirikus szociológia Max Weber-i értelmezésének alapállásával). Az elmélet igazság-érvényének bizonyítása? Valójában többről van szó. Ha meggondoljuk, a *marxi forradalmi gondolat*, ha sajátos *tartalmát* is számba vesszük, maga szétfeszíti ennek az értelmezésnek a kereteit. Ez az egyébként, amit az úgynevezett szcientista felfogás nem vett észre vagy nem vett tekintetbe. Azt *igen*, hogy a „konkrét” gyakorlati állásfoglalással behatárolt tudományosság álláspontja túlságosan felszínes, és túl kell menni rajta. De: *ennek a tudományosságnak a gondolati „bebiztosítása” érdekében*. Ezzel érvel Max Adler is: elvégre Marx a *tudományos* szocializmus gondolatát dolgozta ki, ezt a tudományos jelleget kell a kanti ismeretelmélet szellemében fogalmilag megalapozni.²⁸ És ez foglalkoztatja Kautskyt is, amikor a darwini elméletet próbálja ugyanebben a minőségben felhasználni.²⁹ Bármekkora szakadék válassza is el kettőjük végső „megoldásait” egymástól, az alaptévedés ugyanaz: úgy mennek túl a kiinduló állásponton, hogy a zavaró relativizmus meghaladása érdekében attól a bizonyos „konkrét gyakorlati állásfoglalástól” is megszabadítják az elméletet. Ismét nem úgy, hogy *megtagadnák* a marxi elmélet gyakorlati beállítottságát, hanem úgy, hogy a forradalmi célt végül egyértelműen a tudományos belátások gyakorlati konzekvenciájának minősítik. Kettészakad ezzel a marxi tan: „logikailag” most már zavartalanul, „tisztán” értékmentes tudomány (vagy egy szélsőségesen szubjektivista ismeretelméletet implikáló tudományos metodológia) lesz, míg „gyakorlatilag” továbbra is a munkásmozgalom (tudományos) ideológiája marad. A kettősség „magasabb” szintézise eszerint egyszerű: a tudományos szocializmus (mint mozgalom) a marxi elmélet alkotó (azaz a körülményeknek megfelelő) *alkalmazása* a

²⁷ H. Marcuse: „Zur Wahrheitsproblematik . . .”, id. kiad. 383 és kk.

²⁸ M. Adler: Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft; „Marx-Studien” I, Hrsg. M. Adler – R. Hilferding, Bécs 1904, 193. és kk.

²⁹ K. Kautsky: „Ethik und Materialistische Geschichtsauffassung” (Stuttgart 1913).

gyakorlatban. Nemcsak Hilferding mondja ezt ki világosan, hanem pl. Max Adler is, aki magát a marxi életművet is mindenestül ebben a sémában értelmezi.³⁰ Minél következetesebben érvényesítik azonban ezt az értelmezést, annál világosabb, hogy tarthatatlan pozíciókba sodor. Ha a forradalmi konzekvenciák az elmélet gyakorlati alkalmazásának „más” szférájába tartoznak, ha az elmélet „tudományos alakjában” szigorúan értékmentes gondolatrendszer, akkor *e konzekvenciák számára* az elmélet nem nyújthat másképp alapot, csak ha a fennálló társadalmi rend összeomlását logikailag szükségszerű kauzális mechanizmusként írja le. Ez azonban olyannyira merev, fatalista gyakorlatot sugalló felfogása a marxi tudományosságnak, hogy valójában „tisztán” igen ritkán tartanak ki mellette. Kautsky maga pl. nemcsak az osztályharc jelentőségébe vetett hitét hangoztatja folyton, hanem már a Bernstein-vita előtt úgy védekezett a vak ökonomizmus vádjá ellen, hogy fogalmi különbséget próbált tenni gazdasági feltételek és gazdasági fejlődés között, hangsúlyozva, hogy ez utóbbiba az emberi szellem beavatkozása természetszerűleg beletartozik.³¹ Viszont ha az elméletben valamilyen értelemben „tényező” az is, amit az emberi szellem, ezen belül feltehetőleg a munkásosztály is (felszabadulása érdekében) tesz vagy nem tesz, akkor mi indokolhatja a „végső” gyakorlati konzekvencia kívülmaradását?

Ha mármost ezzel szemben *nem* toljuk félre a gyakorlati álláspont kérdését, ellenkezőleg, a marxi forradalmi eszme *tartalmát* is számba vesszük, a gondolati szituáció egészen másképpen alakul. Így is túllépünk a „pusztán” ideologikus összefüggéskereten, de éppen nem az értékmentesség abszolutizálása jegyében. Mert mi a marxi forradalom-eszme tartalma? A munkásosztály nem szabadíthatja fel magát másképpen – állítja Marx –, csak ha a tőkés termelési viszonyokat gyökeresen felszámolja, ha a kizsákmányoló magántulajdont és az uralmi–alávetettségi viszony alapját képező társadalmilag rögzített munkamegosztást megszünteti. Bármennyire a proletariátus felszabadulásának szükségszerű *feltételeként* fogalmazható meg íme ez a forradalom-gondolat, nyilvánvaló, hogy itt nem egyszerűen egy adott cél *eszközeinek* felderítéséről van szó, hanem ezzel a tartalommal az elmélet egy olyan új *célt* állított a mozgalom elé, amely annak egész értékorientációját megváltoztatja. Ha pedig ezt a célt az elméletbe *beletartozónak* tekintjük, akkor *fel kell tenni a kérdést, hogyan „konstituálódott” az elméleten belül?* Ez pedig olyan kérdés, amelyre nem lehet az elmélet „tudományosságával” minden további nélkül válaszolni. Ismét a cél *tartalma* miatt: a forradalom, marxi értelmében, az egész társadalmi rend *lényegi* megváltoztatása, a fent summázott tartalom tehát a meghaladandó történelmi „egész” lényegi magvát kívánja megjelölni. Marx maga nem hagy kétséget afelől, hogy ő valóban kezdettől arra törekedett, hogy a valóságos, empirikus összefüggésekből, de ugyanakkor „fogalmukban”, „szükségszerűségükben” (azaz a tőkés rend lényegével összefüggő voltukban) értse meg a társadalmi jelenségeket.³² Ez a totalitást megragadó, fogalmi általános azonban *nem* a pozitív, empirikus tudományok általánosa, ez a szükségszerűség *nem* az ő formális-racionális szükségszerűségük. A hegeli

³⁰ Max Adler: Marx, a gondolkodó; „Népszava”, 1923, 78–80.

³¹ Idézi M. Adler: „Marx, a gondolkodó”, id. kiad. 147.

³² Ezt hangsúlyozza már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban is a nemzetgazdaságtan módszerével szemben (Bp. 1962, 44.), de később is, ismételten, a „Grundriss”-ben is, „A politikai gazdaságtan kritikájá”-ban is, „A tőké”-ben is.

módszer melletti kitartás egyúttal elvi jelentőségű elméleti kötődés *a filozófiához*, amennyiben éppen a filozófia felségterülete volt mindaddig az „egész” konceptualizálása, valami olyan „lényegi”, „fogalmi” tartalom felmutatása, amely az emberi-társadalmi jelenségek világában egyúttal követelmény, „kell”, a cselekvés gondolatilag kezelhető elve vagy normája.

Az empirikus szaktudományok általánosításai sem állnak meg persze feltétlenül tudatos önkorlátozással partikuláris összefüggésrendszereknél. A nemzetgazdaságtan olyan klasszikus alakjai, mint Smith és Ricardo, a tények kritikus leírásán és elemzésén át a tőkés gazdasági rend egészének lényegi mozzanatait vélték feltárni. Csakhogy éppen „lényegi” általánosításaik *tartalmi szükségszerűsége* valójában nem tudományos elemzéseikből fakadt, hanem — Marx szavaival élve — abból, hogy „teljes mértékben támaszkodtak a XVIII. sz. prófétáira”, akik előtt a szabad konkurrencia társadalmának egyéne eszményként lebegett.³³ Ezt a társadalmi egyenlőség eszményévé magasztosított egyént pedig a XVII–XVIII. századi *filozófia* formálta *szükségszerű gondolati alapelvvé*, nem utolsósorban a XVIII. századi francia materializmus, amely az „emberi természet” a maga természettudományos világképe „legáltalánosabb törvényeire” visszavezetve próbálta gondolatilag igazolt szubsztanciális elvvé emelni. Ennek a filozófiának a gondolatrendszerén belül *ezen az alapon* lehetett a letűnő társadalom lényegi magva az emberi természetet megcsúfoló ésszerűtlenség, az új pedig az ezt a természetet felismerő és a társadalmi cselekvés vezérelvévé tevő Ész. Persze ugyanezen az alapon lett egyúttal az „egész” egységét megvalósító *Ész metafizikai elvvé*, a történelemfeletti emberi természet „igazságát” képviselő Eszmévé. Hogy Marxék elutasítják az „egész” *metafizikai megragadását* minden változatában, a hegeli dialektikus öntudat metafizikai Abszolútum voltát is beleértve, az persze tökéletesen igaz. Csakhogy, először is: ezzel együtt *nem* utasítják el, mint láttuk, a „fogalmi megragadásnak”, a totalitás konceptualizálásának igényét, *magát ezt a filozófiai szintű problémát*. Másodsor, a metafizikus szubstancializálás bűnében elmarasztalják ugyan az „egész eddigi filozófiát”, de korántsem elégszenek meg annyival, hogy „a” filozófiai gondolkodás eredendő terheltségének rovására írják a bűnbeesést. És ez a második körülmény legalább olyan fontos, mint az első. Azt fejezi ki ugyanis, hogy számukra *a filozófiához való viszony nem „a” filozófia elvont kritikája, hogy számukra a metafizikus gondolkodás tagadása üres tagadás, ha nem meghatározott filozófiai gondolatrendszerek konkrét metafizikai jellegének megértésére épülő elméleti kritika*. — De mit jelenthet ez a „konkrét elméleti kritika” a bennünket érdeklő „gyakorlati” tartalom szempontjából?

O. Bauer „kritikai” történelmével szemben Marxék ragaszkodása a filozófia „profán, tömegszerű történelméhez” már a „Szent család”-ban is azt jelentette, hogy a XVIII. sz.-i materializmust illetően az elméleti-filozófiai megoldások végső magyarázatát minden eszmei kötődésen és konfrontáción túl „az akkori francia élet gyakorlati alakulásában” jelölték meg.³⁴ Ez az élet pedig gyakorlatilag, mint ismeretes, úgy alakult, hogy a feudális kötöttségekből való szabadulással együtt a burzsoázia történelmi győzelmét készítette elő. A materialista filozófia *gondolati meghasonlottságának* — annak, hogy az embert gúzsbakötő metafizika elleni elszánt harcban *egy metafizikába torkolló* empirikus

³³ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 11.

³⁴ Marx és Engels: A szent család . . . ; MEM 2, Kossuth, Budapest 1971, 125.

gondolkodás mellett köt ki – ez a konkrét történelmi tényállás a kulcsa. Persze nem abban az értelemben, hogy egyszerűen ezzel lehetne vagy kellene megmagyarázni ennek a filozófiának minden tartalmi vagy formai-logikai elképzelését és eljárását. A dolog legalapvetőbb vonatkozását tekintve is egészen másról van szó. Hiszen ez volt az a tényállás, amelyet a felvilágosodás filozófusai nem lát(hat)tak, nem mér(het)tek fel világosan. Őszinte hittel világosították fel „az embereket” szellemi és társadalmi megnyomorodottságuk metafizikai-dogmatikus gyökereiről, saját személyes szabad lényük potenciálisan korlátlan teremtőerejéről, és ez volt az, amit filozófiai fogalmakban gondolati érvényre akartak emelni. *Ennek a törekvésnek azonban önmagában a tárgyból fakadó logikus következménye a fogalmi individualizmus.* Az egyenlőnek tételezett emberek természetszerűleg különbség nélküli egységükben, a logikai szubjektum egységes alakjában „foghatók meg”, és ennek a szingularitásnak így, ebben az ideológiai meghatározottságban *nemcsak módszertani, hanem fogalmi értelme van.* Mármost nem szükséges bizonygatni, hogy a szabad konkurrencia társadalmának valóságos „egyenlősége” számára mennyire adekvát „gondolati apriorit” szolgáltat ez a fogalmi individualizmus, amely a profán társadalmi-gazdasági alapszerkezet elvont másaként mintegy ennek *általános érvényű pozitív lényegét* mutatja fel „az” emberi természetben. A dolog lényegét tekintve „csupán” arról van tehát szó, hogy az az *ideológiai* álláspont, amelyről ezek a filozófusok koruk gyakorlati életének alakulását megítélik, filozófiai gondolkodásuk *fogalmi, elméleti alapidimenzióját* határozza meg.

Persze ez a fajta meghatározottság sem valamiféle szimpla, egy-egy történelmi koron belül változatlan, egyértelmű mechanizmus. Maga ez a fogalmi individualizmus kezdettől nem csupán ideologikus-apologetikus gondolati igazolás (vagy ennek lehetősége) a polgári társadalom számára. Nem véletlen – emelik ki Marxék a „Szent család”-ban –, hogy a francia materializmus „emberre” apelláló ága gondolati alapja lett az első *kommunista* mozgalmaknak is.³⁵ „Az” ember természetében elvvé emelt egyenlősítő törekvésekhez való konzekvens-idealista ragaszkodás nyilvánvalóan logikusan igazolható egy bizonyos kritikai magatartást is a reális polgári viszonyokkal szemben. Meghasonlott, önpusztító alap volt ez ugyan, elvontsága köztudottan a mozgalmak irrealisztikus jellegét fejezte ki. A polgári filozófiai gondolkodás valóságos gyakorlati (társadalmi) funkcióját azonban kezdettől csak ebben az összetett, belülről, a gondolati beállítottságból fakadó, tagadva állító minőségben lehet megérteni. De még ez sem elég, mert ezt a minőséget is lehet konstatálni és ugyanakkor félreérteni, ahogyan ezt Marcuse egész életében tette. Ő kezdettől végig, a 30-as évektől a 60-as évek végéig számos formában hangsúlyozta a polgári filozófia belsőleg ellentmondásos ideológiai meghatározottságát, azt, hogy az „egész” konceptualizálására való törekvés egyszerre jelent kritikuss bele-nem-nyugvást a fennállóba és ugyanakkor tehetetlen belenyugvást, sőt igazolást az „egész” idealizálása formájában. Ugyanakkor ezt az ellentmondásos ideológiai meghatározottságot elméleti megjelenése lényegét tekintve mindig a klasszikus polgári filozófia *Észelviségében* ragadta meg.³⁶ Valójában a polgári filozófiára jellemző önértékelési séma ez, amelynek

³⁵ Uo. 129–130.

³⁶ Vö. H. Marcuse: *Philosophie und kritische Theorie*; H. Marcuse: „Kultur und Gesellschaft”, I, Majna-Frankfurt 1967, 103. és kk. Valamint a 60-as évekből: H. Marcuse: *One Dimensional-Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston, Beacon Press 1964). Vö. az „Egydimenziós gondolkodás” c. fejezet.

megfelelően a Hegel *utáni* filozófiát legmélyebb lényegét tekintve az Ész többé-kevésbé teljes diszkreditálásával jellemzik. (Hogy azután ezt az Ész tagadó jelleget a társadalmi dekadencia adekvát kifejeződésének tekintik-e vagy „a” metafizikával azonosított filozófia haláltusájának, avagy ellenkezőleg, a szubjektum–objektum kettősség alapján álló metafizikai gondolkodás szükséges és felszabadító meghaladásának, az persze már pártállástól függően változik, e szónak mind eszmei, mind ideológiai értelmében.) Természetesen *van* igazságtartalma az Ész jegyében való jellemzésnek. Természetesen *van* igazságtartalma annak is, amikor e jegyben a hegeli filozófiát a klasszikus polgári Ész-kultusz csúcának és ezzel együtt belső ellentmondásossága grandiózus bizonyítékának tekintik. De éppen a hegeli filozófia bizonyítja legjobban, hogy korántsem olyan mély és átható ez az igazságtartalom, mint amilyennek feltűntetik. Amit észrevehetetlené halványít vagy a háttérbe szorít ez a nézőpont, az éppen egy olyan körülmény, amelynek a hegeli és a Hegel *utáni* polgári filozófiai törekvések megítélése szempontjából is, a marxi elmélet és a polgári filozófia viszonyának megértése szempontjából is elsőrendű jelentősége van, ti. éppen az a *sajátos és mégis elvileg jelentős mód, ahogyan a polgári ideológiai álláspont a hegeli filozófiai gondolkodás lehetséges dimenzióját, a fogalmi individualizmus meghaladásának kísérletét és e meghaladás kudarcát végül is meghatározza.*

Csupán a dolog elméleti magvát érintve³⁷ arról van itt szó, hogy a hegeli filozófia – és pedig először és elsősorban éppen a „Fenomenológia” – elméletileg nagyszabású demonstrációja egyrésztől annak a tudatos felismerésnek, hogy az Ész filozófiáját egy merőben *újfajta filozófiai gondolkodásnak*, a tartalmas társadalmi aktivitás filozófiájának kell felváltania, amelynek dimenziójában többé *nem probléma*, mert *fel sem merülhet* a lét és a lényeg, a forma és a tartalom, a van és a kell csak metafizikailag feloldható, *antinomikus kettősségének átka*, és ugyanakkor annak, hogy polgári álláspontról ennek az új filozófiai gondolkodásnak *nincs* gondolati alapja. Az újfajta filozófiának gondolatilag, logikailag megalapozottnak és felépítettnek kell ugyanis lennie Hegel szerint, de logikája merőben újfajta logika: a dialektika (a „spekulatív logika”) nem a racionalizmus formális-deduktív logikája, nem is az empirizmus esetleges-tartalmi gondolkodásmódja, és nem is a kettő külsődleges kombinációja. Éppannyira sajátosan újszerűnek kellene lennie, amennyire új a *tartalom*, amelyet az új gondolkodásmód kijelöl. Ugyanakkor azonban ez a filozófia, ha valóban következetesen *elutasítja az önkényes spekulációt*, nem indulhat ki másból – állítja Hegel –, mint ami *van*, ami nyilvánvalóan igaznak tartott, ami természetszerűleg „adott”. *Ezt kell belülről meghaladnia*, ennek a valóságos, *tartalmas alakulását* kell lépésről lépésre belülről követve, nem igaz voltában megmutatnia, és eljutni így az igaz álláspont feltárásiáig. Ez a meghaladandó alapul elfogadott „van” pedig természetszerűleg az *elvont egyén* álláspontja Hegel számára, ismeretelméleti megfogalmazásban: a *tárgyhoz* való *viszonyában* tematizált *szubjektum* álláspontja. A *meghaladás* jegyében ezt a „természetes” elvont egyént kell most *történelmileg-társadalmilag meghatározottként és egyúttal történelmet formálóként* igazolni a filozófiának. Hegel számot vet ennek a belülről meghaladó történelmi álláspontnak a gondolati konzekvenciáival, és így lesz a meghaladás logikus elve nála a konkrét azonosság. De éppúgy látja azt is, hogy ez az egész történelmi-gondolati folyamat így el *kell* hogy jusson *az abszolút*

³⁷ Ezt korábban megpróbáltam részletesebben kifejteni. („A marxista társadalomfilozófia elméleti megalapozásának problémái”, kézirat.)

azonosságig, mert enélkül a történelmi relativizmusból nem szabadulhat, az „egész” fogalmi megragadásán alul marad. Maga az abszolút azonosság azonban valójában mindenoldalú bizonyossága lesz annak, hogy „*belülről*” a *polgári individualizmust nem lehet meghaladni*. Nem csak azért, mert abszolútum mivoltában a „tudomány” *lezárja* a történelmet, amelynek fogalmát nyújtja, hanem mert az abszolútum jegyeit hordozó fogalom csak úgy lehet „lényegi alakja” az egész gondolatrendszernek, hogy metafizikai Ész-elvként vezérli a történelmi mozgás minden fázisát. Ezzel nem *lerombolja* a filozófiai gondolkodás meghirdetett újszerűségét, hanem minden mozzanatában kiolvaszthatatlanul összeötvözi az újat a régivel, és ezzel ad az egész elméleti építménynek egy egészen sajátos „hegeli minőséget”: amit Hegel létrehoz, az végül is az Ész képére formált történelmi dialektika, amelyben paradox módon az *azonosság* képviseli a lét–lényeg antinómia *meghaladásának* elvét és ugyanakkor „szükségyszerűségét”, gondolati *meghaladhatatlanságának* (nem kívánt) bizonyosságát.

Mindez természetesen csak jelzi azt, ami számunkra fontos: a szóban forgó Marx-értelmezésnek a totalitás-probléma kapcsán egyrészt logikusan és elkerülhetetlenül számot kell vetnie a filozófiai „*hagyománnyal*”; másrészt azonban meg kell látni azt is, hogy ennél sokkal többről van szó, arról, hogy – ha csak nem valami soha-nem-volt vegytiszta spekulációból szublimálva „*intézi el*” ezt a hagyományt – számot kell vetnie azzal is, hogy a filozófia legelvontabb metafizikai konstrukciói is *történelmileg konkrét jelentéstartalmúak*, azaz hogy a filozófia elméleti szituációit többnyire igen bonyolultan, „*belülről*”, a *fogalmi dimenziót megszabva* határozzák meg a társadalmi-gyakorlati valóságra vonatkozó *ideológiai álláspontok*. Akkor pedig a marxi elmélet és a filozófia viszonyára vonatkozó kérdés egyáltalában *ott kezdődik*, hogy vajon a *marxi gyakorlati-ideológiai álláspont miféle elméleti szituációt implikál, megváltoztatja-e, miben és mennyire* a korszak „egészét” *polgári ideológiai álláspontokról konceptualizáló* filozófiai gondolkodási dimenzióját.

Mármost: a marxi gyakorlati álláspont *osztályálláspont*, a proletariátus álláspontja – ezt a fiatal Marcuse éppoly nyomatékkal hangoztatja, mint Lukács György az „*Osztálytudat*”-ban.³⁸ Az sem titok előttük, mint láttuk, hogy éppen ennek a tudatos-következetes vállalása az *elmélet számára* valóban sajátos szituációt, a *történelmi konkrétsághoz való ragaszkodás* szükségességét írja elő. Az elmélet nem hagyhatja el a történelmi konkrétságot, különben önmaga gyakorlati lényegét adja fel, visszacsúszik abba a kontemplatív-kognitív dimenzióba, amelyből a polgári filozófia – megpróbálta bár – nem tudott kiszabadulni.³⁹ Világosan látják azt is – hiszen mindebből nyilvánvalóan következik –, hogy ez a követelmény, ha teljesül, a „*régi*” filozófiai gondolkodást radikálisan *meghaladja*, hogy a történelmi konkrétságban való megmaradás követelménye a valóság ábrázolásától különvált „*önálló filozófia*” egyenes tagadása. Csakhogy ne feledjük: ez a „*történelmi konkrétság*” a valóság *lényegi ábrázolásának*, az „egész” fogalmi megragadásának új közege kell hogy legyen. Egy olyan *elmélet* közege, amely a

³⁸ „A marxista módszer, a materialista dialektika mint a valóság megismerése ugyanis csak a proletariátus osztályálláspontjáról, harci álláspontjáról nyerhető. Ennek az álláspontnak az elhagyása a történelmi materializmus elhagyására vezet, elérése viszont közvetlen kapcsolatot teremt a proletariátus harcával” – mondja Lukács György. („Történelem és osztálytudat”, Budapest 1900, 240.)

³⁹ Vö. uo. „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” c. tanulmányból „A polgári gondolkodás antinómiái” c. rész.

valóság *gondolati megismeréséről* nem mond le, amely a tényszerű konkrétussággal korántsem elégedhet meg. Ha tehát összeférhetetlen is mindenféle *történelemfeletti elvont általánossággal*, korántsem mondhat le „az” általánosérvényüségéről. De *milyen természetű lehet az az általánosság*, amely a konkrét történelmi „anyaghoz” képest nem transzcendens, nem kívülről adott forma vagy elv? Mit jelent a „történelmi konkrétusság”, amennyiben több, mint a történelmi *empíria konkrétussága*? Mi lehet az *elméleti* tartalma a „történelmiségnek”, ha ez valóban megmarad materiálisnak és konkrétnek? — Ezekre a kérdésekre felelni kell. És *ezzel folytatódik* a marxi elmélet és a filozófia viszonyának kérdése. Persze nem „önálló” spekulációkkal kell felelni rájuk, ez durva önellentmondás volna. A marxi elméletben feldolgozott „valóságtartalomban” kell kimutatni a válaszokat, elméleti használhatóságukat pedig ismét csak a történelmi valóságanyagon kell bizonyítani. De akár (új típusú) *filozófiának* nevezzük ezt a munkát, akár bármi másnak (pl. a marxi történelemtudomány elméleti-módszertani alapjai kidolgozásának), a terminológia maga vajmi keveset nyom a latban. Nem azon múlt a hegeli filozófia jellege, hogy Hegel a „Fenomenológia”-ban „tudománynak” nevezte a maga filozófiai álláspontját. Viszont nagyon is sok múlik azon, hogy *mit* felelnek ezekre a kérdésekre. A 20-as, 30-as években ez az értelmezés, amely szerint „a marxizmus a proletárforradalom elmélete”, nagyon élesen exponálta éppen a marxi tudományos tanok *újszerűségének* tételét. Méghozzá komoly *elméleti igény*vel exponálta. Deklaratív párhuzamok, felületes konfrontációk és példálózva bizonyítások nem elégitették ki. *A problémákat* megértve és kifejtve, méghozzá történelmi „kiterjedésükben” is megértve akarta gondolatilag megalapozottan bemutatni ezt az újszerűséget. Ezért fordult a filozófiához. Ez eddig rendben is van. De az is világos, hogy éppen ezért egyszerűen a lécc alatt bújjuk át minden értékelés — legyen akár lelkesült elismerés, akár kritika —, amely nem a problémák és megoldásaik *tartalma* alapján mond róla ítéletet. Az, hogy ennek az értelmezésnek a képviselői „filozófiai fogalmakban” gondolják el az új elméleti alapokat, csak *formális* kérdés, ha egyszer maguk is *új tartalmat* akarnak adni ezeknek a fogalmaknak. Sikerül-e az új tartalmat megtalálniuk? — ez az igazi kérdés. Az, hogy vállalni akarják a hegeli filozófiai örökséget, csak *formális* tény, ha egyszer a folytonossággal együtt éppen azt a *minőségi többletet* akarják tisztázni, amellyel Marx *meghaladta* Hegelt. Viszont *tartalmi* kérdés, *hogyan* értelmezik a hegeli filozófia korlátoltságát, és nem utolsósorban az, hogy *miért*, *milyen alapon* ítélik meg úgy, ahogyan megítélik. *Tartalmi* kérdés — és nemcsak összetett, hanem minden többé-kevésbé önálló kísérlet esetében „személyre szabott” kérdés —, hogy miért és hogyan tartják kifejezhetőnek a történelmi materializmus elméleti előfeltételeit az általuk javasolt fogalmi összefüggésekben. Marcuse a hegeli idealista dialektikát a heideggeri fenomenológiával akarja „konkretizálni”. Úgy véli, így fejtheti ki fogalmilag a marxi elmélet forradalmi magvát. Az eredmény az ő esetében az lesz, hogy ezen a „fogalmi szinten” az ellenkezőjébe fordul át az az elméleti szituáció, amelyet pedig ő maga a marxi gondolkodás elhagyhatatlan új dimenziójának jelölt meg. Heidegger segítségével valójában visszahzza Marxot a polgári filozófia antinómiáinak körébe. De ez az egész ismét tartalmi kérdés, csak úgy mutatható ki a kísérlet kudarca, ha számba vesszük, *mit* emel ki Heideggerből, *hogyan és miért* tartja mindezt lehetséges, sőt szükséges gondolati mozzanatoknak a marxizmus elméleti alapjainak explikálásában. Csak az „egyszeri” konkrét tartalom kritikájával nyerhetünk az egyszeri kísérletnél messzebb mutató, általánosabb érvényű tanulságokat.

Tagadhatatlan, hogy Marcuse vállalkozásában mindenekelőtt maga a „felállás” meg-hökkentő. Heidegger, amint áldását adja a proletárforradalomra, és a proletárforradalom, amely már csak erre a végső „igazolásra” vár? Hogy kerül a csizma az asztalra? Illendőbb komolysággal megfogalmazva: Mi indokolja, hogy Marcuse a heideggeri fenomenológiával akarja korrigálni a dialektikát ahhoz, hogy az forradalmi és konkrét legyen?

A tényeket tekintve egyszerű erre a válasz. A 28 éves Marcuse továbbképzés céljából Freiburgba utazik, Heidegger tanítványa lesz. Ekkor jelenik meg a „Sein und Zeit”. Mestere közvetlen hatása alatt – korábbi marxista érdeklődését nem adva fel – Marcuse az ő szemüvegével kezdi nézni az elmélet dolgait. A „hogyan kerül oda” kérdésre ez a tényszerű válasz, de valójában persze nem erre vonatkozik a kérdés, hanem arra, hogy miért *kell* Heideggerrel értelmezni Marxot Marcuse szerint. A fenti tényállásnak azonban ez esetben ezzel kapcsolatban is sajátos jelentősége van.

Marcuse legelső tanulmányában fejti ki módszeresen és indokolja meg a történelmi materializmus fenomenologizálásának tervét.⁴⁰ Bizonyos szempontból ez a tanulmány a szóban forgó korai periódus legfontosabb műve. Ha kihámozzuk az értelmét, ebben az egyetlen vázlatban együtt találjuk a fenomenologizálásnak nemcsak a miértjét és a hogyanját, hanem a cáfolatát is. A kihámozás azonban nem is olyan könnyű dolog. Az a bizonyos heideggeri szemüveg ugyanis félrevezető helyzetet teremt. Marcuse eleve *azzal kezd*, hogy a marxi elméletre alkalmazza a fenomenológia módszerét. A történelmi materializmusnak mint a vizsgálat tárgyának „adottságából” kiindulva meghatározza és kifejti a marxi „alapszituációt”. Az alapszituáció szerinte „az a pont, amelyből ennek a kutatásnak (a történelmi materializmusnak) a metodikája és a fogalmisága ered és értelmet nyer”.⁴¹ Kimutatja, hogy a marxi alapszituáció (tehát a fentiek értelmében az egész marxi elméleti beállítottság, a módszertani és a fogalmi dimenzió) *lényegi közösséget mutat* a heideggerivel. *E közösséghez viszonyítva* aztán megfogalmazza a heideggeri egzisztencializmus *korlátait* is. A *dialektika* korlátait is. Egymásra utaltságukat ezen az úton bizonyítva felvázolja a fenomenológia és a dialektika *egyesítésének* tervét, majd *a történelmi materializmus* (ily módon tökéletesített) *fenomenológiájának* eszméjét.

Nos, nincs az egészben, már ebben a formális felépítésében tekintve is, valami képtelenség? Nevezetesen az, hogy *miután* Heidegger vonásait festette Marxra, és *miután* ezt a képet a marxi doktrínák „fundamentális értelmét” ábrázolóknak nyilvánította, „logikusan” felfedezi, mennyire hasonlít egymáshoz Marx és Heidegger, sőt, mennyire „lényegi” a hasonlóságuk. Annyira, hogy ha egy kissé retusáljuk Heidegger képét is, többé már meg sem lehet különböztetni őket egymástól. – Képtelen, de az igazat megvallva, nem is olyan egyedülálló „bizonyítási eljárás” az ilyesmi a filozófia történetében. Egyedülálló viszont az a nyíltság, amellyel Marcuse ezt vállalja. Egy pillanatig sem titok ugyanis, hogy itt Marx eleve a heideggeri fenomenológia „megvilágításába” került. De honnan ez a nyugodt öntudat? Nincs erre más magyarázat, mint hogy Marcuse itt abban az értelemben akarja alkalmazni a fenomenológia fogalmát Marxra, ahogy ez az *általános „előzetes”* heideggeri jellemzésben szerepel. A fenomenológia módszerfogalom – mondja

⁴⁰ Marcuse, H.: „Beiträge . . .”

⁴¹ Uo. 43.

Heidegger a „Sein und Zeit”-ban⁴² –, de a szónak nem a „technikai segédeszköz” értelmében, hanem olyan módszer, amely magukban a dolgokban gyökeredzik. Minden szabadon lebegő konstrukcióval szemben, minden véletlen alappal, minden csak látszólag bizonyított fogalom átvételével szemben, minden (látszat)probléma elfogadásával szemben a fenomenológia ezt a maximát fejezi ki: magukhoz a dolgokhoz fordulni!⁴³ A fenomenológia annak a felmutatása, ami a dolog maga, a dolog felmutató látni engedése. Nos, „a dolog” ezúttal a történelmi materializmus. Az előbbiek értelmében maga a történelmi materializmus szól tehát, nem Heidegger és nem Marcuse, amikor a fenomenológia módszerével ez utóbbi „megszóltatja”. – Vagyis: Amennyiben Marcuse a fenomenológia módszerének ezt a jellemzését tartja szem előtt, „természeteszerűleg” alkalmazhatja ezt a módszert a marxi tanokra, amikor ezek lényegi értelmét akarja felvázolni. Sőt, világos, hogy ezt a módszert kell alkalmaznia, ha egyszer éppen ez az a módszer, amely előítéletek és belemagyarázások nélkül a dolog „saját” értelmét tárja fel. De hát akkor: el *kell* fogadni a heideggeri fenomenológiát a marxi tanok megértéséhez, hogy „autentikusan” ki lehessen mutatni, hogy el *kell* fogadni a heideggeri fenomenológiát a marxi tanok megértéséhez?

Ne siessünk az ítélet kimondásával, újabb megfontolások itt ismét közbeszólnak. Mert nem az-e a méltányos (és egyúttal a felmentő) válasz erre a kérdésre, hogy itt tulajdonképpen a fenomenológiának *két különböző fogalmáról* van szó? Heidegger maga megkülönbözteti a fenomenológia „formális fogalmát” (a „deskriptív fenomenológia” fogalmát) attól a *tartalmi fogalomtól*, amely speciálisan az övé.⁴⁴ A formális fenomenológia nem több, mint ez „a dologhoz fordulás”. Amit azonban Marcuse végeredményben ki akar mutatni, az természetesen a *tartalmas heideggeri fenomenológia* kompetenciája a marxi tanok filozófiai értelmezésében. – Hát akkor még sincs itt körbenforgás?

Nézzük meg egy kissé közelebbről ezt a speciálisan heideggeri fenomenológia-fogalmat. Annál is inkább, mert ez az a kritikus góc, amelynek vizsgálatából sokkal több derül ki, mint ennek a logikai vonatkozásnak a formális tisztázása. Miben más vagy több a heideggeri fenomenológia, mint a formális fenomenológia? Heidegger szerint azért más, mert az egész összefüggés sajátos, amelyben a dolog látni engedésének kérdését felveti. Amire ő kérdez: a létező *léte*. Ebben más és *több* is, lévén hogy a lét maga nem egy létező, és mint ilyen *túl* van a deskriptív fenomenológia lehetséges körén, amelyben a létmeghatározottságában vett dolog is mindig *mint létező* jön számításba, amely *magára a létre* még csak kérdezni sem tud. Alapjában véve ezt jelenti az, hogy a heideggeri fenomenológia megkülönböztető jegye a „tartalmiság”. Ettől a „létre irányultságtól” lesz ez a fenomenológia szükségszerűen univerzális Heidegger szerint, „a” filozófiai gondolkodás maga, és nem egy új ontológia a többi között vagy után, hiszen a létre kérdezve valamennyi köznapi, tudományos és ontológiai fogalmunk *legmélyebb meghatározottságát magát mutatja fel tartalmasan*.

Bizonyos vonatkozásban később visszatérünk még erre a (soha meg nem valósult) univerzális fenomenológiára, most azonban az a „Sein und Zeit”-ban megvalósult alakja érdekes számunkra, amelyből Marcuse kiindult. Ebben az alakban, mint ismeretes, a

⁴² Heidegger, M.: „Sein und Zeit”, Tübingen 1960, 34.

⁴³ Uo. 27–28.

⁴⁴ Uo. 35.

létkérdést az *emberi lét* kérdése reprezentálja. Nem önkényes választás alapján, hanem a *fenomenológiai konkrétság követelményeinek érvényesítése alapján*. A lét maga nem egy létező, de mindig *valamilyen létező léte*. A konkrét létezők adottságmódjaiban kell felmutatni a létet, nem „a” létezőkből absztrahálni valamiféle általános lényegiséget. Alaposabb megfontolás után az *ember* bizonyul annak a kitüntetett létezőnek, amelyben megközelíthető a lét e konkrétság jegyében, mert az ember az egyetlen létező, amelynek *létmódja* a létmegértés, e létmódja ezért egyszerre saját léte ontikus feltárlásának folyamata (mert hiszen *létmód*), és egyben (mint *létmegértés*) az ember *ontológiájának*, a lét „felmutatásának” aktusa is. Az ember ebben a saját létét feltáró-megelő minőségében véve = a Dasein, az ily módon benne feltárló saját léte = az egzisztencia. A (tartalmas) fenomenológia ezek után *annak az útnak a „felmutató látni engedése”, amelyben a Dasein eljut egzisztenciája értelméhez, tulajdonképpeni léte igazságához*. Ez az út határozottan nem a naiv-irracionalista „lényegszemlélet” – hangsúlyozza Heidegger. A fenomén mint „a létező létének magamegmutatása” nem valami, ami a közvetlen szemléletben adott, ezért is van szükség a fenomenológiára, amelynek „saját” *metodikai bizonyossággal* kell eljutnia tárgyához, a fenoménhez vezető analízis kiindulópontjához, útjához, az uralkodó látszatokon való túljutás módjához.^{4 5} Így lesz a fenomenológia mint a Dasein ontológiája a *Dasein-struktúra* feltárlásával való eljutás az egzisztencia tulajdonképpeni értelméhez. *Elméletileg szerves* (metodikai és tematikai bizonyossággal rendelkező) pedig *csak úgy lesz ez a struktúra* (illetve ennek a felmutatása a fundamentális ontológiában), ha *következik* a heideggeri fenomenológia alapvető előfeltevéseiből, nevezetesen abból, hogy a „klasszikus” ontológiák és ismeretelméletek kátyúiból tartalmilag a *létre* való rákérdezéssel, metodikailag ennek egy *következetes transzcendentalizmus* „mezejében” való feltárlásával kell és lehet kijutni. Mármost a heideggeri fenomenológiának ebből az *elméleti álláspontjából* *következik* valóban, hogy a világbavettségében vett Dasein lesz a releváns kiindulópont, következésképpen az a nem-tulajdonképpeni lét, amely *ennek* a Dasein-nek az elemzésével feltárló, lesz a szükségszerű *elsődleges struktúra* ebben a fenomenológiában. De ugyanúgy belőle következik az is, hogy innen ugyan el kell *jutni* a „tulajdonképpeni” létstruktúrához, de semmiképpen nem ennek az elsődleges struktúrának az *elhagyásával*, hiszen ez a transzcendentalizmus elhagyása, ez pedig az eredeti álláspont feladása volna. *Benne magában* kell feltárni azt a mélyebb struktúrát, amely már az „igaz” értelem megragadása. – Való igaz, hogy a „Sein und Zeit” végén Heidegger a *történelmiséghez* jut el, ebben mutatja fel a nem tulajdonképpeni lét „időiségének” egzisztenciális tartalmát és így a tulajdonképpeni emberi lét értelmét, de ez a történelmiség csakis sajátos fenomenológiai értelmében véve lehet szerves „végső szava” az elméletnek, ez a történelmiség csakis így, a *fenti strukturális meghatározottságban* fogható fel.

Mindennek nagyon is fontos következményei vannak Marcuse kísérletére nézve. Mindenekelőtt ebből az következik, hogy amikor Marcuse a fundamentális analízis módszerével akarja megmutatni a marxi társadalomfelfogás alapbeállítottságát, hogy aztán ezt összevesse a „Sein und Zeit” alapeszméjével, akkor ez a fenomenológiai módszerrel való vizsgálat mégsem lehet „magának a dolognak” olyan ártalmatlan megszólaltatása, amely a „dolog” tartalmát eleve ne befolyásolná. Marcuse szerint a marxi

^{4 5} Uo. 36–37.

alapszituáció tartalma annak a Radikális Tettnek a történelmi lehetősége, amelynek „*az egész embert*” megvalósító szükségszerű új valóságot kell szabaddá tennie.⁴⁶ Közelebbi kifejtéskor kiderül, hogy ez a „Radikális Tett” a kapitalizmus világában élő, a pusztta létfenntartás üres, értelem nélküli tevékenységeibe kényszerített ember „igazi”, „értelmes”, „tulajdonképpen egzisztenciájának” megvalósítása.⁴⁷ Pontosabban a „szabaddá tevése”, lévén ez az egzisztencia Marx felismerése szerint *történelmi*, s mint ilyen *nem* a faktikus egzisztencián kívül vagy fölötte levő eszményi létezés. — Nem kell különösebben bizonygatni, hogy ez a „marxi alapeszme” így tökéletesen a *heideggeri fogalmi struktúrában felfogott történelmiség*. De ha egyszer „a Dasein nem tulajdonképpen léte—tulajdonképpen léte” struktúrában felfogott történelmiség a heideggeri *létfelfogásban* nyerte el „saját” metodikai és fogalmi megalapozottságát, akkor *ugyanebben* a struktúrában mutatni ki a marxi történelmiség elméleti „helyét” és tartalmát, legalábbis kételyeket ébreszt ennek a Marx-értelmezésnek az „autentikus” voltát illetően. Ezeket a kételyeket pedig megerősítik bizonyos módszertani megfontolások.

Mint köztudott, „közönségesen” többnyire rendkívül nehéz, összetett és buktatókkal teli feladat egy elméleti életmű „filozófiai értelmének”, saját történelmi és gondolati jelentőségét kifejező elméleti alapállásának kimutatása. Az új meg új értelmezések és a véget nem érő viták egyik sarkalatos pontja mindig az a kölcsönös szemrehányás, hogy a „tények” értékelő elrendezése a másik fél részéről „külső” szempontok jogosulatlan érvényesítése révén történt. A fenomenológia – formális alakjában, mint láttuk – olyan *módszert* kínál, amely lehetővé teszi a belevetítések nélküli autentikus „lényegi megértést” minden dolog esetében. A tartalmas tények olyan leírását, amely eljut a lényegig anélkül, hogy az általánosság kritikus szintjén elhagyná őket és „kívülről” hozna be érvényességi kritériumokat vagy törvényeket. Csakhogy a valóságos (empirikus) tényekből kiinduló leíró fenomenológiával – baj van. Amikor Husserl a „Logikai vizsgálódások” után revidálja fenomenológiai álláspontját, és egy transzcendentális fenomenológia szükségességének gondolatához jut el, tulajdonképpen azzal a tanulsággal néz szembe, hogy a deskriptív fenomenológia nem juttat el a (gondolatilag érvényes) általánoshoz, következésképpen nem juttat el megalapozott, biztos tudáshoz. A transzcendentális fenomenológiában „*saját*” *elméleti tartalmat*, „saját” gondolati közeget kíván létrehozni a fenomének tanának, abban a reményben, hogy így és csakis így dolgozhatja ki azt a módszert, amely „szigorúan tudományosan” valóban képes az érvényes általános „természetének” kimutatására. Husserlnél ez a „saját” közeg ekkor egy „tisztá” ismeretelmélet közege lesz, az ő fenomenológiája ebben a közegben lesz *elméleti módszer*, az ismeretelméleti tartalommal szervesen egybefonódott, tulajdonképpen *ennek az elméleti tartalomnak a belső struktúráját képviselő módszer*. Ami Heideggert illeti, mint láttuk, ő is minőségi követelménynek tartja a formális fenomenológia meghaladását. Ő is *elméletivé* teszi a fenomenológiai módszert, a fundamentális létan szerves struktúráját kifejező tartalmi módszeré, mert csak így tartja valóban termékenynek, a lényeg (gondolatilag érvényes) felmutatására képesnek.

A gondolati bizonyosság, ill. a „lényegi tudás” útját tehát mindketten az elméleti fenomenológia felépítésében keresik, és ezzel a módszert mindketten *valamely tartalmilag*

⁴⁶ Marcuse, H.: „Beiträge . . .”, 44.

⁴⁷ Uo. 45.

meghatározott gondolati összefüggésrendszer „saját” struktúrájává teszik. Hogy mennyire *meghatározott* rendszerről van szó, azt ők hangsúlyozzák a leghatározottabban. Egymással szemben is. Heidegger már a „*Sein und Zeit*”-ban kettősen foglal állást a husserli fenomenológiával kapcsolatban. Miközben kiemeli a továbblépés jegyében való kapcsolódást a „*Logische Untersuchungen*” módszeréhez,⁴⁸ ugyanakkor lényegileg elhatárolja magát azoktól az elméleti fenomenológiai törekvésektől, amelyeket az „*Ideen . . .*”-ből kiolvas, és amelyek az ő szemében a husserli fenomenológiát alapjában a Schelerével rokonítják.⁴⁹ Az elvi elhatárolódás kölcsönös.⁵⁰ Ezzel együtt egyikük sem mond le az univerzális módszer igényéről, egyikük sem önmagába zárt szakdiszciplínát akar csinálni. A „tisztza” egológia végső szava Husserl meggyőződése szerint nem a világ zárójelbe tétele, hanem a fenomenológiai redukció révén elért kétségtelen bizonyosság birtokában mindenfajta megismerés megalapozása. Heidegger szerint a *Dasein* az a létező, amelyben kitüntetett volta folytán nemcsak rá lehet kérdezni az ő „saját” létére, hanem ezzel együtt *a létre való kérdézt* is ki lehet dolgozni, és így a *Dasein*-ontológia fundamentum kell hogy legyen a többi létező „saját” létére való kérdéshez. A bonyodalmak abból adódnak, hogy a fenomenológia ennek az univerzális módszernek a kidolgozásáig egyik „ágon” sem volt képes elérni mindeddig. Sőt, tulajdonképpen az „emberi valóság” szűkebb területén is kölcsönösen tisztázatlan maradt még egymás felségterületén való illetékességük kérdése is. Husserl számára a redukált ismeretelméleti közeg az individuális szubjektivitás áttörhetetlen börtönének bizonyult. Heidegger megrekedt a *Dasein*-ben, és ez nemcsak azt jelentette, hogy a természeti létezők „saját” létére nem sikerült rákérdeznie, hanem azt is, hogy az ember „világát” is csak az individuális „megértés”-fonalon, egy végzetesen partikuláris szemszögből sikerült szemügyre vennie. Sem Husserl utolsó korszakának próbálkozásai, sem a későbbi Heidegger létmisztikája, sem az utánuk következő fenomenológiai irányzatok, iskolák és kísérletek nem változtatnak azon a helyzeten, hogy az eredetileg következetesen, egységesen felépíthetőnek ígért univerzális fenomenológia félúton megingott, tarkaságukban bizonytalan útkeresésekbe torkollott, amelyek valamennyien megkérdőjelezik *a már megtett út* egyik vagy másik, de majd mindig alapvető mozzanatát is. Mármost magának Husserlnek és Heideggernek a megtorpanásai kétségkívül tanúskodnak az ő gondolkodói nagyságukról is, arról, hogy az ő elméleti érzékük, problémaérzékenységük összehasonlíthatatlanul mélyebb volt, mint feltétlen és feltételes híveik többségéé. Ők ugyanis szembenéztek azzal, hogy egyáltalában nem egyszerű „alkalmazási feladat” az áttérés az egyik összefüggésszintről a másikra, és semmi esetre sem a „módszerséma” kiemelése ehhez a kulcs. – Amikor aztán jönnek azok a követők, akik kiterjeszteni vagy alkalmazni akarják a fenomenológiai módszert, akkor a meglevő, többszörösen ingatag biztonságú elméleti pozícióból kiindulva vagy arra kényszerülnek, hogy egy többé vagy kevésbé radikális kritika bázisán előlről kezdjenek felépíteni egy *új elméletet*,⁵¹ vagy belekerülnek abba a kellemetlen helyzetbe, amelybe

⁴⁸ Heidegger, M.: „*Sein und Zeit*”, 38.

⁴⁹ Uo. 47.

⁵⁰ Néhány évvel a „*Sein und Zeit*” megjelenése után Husserl az „*Ideen . . .*”-jéhez csatolt Utóirat-ban elhatárolja magát az egzisztenciálfilozófia antropologizmusától és pszichologizmusától. Heidegger vagy Jaspers nevét nem említi, de a mese nyilvánvalóan róluk szól.

⁵¹ Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty vagy akár A. Schutz a többé vagy kevésbé szoros kapcsolódás mellett tulajdonképpen valamennyien ezt teszik.

Marcusénak kellett kerülnie, amikor a fenomenológiai módszert minden további nélkül alkalmazta Marx társadalomtanára. Maga ez a módszer megalapozottnak csak elméleti mivoltában tekinthető, viszont mint ilyen csak partikuláris alakban tekinthető kidolgozottnak. Ha *ezt* akarja alkalmazni, akkor bizonyítani kellene előbb a (heideggeri) lételméleti összefüggésben kidolgozott fenomenológia kompetenciáját a szóban forgó (marxi) összefüggésrendszerben. Ehhez ki kellene mutatni a marxi tanok autentikus elméleti előfeltevéseinek egyezését a heideggeri alapeszmékkel. Vagyis fel kellene mutatni ezeket az autentikus elméleti alapokat is. De milyen módszerrel? Egyáltalában, hát van más módszer is, amely ehhez eljuttathat, mint a fenomenológia? Ha van, akkor viszont – minek itt a fenomenológia?

Marcuse távolról sem méri fel ezt a helyzetet.⁵² Jellemző rá, ahogyan ehelyett *megkerüli* a Marx-értelmezés nehézségeit. Megfogalmazza ugyan, hogy az „alapszituáció” felmutatása joggal nehéznek tűnik egy sokrétű és az időben is alakuló, változó tartalmú elméleti életmű esetében, de rögtön ezután úgy „oldja meg” a nehézségeket, hogy *kijelenti*: mégis, az alapszituáció rögzítésére *szükség van*, hogy az életmű egyes szakaszait egyáltalában egységben tudjuk látni és tárgyalni.⁵³ Egyszerűen megfordítja a problémát, és ezzel számára csendben visszajára fordul az egész tennivaló: most már az „eleve szükséges” – és ezért *eleve megfogalmazott* – alapszituációhoz kell kikeresni vagy hozzáértelmezni a megfelelő marxi kijelentéseket és gondolatokat. (Amit kétségkívül megkönnyít számára az, hogy – bár az *egész* elméleti életmű „alapszituációjáról” van szó – a bizonyító anyagot Marcuse kifejezetten az ifjúkori írásokból veszi.) De hacsak nem valami kétségbevonhatatlan, intuitív lényeglátás segített ennek az „alapszituációnak” a megfogalmazásában, akkor ezek szerint megint csak – a „kívülről behozott” értelmezési sémák hatásánál vagyunk.

Egybeesés a marxi és a heideggeri alapok között azonban így sem jön létre. És ez nemcsak azért van, mert túlságosan nehéz Marxot beleszorítani a heideggeri vázba, hanem azért is, mert Marcuse *nem is akar* teljes egybeesést kimutatni. Ne feledjük, nem az a célja, hogy a marxi elméletet besorolja a heideggeri filozófia alá, hanem az, hogy annak a

⁵²Nemcsak itt. Rendkívül jellemző rá, ahogyan például a „Konkrét filozófiáról” írt cikkében nagyvonalúan „megoldja” a fenomenológiai redukcióval kapcsolatos elevenbe vágó problémákat, úgy, hogy – semmibe veszi őket. A transzcendentális fordulat a természetes beállítódástól a tiszta tudatfolyam és az intencionális tárgyiságok fenomenológiai vizsgálatához – mondja itt – a kutatás teljesen új területe. Ezen a területen azonban „történelmiségről” beszélni nincs értelme, történet és történelmiség mint transzcendens valóságtartalmak itt eleve zárójelbe kerültek. De ennek a „tiszta bensőségnek” az előállítása ugyanakkor szabadon láthatóvá teszi az egyetlen módot, amelyen a *redukción kívül* filozofálni lehet. Ha például egy gyárépületet mint tiszta tudattárgyiságot vizsgálat alá veszek, tanulmányozom ennek mint intencionális tárgynak a konstitúcióját az észrevevésben, az őt felépítő aktusok közötti törvényszerűségeket, az evidencia fokozatait stb., akkor elérem, hogy a *zárójel felbontása után* „maga a tárgy” áll előttem teljes konkréciójában, faktikus teljességében és egyben történelmi mivoltában. – De hát milyen alapon és hogyan bonthatom fel azt a zárójelét, milyen alapon jelenthetem ki, hogy a tiszta tudatlényegiségek (minusz zárójel): „maga a reális tárgy”? és milyen alapon állíthatom, hogy a történelemfeletti tudatlényegiségek a *valóságos tárgyak* „történelmi lényegét” tárják fel? Stb. – Marcuse mindeerre egy szót sem veszteget. Ez van. „Evidens”, nem? (Marcuse: Über konkrete Philosophie; „Existentialistische Marx-Interpretation”, Majna-Frankfurt 1973, 91–92.)

⁵³Marcuse, H.: „Beiträge”, 44.

konkrét dialektikának, amely Marxnál a proletárforradalom elméletében jelenik meg, a „saját” filozófiai alakját állítsa elő. Marx elméleti önállóságát nem vonja kétségbe, és tudja, állítja azt, hogy döntő különbség van Marx és Heidegger között: míg az első a polgári társadalmat felszámolni hivatott proletárforradalom teoretikusa, a másik *nem lépett túl* a polgári filozófiai gondolkodás lehetőségein.⁵⁴ Ezzel együtt jár, hogy eleve súlyos fenntartásai vannak Heideggerrel szemben. Csakhogy – állítja – minden fenntartáson túl meg kell látni Heideggerben azt a lényegi felismerésmagot, amely nélkül az önálló marxi dialektika elméleti alapjait nem lehet kifejtteni.⁵⁵ A marxi „saját” módszer a dialektika, a fenomenológiával Marcuse ezt nem *helyettesíteni*, hanem tulajdonképpen teljes gondolati „mélységében” kifejthetővé tenni akarja.

4. A DIALEKTIKA ÉS A FENOMENOLÓGIA EGYESÍTÉSÉNEK TERVE

Egyszerűen hangzik, de azért korántsem valami tiszta képlet ez. Tulajdonképpen dialektikának és fenomenológiának miféle viszonyáról is van itt szó? A fenti megfogalmazásból azt gyaníthatnánk, hogy a fenomenológia ebben a szükségesnek deklarált társulásban valamiféle metamódszer szerepét játssza. De nem, a helyzet nem ilyen egyszerű. Csakis a két módszer (a dialektika és a fenomenológia) egyesítésével lehet az emberi lét történelmiségét teljes konkrétságában megragadni – állítja Marcuse.⁵⁶ Ebből most arra következtethetnénk, hogy mindkét módszer valamiképpen rászorul a másikra, önmagában nem teljes vagy nem állja meg a helyét. Nos, az egyértelmű, hogy Marcuse számára a fenomenológia a heideggeri fenomenológia. Ismételten és világosan megfogalmazza azt is, hogy miben, milyen pontokon tartja valóban ki nem elégítőnek, a dialektika felfogásával korrigálandónak ezt a fenomenológiát. De már a dialektikát illetően nem tiszta a kép. Az még többé-kevésbé világos, hogy amikor dialektikáról vagy a dialektika kiegészítésének szükségességéről ír, akkor nemcsak és nem mindig a marxi dialektikáról beszél. Amikor a dialektika „eredeti” értelmét tárgyalja, amikor a „Hegels Ontologie . . .”-ban a hegeli történelmiség struktúráját vizsgálja, az derül ki, hogy „a” dialektika elméletileg érett, tartalmas alakjában tulajdonképpen – a hegeli dialektika. *Ezt* kell tehát korrigálni a heideggeri fenomenológia lényegi belátásaival? Értelemszerűen igen. Hiszen a marxi dialektikával szemben Marcusénak egyetlen bíráló szava sincs és – ami még többet mond – Marx-értelmezéseiből az derül ki, hogy a heideggeri létfenomenológia *minden* lényegi belátása, az az egész felismerésmag tehát, amellyel a dialektikát tökéletesíteni kell, Marcuse szerint *megvan Marxban*, Marx már *megfogalmazta őket*, méghozzá abban az elméletileg és gyakorlatilag oly döntő konkrécióban, amely Heideggerből hiányzik, és amelyet az ő fenomenológiájának a dialektikától kellene eltanulnia. Pontosabban ezek szerint nem is „a” dialektikától, hanem kifejezetten a marxi (konkrét) dialektikától. De hát így végül is Marcuse maga állít fel és fejt ki egy olyan elméleti konfigurációt, amely, ha komolyan vesszük, ismét az egész heideggerizáló-fenomenologizáló vállalkozás *értelmét* kérdőjelezi meg. Hát ha egyszer Marx a hegeli

⁵⁴ Uo. 54.

⁵⁵ Uo. 59.

⁵⁶ Uo. 68.

dialektikát úgy haladta meg, hogy új elméleti alapokon a történelmi lét teljes és konkrét megragadására képes (forradalmi) gyakorlati értelmű elméleti módszer csinált belőle (és ez a „konkrét dialektika”), és viszont ha Heidegger jóval később *ugyanazt* csak felében-harmadában, elméletileg fogyatékosan, mintegy csak a küszöbön jutva csinálta meg (és ez a „fenomenológia”), akkor miért kell Marxot Heideggerrel mérni, miért kell a dialektikát a fenomenológiával korrigálni? Közöséges ésszel megítélve akkor itt csak egyetlen jogosult tennivaló lenne: a (heideggeri) fenomenológia ki nem elégítő, retrográd voltának bírálata a (marxi) dialektikához mérten. Ezzel szemben (tehát önmagával szemben) Marcuse a következő utat választja: A heideggeri fenomenológiával kimutatni a marxi dialektika alapeszméit, hogy aztán a marxi dialektikával felülbírálván Heideggert ki lehessen szűrni Heideggerből a lényegi magot, amit aztán a dialektikával egyesíteni lehet a célból, hogy Marxra alkalmazva ki lehessen mutatni, mi az a marxi konkrét dialektika. – Egyszerű és evidens, nemde? Félő azonban, hogy ezért a „propagandáért” az igényesebb fenomenológusok sem igen köszönnek előre Marcusénak.

Ebben az egész útvesztőben azonban mégis felsejlik egy *valóságos és alapvető probléma a marxi történelmi dialektika értelmezésével kapcsolatban*, és ez az, amiért egyáltalában érdemes vele foglalkozni. Igaz, Marcusénál eltorzul ez a probléma, mielőtt megszületne, és ebben a torz alakjában nem előre, hanem hátrafelé visz. Bizonyos azonban, hogy a mód, *ahogyan* ez történik, maga sincs aktuális tanulságok híján.

Maga a probléma, ha tisztán megfogalmazzuk, ez: Ha a hegeli dialektika elméletileg következetesen megalapozott, és mint ilyen lett a Szellem történelmi mozgásának „belső logikája”, azaz a Szellem előrehaladó fejlődésének útja a legegyszerűbb alakulatoktól az Abszolútum kategorikus teljességéig, akkor ennek a mozgásnak a *szerkezete, az artikulációja, a felépítése is* szerves egységet alkot a hegeli *elméleti tartalommal*, és törvényszerű, gondolatilag érvényes is *ebben a meghatározottságában* lehet. De ha ez így van, akkor nem elég azt konstatálni, hogy Marx új, materiális tartalommal „töltötte meg” a hegeli dialektikát, még az sem elég, ha azt kérdezzük, hogy az új tartalom hogyan változtatta meg a hegeli dialektika értelmét, *ha eközben feltételezzük a hegeli történetiség-struktúrában foglalt dialektika törvényeinek átvételét, megőrzését a marxi dialektikában*. Ez az átvétel ugyanis az előzőek szerint vagy azon a feltevésen alapulhat, hogy az új tartalom *nem változtatta meg* az eredeti hegeli megalapozottságot, de akkor az átvett dialektikus konstrukció ezt a tartalmat is az „eredeti” logikai szükségszerűséggel viszi el a történelem végéig tételező abszolút értelemig, valamint a valóságos aktivitás fogalmát végül is a kognitív szubjektivitással azonosító idealizmusig. Vagy pedig felteszik, hogy ez az átvétel *kiemeli* a dialektikus mozgásalakzatok „törvényszerű formáit” a hegeli elméleti alapokból, így viszont ezek a formák, alapjukat veszítve, immár nem vezetnek sehová, a történelmi folyamat totalitásához fel sem érnek, legfeljebb a történelmi empiria elrendezésének bizonyos szempontból lehetséges (de nem szükségszerű) formái maradnak. Ha mármost mindezzel szemben igaz, hogy Marx társadalomelmélete semmilyen minőségben, tudatosan és következetesen *nem* tételezi a történelem végét, és ha igaz, hogy ez a történelemfelfogás elválaszthatatlan a *materiális gyakorlat* elméleti megragadásától, akkor a marxi dialektikának nem lehet adekvát alakja a hegeli konstrukció, akkor a valódi probléma a marxi dialektika kifejtését illetően az, hogy mit kell érteni a materiális gyakorlat *elméleti megragadásán*, hogyan lehetséges ez a megragadás, valóban erre épül-e és *hogyan* a marxi társadalomfelfogás, és hogy *ebben a saját elméleti-tartalmi meghatáro-*

zottságában milyen lehet a történelmi mozgás adekvát struktúrája, a marxi történelmi dialektika saját felépítése és szerkezete. A marxi szerkezet, amely így nem a hegeli dialektika következetlenségeinek vagy idealista torzulásainak lefaragása révén született, hanem a hegeli elméleti dialektika „pozitív kritikája” révén (abban az értelemben, amelyben Marx ezt a kifejezést a 44-es „Kéziratokban” használta).

Marcusénál két ponton dereng föl ez a probléma. Az egyik a hegeli dialektika elméleti szervességének állítása. A hegeli Abszolút Ész nem misztikus előfeltevése a rendszernek – állítja pl. S. Marckkal szemben^{5 7} –, mint ahogyan a szubjektum–objektum azonosság sem az, hanem az elmélet belsőleg szükségszerű eredménye, amely az egész filozófiai kidolgozásban igazolódik. Ebben a belsőleg szükségszerű szervességben mármost a hegeli dialektika kifejtésének kérdése egy lesz nála azzal a tartalmi kérdéssel, hogy mi a történelmiség értelme Hegelnél, ez pedig elválaszthatatlan a hegeli filozófia elméleti beállítottságának kérdésétől. Marcusénál ez az egész problémakör így lesz a hegeli ontológia elemzésének feladatává. – De ugyanerre a szervesség-gondolatra utal pl. akkor is, amikor az „ellentétek harca és egysége”, a „tézis–antitézis–szintézis” formulák alkalmazása kapcsán azt kifogásolja, hogy ilyenkor „homályban marad az, tulajdonképpen mi dolga ezeknek a mozgásformáknak a történelmi folyamattal”.^{5 8}

A másik pont annak a bizonyos „konkrétságnak” az igénye. Az, hogy a hegeli történelem-dialektika elvont, Marcuse számára ebben az időszakban nem az empirikus történelemmel való egybeesés hiányát jelenti. A racionalisztikusan felépített Szellem-történeti konstrukció, az öntudat fejlődéseként felfogott történetiség teszi képtelenné szerinte a hegeli elméletet arra, hogy a valóságos történelmi gyakorlat modelljét adja, hogy a kor konkrét történelmi lényegét mutassa fel ahelyett, hogy az Ész eszményének fonálára fűzi az erre alkalmassá csiszolt korokat. Ebben van az elvontsága, és ezt nem az elméleti hozzáállás feladásával, hanem a hegeli elméleti beállítottság megváltoztatásával lehet megszüntetni. A konkretizálás ennek megfelelően az egész (Szellem-)történeti struktúra megváltoztatása kell hogy legyen. A konkrét filozófia nem a legegyszerűbb absztrakcióktól halad felfelé a mind teljesebb szintek lépcsőfokain, hanem a konkrét történelmi szituáció teljességéből indul ki, ennek alapján jut el az elméleti konkrétsághoz és egyúttal a gyakorlattal való lényegi egységhez.^{5 9}

Így megfogalmazva (ahogyan Marcuse sohasem tette) nem nehéz észrevenni, hogy ennek az „elméletileg végiggondolt konkrétságnak” az eszméje a marxi „Bevezetés” híres módszertani fejtegetéseire utal, ezeknek bizonyos gondolataival tagadhatatlanul összecseng. Ezen az alapon a konkrét dialektika tematizálása indítás lehetne annak a problémának a tisztázásához, vajon ezek a marxi metodológiai megfontolások hogyan valósultak meg elméletileg „A tőké”-ben, továbbá hogy ebben a megvalósult alakjukban milyen történelmiségmodellt, miféle dialektikafogalmat implikálnak, hogy „konkrétan és kimutathatóan” hogyan lép túl a marxi elméleti dialektika a hegelin. Így, „A tőke” logikájaként felfogva azonban ez a probléma nyilvánvalóan megköveteli a marxi elmélet fejlődésének elemző felmérését is, ezzel egyúttal a Hegelhez és a polgári filozófiai gondolkodásnoz való marxi viszony alakulásának vizsgálatát is az ifjúkori munkáktól a

^{5 7} Marcuse, H.: „On the Problem of the Dialectic”, 26.

^{5 8} Uo. 19.

^{5 9} Marcuse, H.: „Über konkrete Philosophie”, 99 és kk.

szóban forgó módszertani megfontolásokat tudatosan megfogalmazó periódusig. Marcusénál azonban erről szó sincs, sőt *szó sem lehet*, hiszen láttuk, a heideggeri „elemző pillantással” felmért Marx eleve homogenizálódott, méghozzá úgy, hogy a döntő értelmezési hangsúlyokat „magától értetődően” az ifjúkori írásoknak e pillantással befogható gondolatai adták meg Marcuse szemében. Ez a tény önmagában utal arra, hogy így ezzel a problémával eleve nincs minden rendben.

Közelebbről aztán kiderül, hogy ezzel a problémával Marcusénál egyáltalában semmi sincs rendben. Éspedig azért nincs, mert a marxi alapszituáció sorsában osztozik a probléma minden vonatkozása, beleértve Hegelt és a dialektika „eredeti” jelentését is. *Marcuse alap(tév)eszméje, miszerint a heideggeri fenomenológia, fő tendenciáját tekintve, úgy megy túl Hegelen, hogy a metafizikai elvontságok helyett a jelenkor történelmi problémáihoz fordul, gyakorlati beállítottságú filozófiát hoz létre*, a legtipikusabb előítélet erejével hat: Marcuse ehhez hangol minden számottevőt, amit lát (ill. olvas), ennek megfelelően minden *problémát*, amelyet megsejt vagy megközelít, rögvest olyan értelmezésben fogalmaz meg, amely eleve szinte láthatóan magában hordja „megoldása” irányát, hogy ne mondjuk – kiabál Heidegger után. Ez nyomja rá a maga korántsem csak külső bélyegét azokra a belátásokra is, amelyeket az imént kiemeltünk. Mert amikor Marcuse értelmezésében a hegeli dialektika elméleti szervesége a hegeli *ontológia* közegében érvényesül, így ennek a Hegel-értelmezésnek – mint majd mindjárt látni fogjuk – valódi filozófiai alapja Heideggerben található meg. És amikor Marcuse a konkrét filozófia alapállítását a konkrét történelmi szituáció számbavételében jelöli meg, számára ez *egyben* együtt jár azzal, hogy ez a számbavétel azért és annyiban filozófiai, amennyiben „magára az egzisztenciára” vonatkoztatott, pontosabban, amennyiben a Dasein-ről „in der konkreten Fülle seiner Existenz” van szó,⁶⁰ azaz amennyiben az elemzés ontológiai beállítottságú a szó heideggeri értelmében.

Ebben az optikai közegben kapunk tehát választ arra a kérdésre is, hogy *mi a dialektika*. Bizonyos, hogy a formális eklektikus dialektizálással szemben Marcuse joggal hivatkozik a platóni és a hegeli dialektikafelfogás merőben *más*, „eredeti” értelmére. Sőt, első pillantásra messzemenően igaza van az eredeti felfogás jellemzésében is. Platón és Hegel szerint – állítja – *magá a valóság dialektikus*, lényege szerint. Ez pedig azt jelenti, hogy Platónnál az egység, a permanencia, az általános valóságosan csakis a sokféleség állandó mozgásában, az (érzéki) egyediség változó kapcsolataiban létezik, és így csak *benne* mutatható fel. A dialektika nem pusztán kognitív módszer, hanem az emberi ész képessége arra, hogy a valóságot ebben az összefüggésben ragadja meg. A dialektika az emberi tudás legmagasabb kifejezése, amennyiben ő maga a Logos, abban a kettős értelemben, hogy a lét Logosa és az emberi diszkurzus Logosa, amely láthatóvá teszi az „igaz” létezését. Hegel mármost (legalábbis a „Fenomenológiá”-ban és a „Logiká”-ban) ezt a dialektikafelfogást viszi tovább, méghozzá úgy, hogy a dialektikus összefüggések alapját a *történelmiségben* találja meg. A pluralitás mozgásában alakuló egység alapja a történelmiség: ez Hegel nagy felfedezése – mondja Marcuse.⁶¹

Az „eredeti” dialektikafogalom jellemzése azonban ezzel nem merül ki, és ettől kap az egész elejétől végig nagyon is meghatározott elméleti tendenciát. Az eljárás egyszerű.

⁶⁰ Uo. 90.

⁶¹ Marcuse, H.: „On the Problem of the Dialectic”, 16–19.

Teljesen a heideggeri Platón-értelmezés szellemében, Marcusénál kizárólagos pozitív hangsúly kerül a platóni dialektika közvetlen szemléleti jegyeire, a „láthatóvá tétel” preracionális jellegére, és a dialektika „valóságos” mivolta ezzel máris „tisztá” ontológiai értelmet kap: az eredeti dialektikafelfogás döntő erénye és nagysága az lesz, hogy „a létező igaz létét” explicálja, hogy *nem a megismerésnek a „világhoz” való viszonyából indul ki, hanem közvetlenül a létező valóságos létéhez, az „élethez” fordul.* Amikor mármost Hegel megalapozza ezt a dialektikus ontológiát a történetiség felfedezésével, akkor ennek a tettek a pozitív értéke (természetesen) szintén elsősorban az lesz, hogy Hegel rájön: a dialektika igazi terepe a történelem, *azaz az emberi lét.* „Csak az igazi történelmi létezés sajátosan dialektikus: az emberi létezés a maga realitásában, eseményeiben, a világon belül felfogott és alakított mivoltában.”⁶²

Mármost hogy mi minden keveredik össze, cserélődik fel, gyúratik és értelmeztetik át hallgatólágoosan ennek a dialektikaképnek – különösképpen pedig ennek a *hegeli* dialektikaképnek – az előállításakor, ezt minden részletében kimutatni teljesen felesleges fáradság volna. Elég kiemelni a dolog számunkra legfontosabb vonatkozását.

Mint láttuk, Hegel ebben a képben tulajdonképpen egy preracionális ontológiai vonal folytatójaként és megalapozójaként lesz a dialektikus gondolkodás klasszikusa. A Szellem-dialektika atyjáról ezt állítani persze enyhén szólva merész dolog. Ezt Marcuse is tudja. Nem is arról van szó, hogy tagadná a hegeli szellemfilozófia racionalizmusát, hanem arról, hogy a Dilthey–Kroner-féle Hegel-értelmezésre támaszkodva arra vállalkozik, hogy kimutassa az általuk Hegelben felfedezett „élet”-problematika *filozófiai értelmét és alapját* a hegeli *létfelfogás* kialakulásában és fejlődésében. Ennek jegyében aztán egyrészt kiderül, hogy a hegeli problematika eredendően és mindvégig *ontológiai* problematika volt. Kantot folytatva és bírálva Hegel alapvető álláspontja ez lett: *minden létező csak mint az objektivitás és a szubjektivitás mozgó egysége – mint einigende Einheit – van.*⁶³ Másrészt megtudjuk, hogy Hegel fiatalkori írásaiban ez a dialektikus létfogalom az „élet”-re vonatkoztatott. A teológiai írásokban és az első elméleti kísérletekben a Szellem mint wissendes Sein még csak *az élet egyik létmódja*, a Szellem ekkor az életből nyeri meghatározását. „A szellem fenomenológiájá”-ban azonban már megfordul a dolog, a Szellem lesz az „igazi lét”, az-életet így most *a tudásban* kell felfogni és meghatározni. Nem valamiféle törésről vagy éles váltásról van itt szó – hangsúlyozza Marcuse –, sokkal inkább arról, hogy a hegeli gondolkodásban ettől kezdve mindvégig harcol egymással a két elméleti tendencia: az életé és a tudásé. Egyensúlyra soha nem jutnak, mindenesetre később felülkerekedik a tudás vonal, és ez az, amiért és ami által a hegeli dialektika megmerevedik és metafizikai elvontságokba fut ki. Ez az, ami miatt a hegeli történelmiség is önmaga ellen fordul: Az „élet” meghatározottságában felfogva a létezők mozgó mivolta (Bewegtheit-je) az *emberre* vonatkoztatott mozgás – *történelem* –, amely magában hordja értelmét. A tudás ésszerű előrehaladásaként strukturálódott történelemnek azonban önmagán *kívül* van a lényege.⁶⁴

⁶² Uo. 22.

⁶³ Marcuse, H.: „Hegel's Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit”, Majna-Frankfurt 1932, 24 és kk.

⁶⁴ Uo. 255–256.

Nos, nem az itt a vitatható, hogy a fiatal Hegel írásaiban fontos és éppen a maga általános-átfogó jellegében sokatmondó terminus az „élet”. Az, méghozzá Hegel gondolkodásának egész *beállítottságáról* mond sokat, arról tudniillik, hogy Hegelt kora ifjúságától a *társadalmi valóság* problémái izgatták. De éppen a teológiai és politikai írások tanúsága szerint korántsem valami elvont-ontológiai jelleggel. Az állam, a vallás, az erkölcs problémái „életproblémák”, de e szónak nagyon is konkrét jelentésében, korhoz, sőt az akkori Németország korához kötött tartalommal és értelemmel.⁶⁵ „Léteproblémák” is ezek persze, de az igazi szabadság lehetőségeit a társadalmi valóság alakításában kereső polgári individuum léteproblémái. Igaz az is, hogy amikor aztán filozófiai alakot ölt a hegeli gondolatvilág, ez nem az „életproblematika” feladása. A kanti, a fichtei formalizmus ürességét Hegel éppen ennek a tartalmas életproblematikának a bázisáról utasítja vissza. Csakhogy miközben „filozófiai szintre emelkednek”, miközben elméleti tartalmat nyernek a hegeli fogalmak, eközben és *ezáltal* az életproblémák a *tudás tartalmává* lényegülnek át, az öntudat reflektáló mozgása lesz az ő adekvát filozófiai „modelljük”. Nem az „élet vonal” mellett születik meg a „tudás vonal”, hanem egy *ismeretelméletileg* is átgondolt, következetesen tudományos elmélet egyedül lehetségesnek gondolt alakjaként jön létre az öntudat filozófiája. Problématörténetileg nézve egyébként Marcuse is jól látja az öntudat „felülkerekedésének” gondolati motívumait. A „Glauben und Wissen” és a „Differenz . . .” alapján maga mutatja ki, hogy a kanti szintetikus egységből kiindulva az egyoldalú szubjektív meghatározottság bírálattól hogyan jut el Hegel objektivitás és szubjektivitás eredeti egységének *egyedül lehetséges létezési módjaként* a magát tudó tudáshoz, az öntudathoz.⁶⁶

Természetesen megteheti a filozófiatörténeti kutatás Hegellel is – mint mindenkiel –, hogy a szellemi szárnybontogatás, az útkeresés, a kísérletezés időszakának írásaiban kimutatja azokat a gondolati elemeket, „vonalakat”, fogalmakat is, amelyek lehetőségük szerint más irányba mutattak vagy mutathattak volna, ha a későbbiekben elnyerik elméleti igazolásukat.⁶⁷ Amit nem lehet megtenni, az az, hogy az elméletileg szervezett érettségű művek szövetét felfejtsék, hogy aztán a kihúzkodott szálakban mutathassák fel meghatározó tendenciaként az „eredeti” fogalmak továbbélését. Így ez nem az elmélet megértéséhez, hanem a meghamisításához teremt alapot. Hiszen az „önálló alakra hozott” eszmék és fogalmak preteoretikus tartalmukban aligha képviselhetnek „elméleti alap-tendenciákat”, *értelmezni* kell őket. Beléjük vetítenek hát idegen tartalmakat, ami valójában megváltoztatja egész elméleti akusztikájukat. Marcuse nyilvánvalóan ezt teszi. A „Fenomenológia” és a „Logika” bonyolultan többrétegű, belsőleg ellentmondásos, de egy koncepciót megvalósító gondolatömbjét kettéhasítja, és ezzel egy csapásra eltüntet a hegeli filozófiai gondolkodásnak azt a sajátos minőségét, amelyről már szó volt. A hegeli filozófiából, amely úgy akarja megragadni alakulót, sőt *alakítva alakulót* mivoltában a *létet*,

⁶⁵ Vö. Lukács György: „A fiatal Hegel”, Budapest 1976, I–II. fejezet.

⁶⁶ Marcuse, H.: „Hegel's Ontologie . . .”, 116 és kkö.

⁶⁷ Mint ahogyan ezt teszi pl. Habermas is Hegel jénai korszakával – elsősorban a jénai „Reálfilozófiá”-val – az „Arbeit und Interaktion”-ban. Függetlenül attól, hogy mennyire van igaza, az, amit tesz, a *jellegét tekintve* egészen más, mint Marcuse Hegel-értelmezése. Habermas azt akarja kimutatni, hogy Hegel a „Reálfilozófiá”-ban egy olyan dialektikus struktúra kidolgozásával kísérletezett, amely más, mint a későbbi, sőt akár mint a „Fenomenológia” felfogása, és felteszi azt a kérdést is, miért adta fel Hegel ezt a struktúrát. („Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie’”, Majna-Frankfurt 1969.)

hogy közben elfogadja ignorálhatatlan *alapnak* a Descartes-tól Kantig ívelő *ismeretelméleti* problematika alapvető belátásait, sőt *következetesebben* akarja ezeket alapul megtenni, mint bárki előtte, ebből a bonyolult alapképletű filozófiából Marcuse egyszerűen *két ontológiát* csinál, amelyeknek kiindulópontja, struktúrája és végső értelme tulajdonképpen egymással ellentétes. Meglepően, mi több, elképesztően leegyszerűsödik ezzel a hegeli „alapszituáció” és vele a dialektika problémája: Csupán meg kell látni az „élet” ontológiai rangját, fel kell ismerni benne az igazi ontológiai teljességet, és a dialektika megmenekül az elkárhozástól. Csupán helyre kell állítani az eredeti hegeli álláspontot: az élet *több* mint a tudás, amely csak az absztrakt gondolati formája és ebben a minőségében *létmódja* az előbbinek.

De *mi* az élet ontológiai értelmében véve? Ez az a kérdés, amelynél Marcuse *Heideggerhez* utasít bennünket. Mert ő az szerinte, aki végiggondolta ezt az újkori hagyományokkal szakító ontológiai problematikát, és ezzel tulajdonképpen *a helyes elméleti vágányra állította a hegeli dialektikát*. Tette pedig ezt azzal, hogy a wissendes Sein helyébe a Dasein-t állította. Ezzel ugyanis Marcuse szerint a következő helyzet jött létre: A konkrét, az élet gyakorlati teljességében felfogott ember kerül most a filozófia középpontjába, nem a megismerő, hanem *a gondolkodó ember*. A hagyományos filozófiai problematika ezáltal gyökeresen megváltozik. Nem a lényegi elvontságok létmódjaiként kell ezentúl értelmezni a történelmi konkrétumot (mint „megjelenési formát”), hanem az lesz a kérdés, *hogy mi a tulajdonképpeni egzisztencia, és hogyan lehetséges a tulajdonképpeni egzisztencia?*⁶⁸ Mivel pedig az egzisztencia a világbavettségében tevékeny, *gondolkodó* Dasein léte, az elméleti magatartás pedig Heidegger szerint a gondolkodáson alapszik, ezért ezzel Heidegger tulajdonképpen a *praxist* jelöli meg az emberi döntések terepéül. A döntést, az eltökéltséget viszont az ember saját történelmi sorsa magára vállalásaként fogja fel, az ember tulajdonképpeni léte beteljesítéseként, *az egzisztenciához való hűségként*. – Egy olyan történelmi szituációban mármost, amelyben az ember egzisztenciája fenyegetett – és ez jellemzi korunkat –, ez az egzisztenciához való hűség csakis egy verändernde Tat, egy Radikális Tett lehet a praktikusan fennálló egzisztencia áttörése útján – mondja Marcuse.⁶⁹

Ezt az utolsó gondolatot, igaz, Marcuse szerint sem maga Heidegger fogalmazza meg. De szerinte *ez a teljes heideggeri gondolatmenet, ez következik a végiggondolt létfenomenológiából*. A heideggeri egzisztenciális ontológia *gyakorlati fordulatot* adott a filozófiai gondolkodásnak, méghozzá *a történelmi lényegűnek felismert konkrét jelen* gyakorlatát jelölte ki a filozófia gondolati terepéül. Maga Heidegger azonban csak a Tett küszöbéig viszi a dolgot, itt megtorpan, és visszafordul – állítja Marcuse. Ahelyett, hogy *továbbnyomulna* a történelmi szituáció teljes konkrétségéhez, ahelyett, hogy fel- és elismerné, hogy az emberi élettevékenység mindenkor *anyagi feltételei* meghatározzák, mert körülhatárolják a konkrét történelmi szituációt, továbbá ahelyett, hogy észrevenné, hogy ebben az anyagilag limitált voltában a történelmi szituáció igazi szubjektumaként már nem az individuális ittlétet, hanem mindig valamely történelmileg konkrét *kollektív Dasein-t* („társadalmat”) kell tételezni, amely képes a Radikális Tett végrehajtására, Heidegger megáll, és filozófiai absztrakciókba esik vissza. A döntést a magános egyén

⁶⁸ Marcuse, H.: „Beiträge . . .”, 59.

⁶⁹ Uo. 59 és kk.; Marcuse, H.: „Über konkrete Philosophie”, 96–97.

eltökélttségére korlátozza, és az egzisztencia történelmiségét csak mint a „gewesene Existenz” felidézését fogja meg.⁷⁰

Íme, így fest végül is tartalmában felvázolva a dialektika és a fenomenológia viszonya, egymásrautaltságuk kifejtett bizonyítása. Mint láttuk, a dolog lényege az, hogy eszerint a dialektika igazi konkrétságában tulajdonképpen – a végiggondolt heideggeri fenomenológia. Alapját az egzisztenciális lényegiség, a „tulajdonképpeni egzisztencia” eszméje kell hogy képezze. Ez Heidegger nélkülözhetetlen adaléka a konkrét dialektikához. Hogy teljes konkrétságában megragadja tárgyát, ehhez a dialektikának nemcsak a mindenkori konkrét történelmi szituáció adottságait kell elemeznie, levonva a belőlük adódó praktikus konzekvenciákat is, még csak az sem elég, ha megállapítja ez adottságok történelmi-emberi eredetét – állítja Marcuse –, hanem mélyebbre kell mennie „a másik irányba” is, rá kell kérdeznie a tulajdonképpeni egzisztenciára is, azaz fel kell tennie a kérdést, „vajon az adottság kimerül-e ebben, vajon nincs-e neki egy nem történelmen kívüli, de mégis minden történelmiségen át fennmaradó saját belső értelme”.⁷¹ Ugyanakkor „az első irányban” a történelmi adottságok konkrét számbavételében a dialektikának tovább kell mennie Heideggernél. Ez egyúttal a dialektika vizsontszolgálata a fenomenológiának.

5. A HEIDEGGERI ALAPSZITUÁCIÓ – MARXISTA FELFOGÁSBAN

A kérdés most már csak az, hogy a konkrét dialektikának és a fenomenológiának ez az egység-modellje megállja-e a helyét? Ez a kérdés pedig először megint csak visszautal bennünket a Hegel–Heidegger viszonyhoz. Igaz-e, hogy a heideggeri létfenomenológia megváltoztatja a hegeli metafizikai beállítottságot, ha igen, miben, hogyan? Igaz-e, hogy a „konkréthez fordulással” következetessé teszi a dialektikát? Egyáltalában, hogy áll a helyzet ezzel a konkrétsággal?

Hegel számára a kanti szintetikus egység azért nem fogadható el, mert egyoldalú, mert csak a szubjektivitás (a megismerés) dimenziójában meghatározott egység, ezért üres, tartalmatlan, az egységnek pusztá elgondolása, nem reális egység. Az igazi egységet nemcsak a megismerés formájában, hanem a lét formájában is tételezni kell. Nem mint holt adottságot, hanem mint levésben levő egységet, amely egyszerre azonosság és ugyanakkor fennállása szubjektivitás és objektivitás különbségének. Ilyen egység a tudás, pontosabban az önmagát tudó tudás, az öntudat, hiszen a közvetlen tudásban még csak tárgyként, a szubjektivitásban levő „más”-ként van tételezve az objektivitás. – A hegeli filozófiának olyan alapténye ez, amelyet egyébként Marcuse sem tagad.⁷² Csakhogy ebben az alaptényben két egyaránt fontos vonatkozás fejeződik ki.

Az egyik az, hogy Hegel filozófiai problematikája nemcsak kiindul az újkori polgári filozófia alapproblémájából, hanem ennek elméleti alapállásán belül maradva akarja a beteljesedést jelentő fordulatot produkálni. „...A filozófiának természetesen az egységgel van dolga, de nem az elvont egységgel, a pusztá azonossággal és az üres

⁷⁰ Marcuse, H.: „Beiträge...”, 61.

⁷¹ Uo. 68.

⁷² Vö. Marcuse, H.: „Hegel's Ontologie”, 24 és kk.

abszolútummal, hanem a *konkrét* egységgel (a fogalommal) . . .” – mondja „A szellem filozófiája”-ban.⁷³ Az, hogy számára „természetesen az egység” a filozófia problémája, lényegi és tudatos kapcsolódás az újkori, mindenekelőtt a XVII–XVIII. sz.-i filozófiai gondolkodáshoz, „a metafizika korához”. Ő maga úgy látja ugyanis, hogy ennek a kornak a gondolkodása azzal, hogy a keresztény „eszmét” szekularizálta (azaz hogy a tartalmas, igaz általános problémáját az ember–természet dimenzióba vonta be), eljutott arra a fokra, hogy „ezt az eszmét szellemnek, magáról tudó eszmének” fogja fel.⁷⁴ A problémátörténeti adottságokat tekintve éles szemű jellemzése ez a polgári filozófia gondolkodási szituációjának. Hiszen laikus fogalmazásban ez azt jelenti, hogy ennek a kornak a gondolkodása veti fel „az eszme”, a „valóságosan igaz” kérdését úgy, hogy azt állítja: az emberi szubjektivitás „természete”, valamint ennek a materiális természethez való viszonya megkerülhetetlen *alapproblémája* a filozófiának. Mármost szükséges – véli Hegel –, hogy az eszmét ebben a közegben először abszolút ellentéteiben fogják fel. Természet és intellektus, materialitás és idealitás, lét és megismerés mint ellentétek ismertetnek fel, hogy aztán ezen az alapon az eszmére (az igazságra) való törekvés az ellentétek megbékítését, *egységük* kimutatását tegye fő érdeké. A materializmus és az idealizmus számára egyaránt az az elméleti alapfeladat, hogy az „eredeti egység” bizonyításával megalapozzák az igaz megismerés lehetőségének gondolatát.⁷⁵ Hegel a maga részéről minden eddigi egységtételezést vagy naiv-üresnek, vagy (érdemei elismerésével) áthidalhatatlan szakadékokat támasztó egyoldalú kísérletnek lát. *De nem változtatja meg a „modern kor” elméleti dimenzióját, és így számára is „természetesen” objektivitás és szubjektivitás „eredeti” egysége marad az alapprobléma.* Ez a dolog egyik vonatkozása.

A másik az, hogy amikor ezt az egységet Hegel *konkrét azonosságnak* fogja fel, akkor ennek az egységálláspontnak a lehetőségeit a maga ellentmondásosságában valóban minden irányban kiteljesíti. A konkrét azonosságban a lét egyáltalán nincs a megismerés, a szubjektivitás meghatározásán kívül, s így az azonosság szubjektum és objektum abszolút kettősségének „eredeti” *tagadása*. Ugyanakkor a konkrét azonosságban a megismerés *tartalmas* megismerés, amelyben nem olvad bele az objektivitás a szubjektivitásba és viszont, amelyen belül *a tárgyiség formájában mégiscsak végig fennáll a külvilág megkülönböztetett léte*, és a lét teljes igazságának feltárulása csak a kettős dimenzió kölcsönösen egymásra irányuló aktivitásában, közvetítések sorában mehet végbe. Nevezük bár „életnek” azt a tartalmat, amit Hegel a tudás közegébe bevon, bizonyos, hogy ez a tartalom nála a konkrét fogalomban az egymásra épülő relatív totalitások során *át megtartja aktív léte viszonylagos önállóságát a megismerés szubjektivitásával szemben*, mindaddig, míg fennáll a közvetítés folyamata. (Hogy viszont ugyanakkor ezen az állásponton belül logikusan el kell jutnia a folyamat *lezárásáig*, ezzel a metafizikai konklúziók kimondott-kimondatlan vállalásáig, erről korábban már szó esett.)

Mármost Heidegger elutasítja a teoretikus magatartásmód elsőbbségét – állítja Marcuse –, és közvetlenül a gyakorlati lét teljességéhez fordul. Igaz ez? Az első állítás bizonyos értelemben igaz, a második nem, a kettő együtt lényegileg félreérti Heideggert. Hogy Heidegger félretolja a hegeli közvetítést, a megismerés közegében felfogott lét eszméjét, és

⁷³ Hegel: „A szellem filozófiája”, Budapest 1968, 365.

⁷⁴ Hegel: „Előadások a filozófia történetéről”, Budapest 1960, 484.

⁷⁵ Uo. 195.

ebben az értelemben közvetlenül a „léthez” fordul, az igaz. A lét, amelyet közvetlen adottságában szemügyre vesz: az emberi lét, ez pedig nyilvánvaló, konkrét adottságában számára: az egyes ember – ez is tény. Csakhogy emlékezzünk rá, Heidegger *módszeres ontológiát* csinál, a létmegértés *elméletileg kidolgozott útját* akarja nyújtani, nem a szemléletben adott felfoghatatlan kinyilatkoztatását. Jól tudja, hogy *elméleti tény* kell hogy legyen a kiindulópont, azaz megalapozott, *indokolt* a tekintetben, hogy miért és milyen értelemben lehetett éppen az kiindulóponttá, ami. És amikor a Dasein lesz az ontológiája kiindulópontja, ez *elméleti tény*. A Dasein nem a heideggeri terminológiában kifejezett „létező egyedi ember”, hanem a létező egyedi embernek *az a heideggeri értelmezése, amelyben ez a létfenomenológia kiindulópontja lehetett*. Döntő jelentőségű ennek a különbségnek a megértése.

Korábban már összefoglaltuk azoknak az előzetes megfontolásoknak a lényegét, amelyek alapján Heidegger a Dasein-ben mutatja fel a létfenomenológia egyedül lehetséges kiindulópontját. Annak az alapozásnak az értelmében a Dasein, mint láttuk, a megélő tudat létmódjával bír, *ebben a létmódban felfogott* létező lett, az egzisztencia pedig az ebben a tudatban feltáruló „saját” lét, tulajdonképpen az a belső alap és értelem, amely a Dasein struktúrájában láthatóvá válik. De nem felesleges egy pillantást vetni a heideggeri *indoklás jellepére* is. Mert ez a Dasein azért lehetett kiindulópont a létre való kérdésben, mivel *benne „eredeti”, nyilvánvaló egységet alkot a lét és a létmegértés*. Ez adja az ember ontikus és egyben ontológiai elsőbbségét a többi létező között, ez az egység az egyszerű, eredeti bizonyosság, amelyből a létfenomenológia kiindulhat és amelynek alapján hozzáférhet a léthez. Heidegger filozófiai gondolkodása valójában *ugyanabban a dimenzióban mozog, mint a Hegelé, számára ugyanúgy lét és tudat kettősségének „megbékítése” az alap, amely kijelöli az „igaz” terrénumát, mint Hegel számára*. Ő ebben a dimenzióban megy eleve „mélyebbre”, és ez a mélység így azt jelenti, hogy *a kettősség fennmaradása az azonosságban az ő létközvetlenségében többé szóba sem jöhet*. Azért nem, mert itt már nem lét és tudat *kognitív egységéről* van szó, amelyben a tudat *közege* a lét mozgásának és amelyben a tudat aktivitása *által* tárul fel az igazság,⁷⁶ itt a tudat mint a – *(lét)megértés létmódja* jön számba, *elméleti értelmében itt a tudat maga lesz az (emberi) lét*. Nem a kognitív tudat, nem a megismerés, a tárgyiasító tudat, hanem a *megélés maga*, a tudat mint életérzés. Ez a heideggeri Dasein „adottságában” véve, és így ez az, amelyet külső elvekből magyarázni nem, csupán belülről megérteni szabad.

Éppen ezért szó sincs arról, hogy a Dasein a maga világbanlétében a megismeréssel szemben a *gyakorlati élethez* fordulás lenne. Ellenkezőleg, ez a Dasein lemondás arról az alkotó aktivitásról is, amellyel a hegei Szellemben a tudat rendelkezett. Ez a Dasein „eredeti”, közvetlen mivoltában *maga a passzivitás*, ő a tehetetlen *átélő megértése* a körülötte levő dolgok és emberek rá való vonatkozásának, a saját maga „bennelétének” e világban, mintegy a puszta érzülete annak, hogy itt kell élni és megélni. Platón barlanglakójának szelleme, amint szorongva bámulja a falon mozgó árnyakat. Ennek a világbanlétnek a gond kell hogy legyen az értelme, *a gond*, és *nem* a tevékenység értelmében vett gondoskodás. Aminthogy Heideggernél az is, összetéveszthetetlenül. A gond *a szorongás* alapja és léte, a szorongás a világba vetettségében vett Dasein egyik (kitüntetett) *ráhangoaltság*-módusza, a ráhangoaltság a Dasein *feltárultsága* a világban-való-

⁷⁶ Vö. Heidegger, M.: „Sein und Zeit”, 183.

létben, a feltárultság a Dasein létének *megértésmódja*, a megértés viszont az, amiben a lét egyáltalában „van”. – Íme, visszapergetve, a gond egzisztenciális konstrukciója, mindaz, *aminek alapját a gond alkotja*. De ha „visszafelé” ebben egy szemernyi gyakorlati tartalom sincs, akkor a *fenomenológia metodikai követelményei értelmében kizárt dolog*, hogy *továbbhaladva*, a gond „értelmének” elemzésén át a tulajdonképpeni létig leásva gyakorlati tartalom „kerüljön bele” a lét értelmébe. – Ez az egyetlen meggondolás kihúzza a talajt Marcuse módosított Heidegger-értelmezése alól. Nem lehet gyakorlati fordulatot „belebeszélni” ebbe a filozófiába, mert ez az egész létfenomenológiai konstrukció felrúgását feltételezné.

Marcuse mintha mindebből semmit sem venne észre. Mintha semmit sem értett volna meg abból, amit pedig Heidegger már a „*Sein und Zeit*”-ban is fáradhatatlanul hangoztatott, mert saját felfogása egész lényegi újszerűségét ebben látta: *az egzisztenciális ontológia egyetlen kategóriája (azaz hogy egzisztenciálja) sem fogható fel valóságkategoriként*. A Dasein nem a meglevő, a jelenlevő létező, hanem az emberi létezés, amely *azonos saját lehetőségeivel*, amely maga a primér „*Möglichsein*”.⁷⁷ Pontosabban, Marcuse éppen a dolog lényegét nem értette meg. Azt, hogy itt egyáltalában nem arról van szó, hogy a Dasein *több*, mint az emberi lét mindenkori faktikus valósága, mivelhogy az embert lehetőségei határozzák meg, amelyek alapján *kitörhet* jelenvaló létezése korlátaiból. Nem, a heideggeri Dasein-ből nem vezetnek utak *kifelé* a valósághoz. Láthattuk, ez az egész egzisztenciális-fenomenológiai konstrukció lényegi jegye. És Heidegger számára tudatosan az. Az a lehetőség, amelyről ő beszél, nem a valóság modalitása – hangsúlyozza. „A lehetőség mint egzisztenciál... a Dasein legerendőbb és végső pozitív meghatározottsága.”⁷⁸ Ebben a „legerendőbb és végső pozitívításban” pedig a lehetőség elméletileg arra predestinált, hogy ne a valóságba átfordulás, *a megvalósulás*, hanem csupán az *önmagával szembenezés* legyen a sorsa. Évekkel később a sartré-i egzisztencializmust Heidegger éppen azért utasítja el, mert az az egzisztenciát az aktualitás, a valóság közegében fogja fel. Az ő egzisztenciájának ehhez köze, az ő egzisztenciája szigorúan csak „a megnevezése annak a meghatározottságnak, ami az ember az igazság végzetében” semmi más, mint „kiállás a lét igazságába”.⁷⁹ *Amikor Marcuse a forradalmi praxis, a „radikális tett” filozófiailag megfogalmazott lehetőségterepét „fedez fel” a heideggeri egzisztenciában, a megengedhetlent engedi meg magának: megvalósítható lehetőséggé értelmezi át a „léthez való hűséget”. Kilép a fenomenológiából.*

Ugyanígy elméleti képtelenség a heideggeri Dasein-nek az az átértelmezése (pontosabban, menetközbeni módosítása) is, amelyet Marcuse korrekcióként javasol. Heidegger az individuális emberből indult ki – konstatálja, és ezt ő a maga részéről még tökéletesen helyénvalónak tartja. Éppen csak arról van szó szerinte, hogy ha a Dasein történelmi szituációjába bevonjuk az anyagi feltételek alakító voltát, akkor a konkrétumnak ezen a fokán át kell térnünk az individuális Dasein-ről az életüket az anyagi termelésben együtt produkáló és reprodukáló emberek „egységére”, valamely kollektív Dasein tételezésére, felismerve, hogy *ez a történelmiség igazi „szubjektuma”*. – De hát, először is, a heideggeri Dasein „adottságmódzataiba” *lehetetlen* bevonni az anyagiságában vett történelmi

⁷⁷ Uo. 143.

⁷⁸ Uo. 143–144.

⁷⁹ Heidegger, M.: „*Platons Lehre von der Wahrheit*”, Bern 1954, 87–88.

környezetet éppúgy, mint ahogyan *lehetetlen* bevonni az önálló egzisztenciájában (még hozzá anyagilag termelő mivoltában) vett többi embert. Hiszen ez nyilvánvalóan ismét a Dasein (és a Mitsein) valóságkategóriaként való értelmezését feltételezné; ezzel együtt kilépést lét és megértés eredeti azonosságából – azaz a heideggeri elméleti beállítottság *lényegének visszavonását*. Ez tehát nem *továbbhaladás* lenne a heideggeri alapokon, hanem új kezdet, amelyet meg kellene alapozni. Másodszor, erre a Dasein-re sehogysem illene többé a heideggeri Dasein egzisztenciális szerkezete. Hiszen ez a szerkezet következetesen ráépül a Dasein individuális (lét) megértésként való felfogására, vagy helyesebben, annak a szerkezetnek minden konstitutív momentuma ebből fakad. Az a szerkezet tulajdonképpen nem más, mint az az út, amelyen ez a felfogás következetesen egyre „mélyebbre” hajt a legvégső, azaz hogy a „legerendőbb” értelemig. Csakis az individuális szubjektivitásban lehet a világhoz való viszony „közvetlen adottságában” *ráhangeltség*, ennek különböző móduszaiban. Csak az individuális szubjektivitásban van egyáltalán értelme annak a felfogásnak, hogy a többi emberrel való együttlét *menekülés a saját léttől*, a tulajdonképpeni egzisztenciától. Márpedig *ez az utóbbi konstituálja a továbblépés lehetőségét*. Ez indokolja ugyanis, hogy a különböző „ráhangeltség-módusok” közül *éppen a szorongásban* lássuk meg az egzisztenciálisan alapvetőt, és ezért a következő lépésben az *ő értelmére* kérdezzünk rá.⁸⁰ És nem szorul különösebb bizonyításra, hogy amikor az alapvetően szorongással kitöltött *gond* bizonyul a világba vetett Dasein létének (a nem tulajdonképpeni létnek), ezt a létet „egészé” csakis az individuális szubjektivitás szemszögéből lehet „*halálhoz mért létnek*” felfogni. Annak pedig, hogy a halál jelenik meg a lét egészének horizontján, ismét csak *konstitutív értéke van*. Még hozzá most már a *történelmiség* felfogása számára. A halálhoz mért lét az időiséggel szembenező lét. Ezt a létet az teszi „egész”-szé, hogy a születés és a halál határolja. De a lét nem maga a születés vagy maga a halál, hanem éppen a „között”, az az „életösszefüggés”, amely a születés és a halál között feszül, és amely ontológiailag teljesen sötét marad, ha a vulgáris történelmiség-felfogással akarjuk megragadni, ha olyan összefüggésnek fogjuk fel, amely „az időben” végbemenő élmények sorából, egymásrakövetkezéséből áll.⁸⁰ Itt ismét az egzisztenciális-fenomenológiai konstrukció segít: a történetiség lényegét úgy kell feltárni, hogy *ki kell indulni a Dasein-történelmiség megértéséből, és végig kell vinni az eddig nyert strukturákat*. Ennek során aztán „... a Dasein történetiségének elemzése megkísérli megmutatni, hogy ez a létező nem úgy 'időbeli', hogy 'a történelemben áll', hanem megfordítva, csakis történetileg létezik és létezhet, mivel léte alapjában időbeli”⁸¹

Ez az a belátás – „az emberi lét eredendő történelmisége” –, amelyben Marcuse lelkesülten ismeri fel a Marxszal való mély rokonságot. Éppen csak a lényegét tolja ismét félre. Azt, hogy elméleti meghatározottságában, tartalmában mennyire különös történelmiség a Heideggeré. Azt, hogy az individuális szubjektivitásban megkonstruálva ez a történelmiség megváltoztathatatlanul, valóban „végzetszerűen” *lezárt keretek között* „van”, a születés és a halál abszolút végpontjaihoz mért történelmiség. Az abszolút történelmiség, amelynek abszolút vége van, még hozzá összehasonlíthatatlanul kistílűbb és nyomorúságosabb, mint a hegei abszolút vég. Azt, hogy az individuális szubjektivitás-

⁸⁰ Heidegger, M.: „Sein und Zeit”, 372 és kk.

⁸¹ Uo. 376.

ban megkonstruálva ez a végzetesen behatárolt történelmiség a jövőtlen történelmiség, amely nem is adhat mást, mint szembenézést azzal, hogy *ez a sorsunk*: a születés és a halál közötti számunkra kimért időt ebben az öröklött világban átélni. A heideggeri egzisztencia lényegi „zukünftig” jellege semmi egyebet nem jelenthet, mint hogy *jövendő halálunk* vállalásának „szabadságában” szemlélhetjük faktikus világbavettségünk lehetőségeit.⁸² Milyen alapon „mehetne tovább” a heideggeri történelmiség „az igazi egzisztencia megvalósítása” felé? Merő képtelenség. A heideggeri történelmiség nem lehet más, mint ami lett, „Widerruf der gewesenen Existenz”, azaz: *a sorsszerűség vállalása*. És ez „létünk legmélyebb értelme”.

Csak szónoki kérdés ezek után: Ez lenne a konkrét dialektika nélkülözhetetlen mélységdimenziója? A konkrét dialektikáé, amely a *proletariátus gyakorlati forradalmának* elméleti igazolása és egyúttal *a valóságos gyakorlati mozgalom* alakulásának elméleti reflexiója kell hogy legyen – éppen Marcuse szerint? A heideggeri fenomenológia „korhoz kötött konkrétsága” valójában egy „modern szellemben” átírt mítosz konkrétsága: az ő Dasein-je az a Narcissus, aki megbűvölt utálattal, de eltökélten mered saját tükörképére. És a belenyugvásnak ez az ontologizált erkölcsé lenne a marxi történelemszemlélet adekvát filozófiai kifejezése?

*

Amikor Marcuse mégis megpróbálja egyesíteni a tüzet a vízzel, valójában annak a képnek, amit „a történelmi materializmus fenomenológiájaként” felvázol, igen nagy ára van. Láttuk néhány példáját: oly „szabadon” kell bánnia nemcsak a marxi, hanem a heideggeri „anyaggal” is, oly önkényes módosításokkal kell egymáshoz hasonlítania őket, hogy e műveletek során elvész mindkét anyag elméleti értelme is. Ha a tüzet előbb kioltjuk, a vizet lecsapoljuk, akkor a hamu belekeverhető lesz a sárba. De hogy ez a massa lenne akár a tűz, akár a víz „igaz értelme”. . . ?

⁸² Uo. 385–386.

DOKUMENTUMOK

AZ AGITÁTORKÉPZŐ ISKOLA ELŐADÁSAIBÓL. POLÁNYI ELVTÁRS ELŐADÁSA 1919. ÁPRILIS 28-ÁN A KERESKEDELEM SZOCIALIZÁLÁSÁRÓL*

Polányi elvtársnak ez az előadása fontos mind saját tudományos életműve motívumainak, mind pedig az első magyarországi munkáshatalom második hetében megindult Agitátorképző Iskola előadásainak színvonala és tartalma értékelése, sőt ezen túlmenően még általában a Tanácsköztársaság gazdaságpolitikája jobb megértése szempontjából is.

A Tanácsköztársaság 1919. április 2-i rendelettel államosította a nagykereskedelmet, amely kiterjedt a 10 vagy több alkalmazottat foglalkoztató kiskereskedőkre is. „A nagykereskedelem államosítása ugyanolyan simán zajlott le, mint a bankoké” – írja erről Hajdu Tibor („A Magyarországi Tanácsköztársaság”, Kossuth 1969, 375.). Az üzérkedés megakadályozása és leltározás céljából bezáratták a kisboltokat is; a probléma akkor adódott, amikor azokat újra ki kellett volna nyittatni. Ezekről a kérdésekről vita folyt a Tanácsköztársaság vezetői között. A Forradalmi Kormányzó Tanács 1919. április 8-i ülésének jegyzőkönyvi tanúsága szerint Varga Jenő kijelentette: „Ami a kereskedések ügyét illeti, magában a népbiztosság keretében ellentét van”. Ehhez hozzáfűzi a saját véleményét: „A fő szempont az, hogy a proletariátus jusson hozzá” (ti. az árukhoz – S. J.) (PIA, 601 f., 1/10 öe., 39.). E kérdésnek a legújabb kutatások is nagy figyelmet szentelnek. Péteri György írja: „Talán nem kell az olvasót meggyőzni arról, hogy a forradalom szempontjából a közellátás fennakadásának legyőzése fontosabb volt, mint a szatócüzletekig vitt kisajátítás jogi deklarációja”. („A Magyar Tanácsköztársaság iparirányítási rendszere”, Doktori disszertáció, Kézirat, Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem, Budapest 1978, EK 10216, 75.) Ebbe a történelmi szituációba ágyazódik Polányi elvtárs tevékenysége s így az Agitátorképző Iskolán elhangzott előadása is.

*

„Tisztelt elvtársak! Mielőtt rátérnénk arra, hogy mit csináltunk eddig a kereskedelem szocializálása terén és milyen teendőink vannak még, röviden szólnom kell arról, hogy a szocializálás előtt milyen állapotot találtunk itt, mi az az anyag, amit szocializálásra a régi társadalomtól átvettünk, milyen állapotban volt az, milyen funkciókat töltött be a gazdasági életben. Azaz: mennyire, milyen módon, milyen úton szolgálta az emberek anyagi javakkal való ellátásának a célját.

Az a speciális helyzet, amelyben mi a kereskedelmet találtuk, bizonyos fokig különbözik attól a helyzettől, amelyben általában véve a kereskedelmet találunk kellett

*E kézirat eredetijét az Országos Széchényi Könyvtár őrzi (Fol. Hung., 2194, II. 23–45.). Kissé rövidítve. Szerkesztette, közreadja, valamint a bevezetőt írta: Selmecci József.

volna. Mi ugyanis egy ötéves háborúnak mindenféle rendelkezései, sanyarúságai, anyagtárolási nehézségei által egészen különösen befolyásolt helyzetet találtunk itt, amelyet nagyjából a következőként jellemezhetünk:

A régi kapitalista társadalmi rendben tulajdonképpen az lett volna a kereskedelem szerepe, hogy az árukat a termelési helyről a fogyasztókhoz juttassa, és az egyes kereskedelmi szervekre, magukra az egyes kereskedőkre bízta, hogy milyen árut honnét hová vigyenek. A megfontolás az volt, hogy a kereskedőt a profit hajtja, s a leghelyesebb, a legjobban megválasztott út az lesz, amely a legtöbb profitot fogja hajtani a kereskedő számára. Tehát teljesen a kereskedők profitösztönére kell rábízni azt, hogy mit honnan és hová vigyenek és kinek adjanak el.

Az a korszak, amelyből a kereskedelemnek ez az ideológiája keletkezett (a XVII. század végén és a XVIII. század elején), a manufaktúra, a vitorlás hajók, a földrajzi felfedezések korszaka. A kereskedelem ekkor tulajdonképpen egy önálló vállalkozási forma volt. Az igazi kereskedő az volt, aki Liverpoolban, Hamburgban, Lübeckben, a tengerparti városokban önmaga egy hajót állított ki, azzal expedíciókat szervezett a tengerentúli országokba, a saját felelősségére és saját rizikójára életveszélyek közepette behozta a bennszülöttektől elcserélt árut Európába és azokat kiosztotta itt.

Nem szabad elfeledkezni arról, hogy ugyanebben a korszakban tulajdonképpen igazi kereskedelem az ország belsejében még nem volt. Maga a manufaktúrista, maga a kisiparos, aki rendelésre dolgozott, aki közvetlen összeköttetésben állott az ő falujának vagy városának a piacával, úgyszólván teljesen közvetítő kereskedelem nélkül szolgálta ki a vevőit. Éppen úgy, mint ahogy a falusi kovács és a falusi gazda között közbeiktatott kereskedelemnek sincsen helye; azonban az ekegyáros és falusi gazda közé van iktatva a mezőgazdasági gépekkel kereskedő kapitalista csoportoknak egész láncolata.

A kereskedelem valamikor, a kapitalista idők elején tényleg azoknak az áruknak a megszerzésére és szétosztására irányuló gazdasági tevékenység volt, amely árukat maga a kis- és középipar, maga a manufaktúra közvetlenül a fogyasztóknak nem bocsátott rendelkezésére, a forgalmat a fogyasztókkal közvetlenül nem bonyolította le. A kapitalizmus fejlődésével, a kis- és középipar felszívódásával, a manufaktúra teljes megszűnésével az ipari nagyüzemek és az ipari mammutüzem kiterjedésével a gyártás, az ipari termelés teljesen különvált a forgalomba hozataltól. Abban a mértékben, ahogy a gyártás koncentráldott (egyre nagyobb, egyre hatalmasabb gyári üzemek keletkeztek), ugyanabban az arányban függetlenítette magát a kereskedelem magától a gyáriparttól és átment jórészt azoknak a monopolista kapitalistáknak a kezébe, akik a hitel, a pénztőke segítségével finanszírozták magukat a gyárvállalatokat és akik egyúttal nyújtották azokat a hiteleket is, amelyekre a fogyasztóknak szükségük volt. Egyre jobban s egyre önállóbb tevékenységgé alakították ily módon át a kereskedelmet, amely pedig nem volt egyéb, mint az áruk elosztására szánt organizáció. Egyre önállóbb és függetlenebb hatalmi organizációvá vált a kereskedelem a gazdasági életben olyannyira, hogy a világháborút megelőző időkben a társadalmi rend tulajdonképpen uralgó eleme immár a kereskedelemmel összenőtt nagykapitalista, finánckapitalista volt. A finánckapitalista az egész kereskedelmet egységes elvek szerint szervezte, óriási kartelleket, trösztöket hozott létre. A szükségleti tárgyakat és cikkeket átvette a gyár-vállalkozótól és teljesen önkényesen, teljesen uralmi elvek szerint tartotta kezében, és osztotta szét a lakosság között.

Az a processzus, amelyet az erfurti programban előre láttunk, s amelyet Marx megjósolt – a koncentráció processzusa az iparban –, teljes mértékben lejátszódott a kereskedelemben is.

A kereskedelem organizációjára és koncentrációjának nagyságára jellemző példa, hogy ... Magyarország egész cukortermelése egyetlen szervezetnek, a cukorkartellnek a kezében volt. A cukorkartell sokkal több cukrot gyártott az általa finanszírozott gyárakkal, mint amennyire Magyarországon szükség volt. A felesleget a gyártási árnál olcsóbban is elhelyezte külföldön, s mindezt a veszteséget teljes mértékben a belföldi fogyasztásra csapta rá és a cukrot Magyarországon olyan árért árulta, amely az egész termelésnek a profitját, de ezenkívül még mindazt a veszteséget is magában foglalta, amely a külföldre való olcsóbb árusításból származott. Magyarország egész fakereskedelme egyetlen, óriási mértékűre kiépített tröszt organizáció kezében volt, amely a legkülönbözőbb szervek, a legkülönbözőbb nevek, a legkülönbözőbb cégek alatt egészen átláthatatlan módon volt felépítve – megkoronázva a Fabank által – és Magyarország egész fakereskedelmét, faexportját, fafogyasztását a kezében tartotta. Magyarország egész gyapjúbehozatala egyetlen monopolizált tröszt kezében volt, amely a Hitelbank égisze alatt annak egyik osztályaként működött azon a jogcímen, hogy a budapesti gyapjúaukciókra neki van monopolizációja és így egyetlenegy kézbe koncentráltta Magyarország egész gyapjúkereskedelmét. Magyarország egész vaskereskedése egyetlen nagy organizációnak, a Hitelbank és a Kereskedelmi Bank által finanszírozott vaskartellnek a kezében volt. Magyarország egész petroleumfogyasztása – mellesleg megjegyezve: az egész földkerekség petroleumfogyasztásával együtt – egy áttekinthetetlen hálózat része volt. A Standard Oil Co., a Deutscher Bank és az ahhoz affiliált román, hollandiai és az egyéb kapitalista organizáció által összetartott New-York Oil Comp. egy világtröszt kezében van, amely Amerikában szenátorokat ültetett be az amerikai szenátusba és Magyarországon éppen úgy megvoltak a képviselői a magyar parlamentben, mint a porosz urak házában, a francia kamarában és az orosz kül- és belügyminisztérium szobáiban.

Magyarország egész sókereskedelme a Magyar Bank egyik osztályának kezében volt, az egész déligyümölcs-behozatal egyetlenegy organizációnak, a Magyar Bank déligyümölcsaukció osztályának a kezében, s ha végigmegyünk a szükségleti cikkek egész sorozatán, a fabútortól az ablaküvegig, a zománcédénytől kezdve bármely elképzelhető és elképzelhetetlen cikkig, pl. a cipőtalpakig, vagy az elektromos izzólámpákig, vagy a vilamosvasúti berendezésekig, vagy akármilyen szükségleti cikkig, azt fogjuk látni, hogy a kereskedelmi organizáció kétarcú organizáció volt a kapitalista korszak utolsó éveiben. [A termelés] és a [kereskedelem] láthatatlanul – a tömeg számára nem látható módon – a bankoknak, a nagy fináncióknak és a velük szövetkezett kapitalista nagytőkének hatalma és uralma alatt állott. A minden egyes szükségleti tárgyra kiterjedő hatalmas trösztök és kartellek kiterjedtek mindazoknak a szükségleti cikkeknek talán 90%-ára, amelyek az emberek ruházódásához, étellemezéséhez és mindenféle egyéb szükségleteinek kielégítéséhez elengedhetetlenek voltak. Az egész óriási monopol organizáció a szabad verseny és a szabad kereskedelem jelszava alatt húzódott meg, amely mindig szabad volt akkor, amikor az árakat kellett emelni, amely mindig szabad volt akkor, amikor az uzsorának újabb és újabb eszközeihez kellett nyúlni, amely mindig szabad volt akkor, amikor a kapitalista állam hatalmi eszközeit kellett igénybe venni a fogyasztók rovására, amely mindig szabad volt akkor, amikor újabb és újabb vámokat lehetett követelni, hogy

a belső fogyasztást megdrágítsa. Szabad volt abban, hogy a sztrájkok végtelen sorozatával kiharcolt munkabéremelést, a munkabérek minden látszólagos javulását újabb áremelkedéssel ellensúlyozzák és megszüntessék a nagy trösztökben organizált kapitalista érdekeltség javára.

Ebből állott a kereskedelem szabadsága a kapitalizmus utolsó éveiben, ennek a szabadságnak a jelszavával szállottak a tőkés harcba a szervezett, a szocializált kereskedelem követeléseivel szemben. Ennek a szabadságnak – ennek az álszabadságnak, amely csak az elnyomás szabadsága volt – a nevében érveltek a kapitalisták azon álláspontunk és állásfoglalásunk ellen, hogy a kereskedelemre mint szabad gazdasági tevékenységre tulajdonképpen szükség sincsen, mert a kereskedelem nem egyéb, mint az áruk elosztásának egy szervezete, amelyet kiválóan, értelmesen szervezett más intézményekkel éppen olyan jól vagy még jobban le lehet bonyolítani, mint ahogy a szervezett kapitalisták profitjára beállított szervezetekkel ezt meg lehet csinálni.

A háború lényegesen kiélesíti azt a helyzetet, amely a háború előtti kereskedelmi korszakban mutatkozott. A kereskedelem álszabadságához a háború alatt hozzájárult az állami kapitalizmusnak minden nyúge, mind pedig az az egyoldalú szociálpolitikája, amelyet minden téren ismerünk. A kartellek, ezek a bankérdekeltségek, ezek a nagytőkés befolyások voltak a háborús központok hátterében. A háborúban azzal a jelszóval, hogy anyagihiány van, s az anyagok értelmes elosztásáról kell gondoskodni, a hadviselő államok és azok között nem utolsósorban, hanem legmagasabb fokban éppen a magyar hadviselő állam, óriási állami központokat létesített, amelyek feladata az volt, hogy a szükségleti cikkeket egységes elvek szerint osszák szét azoknak, akiknek arra szükségük van. De tényleg mi történt? Az történt, hogy ahány kartell, ahány nagykapitalista, ahány nagybank Magyarországon volt, azoknak az exponensei a tőke részeseltesítésével csinálták meg az úgynevezett háborús központokat. A régi, háború előtti kartellek átalakultak állami szervekké, de nem olyan formában, hogy az állam felügyelete alatt működtek és állami ellenőrzés alá kerültek volna a köz javára az érdekeltségek és a kartellek, hanem olyan formában, hogy a köz rovására a kartellek és az érdekeltségek ellenőrzése alá helyezte magát az állam.

A központok nem-működése, a központok teljes csődje a legerősebb és legnagyobb érv, amelyet a kereskedelem állami vezetése, a kereskedelem szocializálása ellen állandóan hallani fognak az elvtársak. Ez a legerősebb érv, amelyet a szabad kereskedelem mellett, az államilag szervezett kereskedelem ellen a szocializmus ellenzői részéről a legszélesebb rétegekben újra és újra hallani fognak az elvtársak. Ezzel tehát foglalkoznunk kell, mert ez a csoportja az érveknek, amelyekkel elsősorban szembe kell szállnunk.

Meg kell állapítanunk először is azt, hogy a háborús központok semmiben a világon nem különböztek a háborút megelőző kartelleknek a tőke-, a személyi összetételétől. A kartellek átalakultak állami szervekké és abban a kapitalista államban, amelyben állami feladat, hogy a kizsákmányoló osztályoknak az állam minden erejét, hatalmat, az állam valamennyi eszközét bocsássa rendelkezésükre, egészen természetes volt, hogy abban a pillanatban, amikor a kartellek beilleszkedtek az államrendszerbe, ez nem jelenthetett semmi egyebet, mint hogy a kartellek a kiuzsorázásnak egy újabb eszközét fedezték fel. Az állam egész hatalma az újabb eszköz, amelyet sikerült a kartell egész profit-wirtschaft-jának rendszerébe beilleszteni.

Csődöt kellett mondani azoknak a központoknak és azoknak az állami organizációknak, amelyek egyetlen emberének sem volt célja, hogy a szükségleteket elégítsék ki jobban, mint eddig, amelyben egyetlen embernek sem volt az a célja, hogy a termelést racionalisabbá tegye, mint eddig volt; azok kétfelé vágtak és az egyik oldal, amelyre vágtak a szabad kereskedelem még megmaradt kis nyomainak végső elpusztítása, de nem a szocializmus, nem a köz, nem az árak letörése érdekében, hanem a koncentrált kartell profitpolitikájának teljes érvényesülése érdekében.

Felléptek a lánckereskedelem és a szabad kereskedelem ellen, de nem annyiban és nem akkor, és nem ott, ahol a lánckereskedelem, a szabad kereskedelem megmaradó romjai a közönségnek végső kizsákmányolásához vezettek, és nem azért léptek fel, mert a közönség végső kizsákmányolásához vezettek, hanem azért, mert a kartellek egyeduralmának, az állami monopóliumok egyeduralmának ezek veszélyeztetőivé válhattak. A harc, amelyet az állami központok a szabad kereskedelem romjaiként megmaradó lánckereskedelem ellen vívtak, ez a harc belső indítóókokkal bírt, de ez a belső indítóók nem az volt, hogy az árak ne emelkedjenek, hanem az, hogy a szabad kereskedelem még mindig tudott áruhoz jutni, árut szerezni.

Meg lehet állapítani, hogy a kartellek és az azokból alakult központok nem tettek semmit, hogy az árubehozatalt megkönnyítsék. Ellenkezőleg, azt állapíthatjuk meg, hogy a központok egyetlen politikát követtek, s ez a politika az volt, hogy megghiúsítsák az árak behozatalát, lehetetlenné tegyék azt, hogy bárki is árut behozzon, kivéve magukat a központokat.

A központoknak egyetlen politikája volt: megvédeni azokat az érdekeltségeket, amelyek a központok mögött húzódtak meg. Erre számtalan példát tudunk hozni. Számtalan pontban tudjuk kimutatni, hogy a központok a kapitalisták hatalma és profitja biztosítására alakultak. Ezért az, hogy e központok csődöt mondtak a közellátás terén, természetes következménye annak, hogy a közellátásra komolyan gondolni soha nem is akartak. Ha akartak volna, bizonyos, hogy jobban lett volna módjuk, mint az izolált, minden hatalom nélkül és minden erő nélkül rendelkező szabad kereskedelemnek. Tény azonban az, hogy még az a kevés szabad kereskedelem is, ami megvolt, többet járult hozzá a szükségletkielégítéshez, mint az óriási nagy, hatalmas organizáció, mert ez utóbbinak nem volt semmi más célja, mint csak az, hogy a kereskedelmet lehetetlenné tegye és az egész országot kizárólag saját speciális profitpolitikájától tegye függővé.

Egyetlen ponton sem fogadjuk el azt az érvet, hogy a központok működésével bármiféle néven nevezendő érvet lehetne kovácsolni a kereskedelem állami szervezése ellen. Amit mi láthatunk az az, hogy nem sikerült ezeknek a központoknak árut behozni, nem sikerült a központoknak árut szétosztani; egyetlen dolog sikerült nekik és azt védték is az utolsó pillanatig és tartották az utolsó pillanatig: azoknak a bankoknak és azoknak a finanszsoportoknak befolyását megtartani és erősíteni, amelyeknek az expositurái voltak.

Tisztelt elvtársak! Azért foglalkoztam kissé hosszadalmasabban a háborús központok kérdésével, mert a háborús központ látszólag a kereskedelem szocializálásának a kísérlete volt és annak abszolút csődjét nem a kapitalizmus számlájára szeretnék írni, hanem azoknak az egészen csekély szocialista elemeknek a rovására, amelyek e formában érvényesültek a központok felállításánál.

Természetes azonban, hogy a kapitalista államban szocialista politikát csinálni nem lehet. Természetes az, hogy amikor a kapitalista állam a saját közigazgatásának a

képtelenségét, a saját gyengeségét az egész vonalon megérezte, amikor próbált kis piros szalagocskákat rákötni mindenhová a kizsákmányolás és a kiuzsorázás politikájára, szocialista frázisokkal próbálta fedezni és eltakarni azt, hogy tulajdonképpen nem csinál egyebet, mint a régi politikájának még erősebb folytatását, visszatérését a régi rendhez.

Az a döntő erő, amellyel a kapitalista kereskedelmet szocialista kereskedelemmé lehet átalakítani, ez a döntő erő nem az, hogy a bankigazgatók és a nagy fináncsoport exponenseinek gyülekezeteit elnevezzük állami szocialista gyülekezetnek, ennek a döntő tényezője az, hogy a profitnak a politikája helyébe tényleg a széles rétegek, a proletariátus szükségletének kielégítési politikáját helyezzük. Akármit csinál a régi központi rezsim, ez álszocialista kapitalizmus, tekintve azt, hogy nem azok az emberek csinálták, akik elsősorban a proletariátus szükségleteiről akartak gondoskodni, nem azért csinálták, hogy a proletariátus szükségleteiről gondoskodjanak, és mivel nem azokkal az emberekkel és nem azokkal az eszközökkel csinálták, amelyekkel a proletariátus a saját szükségleteinek kielégítéséről gondoskodni tudott, nem tehetett egyebet, mint hazugságot hazugságra halmozni és csődöt mondani az egész vonalon. Az, amit ma csinálunk, és amit nekünk csinálni kell, az távolról sem hasonlít ahhoz, amit a régi rendszer csinált akkor, amikor látszólag szocialisztikus intézményeket léptetett életbe azért, hogy lehetőleg sok jegyet bocsátsot ki s hogy lehetőleg sok bejelentést csinált, hogy lehetőleg sok felvételt eszközölt stb. . . Az, amit csinálnunk kell, és egész gazdasági politikánk terén csinálni kénytelenek vagyunk és ami nélkül gazdasági politikát csinálni nem lehet, az az, hogy a proletariátus a kezébe véve az uralmat, égerszersmind végre is hajtja azokat az intézkedéseket, amelyeket a saját szükségleteinek kielégítésére jónak lát . . .

. . . Ha tehát formailag teljesen hasonlít az, amit a kapitalizmus csinál a kereskedelemnek a koncentrációja terén ahhoz, amit nekünk meg kell csinálnunk a kereskedelem koncentrációja terén, ha formailag úgyszólván ugyanolyan központokat állítunk fel, mint amelyeket ők állítottak fel, ha formailag teljesen hasonló szervezetet fogunk is életbe léptetni, mint amelyen szervezetet ők léptettek életbe, mindebből nem következik az, hogy ezeknek a szervezeteknek akár a működése, akár a szerepe, akár a célzata, és mindezekből következőleg az eredményei ugyanazok lennének, mint az ő szerveiknek, az ő központjaiknak az eredményei voltak. A kapitalisták ugyanilyen szervekkel, a kereskedelem teljes koncentrálásával, a jegyrendszerrel, mindazokkal az eszközökkel, amelyekkel lehetséges lenne az igazságos elosztást keresztülvinni, kizárólag csak azt csinálták meg, ami az ő politikájuknak a célja volt, vagyis a saját profitrezsimjüknek a fenntartását. Mi ugyanazokkal az eszközökkel egészen más eredményeket érhetünk el.

Jöjjünk tisztába azzal, hogy olyan nagyon sok eszköz sohasem áll rendelkezésünkre. A proletárdiktatúra vasúti forgalmát ugyanazok a lokomotívok fogják lebonyolítani, mint a kapitalista társadalom vasúti forgalmát. Azonban hogy yajon ezek a lokomotívok a proletariátus ellen felvonuló imperialista hadseregeket visznek-e magukkal, vagy pedig az imperializmus ellen felvonuló proletár hadseregeket, ebben van a döntő különbség és nem a lokomotívban vagy a sínekben, amelyek változatlanul maradnak. Ha nekünk százezerszer fogják azt mondani, hogy csődöt mondott a központosítás, csődöt mondott a kapitalista korszakban a központok rendszere, akkor azt fogjuk mondani mi válaszképpen, hogy csődöt mondott, mert ezek olyan lokomotívok voltak, amelyeken az imperialista és kapitalista hadseregek vonultak fel a proletariátus ellen, ma pedig ezeken a proletariátus vonul fel a profitrezsim frontja ellen . . .

... Jelenleg a kereskedelem szervezése terén két egymástól különböző, egymással homlokegyenest ellentétes feladatot kell a proletárok társaságának megoldani. Az egyik feladat a kereskedelem koncentrálása, racionálissá tétele, a kereskedelem függetlenné a profitelvtől: a legszélesebb rétegeknek a lehető legtöbb, a lehető legjobb, a lehető legmegfelelőbb szükségleti cikkekkel való ellátása. Ez az, ami előttünk lebeg. A tényleges helyzet azonban, amelyben találjuk magunkat, az más. A tényleges helyzet az, hogy – öt esztendeig tartó rabló-wirtschaft, a világháború, a tiszta profit garázdálkodása után – egy úgyszólván minden szükségleti cikkeitől kifosztott, éhségövtől körbezárt országban találjuk magunkat; egy olyan országban, amelyben korábban nem is volt senkinek a célja az, hogy megfelelő tartalékokról gondoskodjék. Senki sem törődött azzal, hogy a proletariátus széles rétegei számára legyen elegendő ennivaló, tüzelőanyag, ruha, cipő, s legyenek meg más szükségleti cikkek.

Tény az, hogy ma mi üres raktárak előtt állunk, egy kifosztott országban élünk s ebben a helyzetben – mielőtt tulajdonképpen magát a nagykereskedelmet meg tudnók szervezni, mielőtt azt a nagy organizációt ki tudnók építeni, amelynek a feladata az, hogy a mezőgazdaság a maga feleségeit az iparnak és az ipar a maga feleségeit a mezőgazdaságnak átadja – egy másik feladatot kell megoldanunk. Ma abban a helyzetben vagyunk, hogy a termelésünk úgyszólván megállott nyersanyagok hiányában, s így a termelés szocializálása nem csak organizatorikus feladat.

A mai szituációban a kereskedelemnek az első problémája az, hogy – szakítva azzal a rendszerrel, amelyben az, aki jobban és többet tudott fizetni, elhalászhatta a szükségleti cikkeket azoknak az orra előtt, akik kevesebbet tudtak fizetni érte; ahol az a kevés anyag, amely rendelkezésre állt, a drága árat megfizetni tudó kizsákmányolók kezeibe jutott – most azt a kevés anyagot, ami van, igazságosan osszuk szét azok között, akiknek elsősorban és a legnagyobb mértékben van ezekre a cikkekre szükségük. Mielőtt valósággá válnának a hatalmas méretekben termelő szocializált üzemeink, elsősorban a fogyasztás szocializálását, kommunizálását kell keresztülvinni. Gondoskodni kell arról, hogy a szükségleti cikkek azoknak a kezébe és rendelkezésére jussanak, akiknek azokra a legnagyobb szükségük van, akik azokra leginkább rá vannak szorulva. Itt az agitációnak rendkívül nagy feladata nyílik.

A helyzet a következő. Nem akarok itt rózsásra festeni semmit és meg kell vallanom a legnagyobb nehézséget, amellyel a szociális termelés népbiztosságánál az áruk elosztásában találkozunk. A nehézség az volt, hogy azok a szervek, amelyekre politikánk ellenőrzését rábíztuk, ezek a szervek, hogy úgy mondjam, nem váltak be. Ez egészen természetes, mert ha módunkban lett volna ezekben a szervezetekben dolgozókat rendszeresen oktatni, felvilágosítani őket és megmagyarázni nekik azt, hogy mi az ő teendőjük, beavatni őket a mi politikánk célzatába, akkor egészen bizonyos vagyok benne, hogy a proletár öntudat megteremtette volna azt a kontrollt, amelyre felépítettük volna a szükségleti cikkek helyes és igazságos elosztásának rendszerét. Ehhez nem volt idő s nem volt módunkban megakadályozni, hogy az álproletárok széles tömegei foglalják el annak az ellenőrző szervnek a helyét, amelyet mi a proletariátusnak szántunk.

Talán nem kell különösképpen hangsúlyoznom, hogy a házbizalmi rendszerre gondolok. Szomorúan tapasztaltuk, hogy a házbizalmi rendszernél a proletáröntudat nem érvényesült kellő mértékben. Olyanokat választottak meg házbizalminak, akiket nem lehetett proletároknak nevezni. A legkülönbözőbb elemek jutottak e nagy és súlyos kontrollálás

feladat elvégzéséhez és ezrével gyűjthettük össze a szükséglet-bejelentő és vásárlási engedély cédulákat, amelyeket a legértelmentlenebbül és a legostobább rosszhiszeműséggel adtak ki olyanoknak, akiknek, még ha semmijük sem lett volna, akkor sem lett volna szükségük olyan mennyiségekre, mint amilyen mennyiségek vásárlását egyes házbizalmiak engedélyezték.

Egy másik tényező, amellyel találkoztunk, ez az volt, hogy a proletariátus széles rétegei, nem lévén kellőképpen felvilágosítva arról, hogy milyen kevés az az anyag, ami rendelkezésünkre áll, s hogy milyen szigorú takarékossgal kell azzal bánnunk, amink van – nos, bizonyos rétegek úgyszólván kötelességüknek érezték azt, hogy a vásárlási engedély rendszerével éljenek. Ez egyébként ismert gazdasági tünet. Minden olyan esetben, amikor a fogyasztásnak bizonyos formákat adnak, a fogyasztást irányítani próbálják, akkor a szükséglet a maga teljességében érvényesül. Egészen nyilvánvaló, hogy ha azt mondom, hogy minden embernek joga van egy ruhára, akkor mindenki fog igényelni egy ruhát, tekintet nélkül arra, hogy van-e szüksége rá vagy nincs. Így hát neki igénye lett egy ruhára, holott a mi szándékunkban nem az volt, hogy igénye legyen mindenkinek egy ruhára, hanem az, hogy akinek feltétlenül szüksége van a ruhára, az hozzájusson egy ruhához.

Valóságos vásárlási szenvedély tört ki Budapesten. Pedig ma az a proletár kötelesség, hogy csak azt vásároljuk meg, amire multhatatlanul szükségünk van, mert ha valaki nélkülözheti azt a tárgyat, amelyet mégis megvásárol, feltétlenül olyantól vonja el, akinek nagyobb szüksége van arra, mint neki. A városi agitációban Budapesten, a külvárosokban és a vidéken a legfontosabb feladat az, hogy megértessük az emberekkel: ma a nem-vásárlás a kötelesség. Mindenkinek kötelessége a legmesszebbmenő mértékben takarékoskodni azzal a kevés anyaggal, ami a Tanácsköztársaságnak rendelkezésére áll.

Egy másik főfontosságú feladat, ami különösen a vidéki agitációban rendkívül súlyos problémává fog alakulni: felvilágosítani és megértetni a mezőgazdákcal, hogy ők nem fognak iparcikkekhez juthatni, ha nekünk élelmicikkeket nem fognak adni. Nem azért, mintha mi valami harcias álláspontra helyezkednénk velük szemben, vagy mintha mi kiuzsorálni akarnók őket; nem azért, mert nem érezzük magunkat velük egységesnek, hanem, mert megfelelő élelmicikkek hiányában lehetetlen fenntartani az ipari termelést. Megfelelő élelmicikkek hiányában lehetetlen fenntartani a fegyelmet, és felborul az egész rendszerünk, teljesen lehetetlen akár politikailag, akár technikailag, akár gazdaságilag előállítani azokat a cikkek, amelyekre nekik szükségük van. Meg kell magyarázni azt is, hogy nekünk azért is szükségünk van az élelmiszerekre, hogy azokból a bennünket ma kiuzsorázó még nem szocialista, még nem kommunista államoknak valamit juttassunk azért, hogy tőlük iparcikkekét kapjunk cserébe. Meg kell nekik magyarázni, hogy a mezőgazdaság egy napig függetlenítheti magát az ipari termeléstől, de az ipari termelés egy napig sem állhat meg a mezőgazdaság által neki nyújtott élelmiszerek nélkül.

Az a mesterségesen szított, minden ellenforradalmi törekvés alapját képező agitáció, hogy a falut kijátsszák a város ellen, azt mondja: ne adjatok a pesti zsidóknak, mert azok csak pénzt adnak a termékekért, a pénzt pedig el fogják venni. Ez a rendszeresen szított ellenforradalmi agitáció az, amelyet ellensúlyoznunk kell azzal, hogy megmagyarázzuk: a mi kereskedelmünk nem profit-kereskedelem, abból, amit a városnak ők átengednek, abból egyetlen kereskedő egyetlen fillért nem szerez, s ezek a cikkek azon mód, ahogy mi tőlük kapjuk, abban az árban és teljesen azon a módon, ahogy ők átadják, azonnal az ipari

proletariátus között lesz szétosztva. Célja és rendeltetése az, hogy az ipari proletariátust képessé tegye azoknak az iparcikkeknek az előállítására, amelyek nélkül a mezőgazdaságnak csődöt kell mondani.

Meg kell azonban magyarázni azt is, hogy azokon az iparcikkeken, amelyeket a várostól cserébe kapnak, a jövőben egyetlen kereskedő egy fillért sem keres. Meg kell magyarázni, és ez talán nem is olyan nehéz, hogy a mezőgazdák kiuzsorázásának, az iparcikkek árai felhajtásának, egy liter petróleum 6, 8 és 10 koronáért való árusításának, egy skatulya gyufa 10 tojásért való becserélésének – egyszóval az uzsora mindazon módjainak, amelyek őket eddig bizalmatlanná tették a kapitalista rendszer városaival szemben – egyszer és mindekorra vége van.

... A fontos az ellenforradalom machinációjának leleplezése, amely a falut a várossal szembe akarja állítani. Meg kell a falunak magyarázni, hogy mit csinálunk, de meg kell értetni azt is, hogy a kereskedelem szocialista szervezése elsősorban a mezőgazdasági proletariátusnak az érdekében van és a burzsoáziának a letörésére szolgál.

Én hiszem, hogy mindannyian, akik az agitációban részt akarunk venni, a fő figyelmet erre a pontra fogjuk irányítani. Ipari termelésünk és ezzel a rendszer fenntarthatósága azon áll vagy bukik, hogy azt a végtelen bizalmatlanságot, amelynek alapoka a falusi kereskedő viselkedésében rejlett, s a faluval szemben elkövetett kereskedelmi uzsorának az emlékeiben rejlik, ki tudjuk-e vagy nem tudjuk kiküszöbölni a mezőgazdasági proletariátus agyából.

Arra kérem Önöket, hogy amikor Önöket az agitáció a vidékre viszi, figyeljék meg mindenütt, hogy milyen eszközöket vonultat fel az ellenforradalmi machináció a falu és a város közötti bizalmatlanság kiélézésére. Ezen a ponton kell nekünk azt az igazságot hirdetni (amely az egyedül becsületes igazság, amelynek lobogója alatt bátran mehetünk), hogy a mi kereskedelmünknek nincs más célja, mint az, hogy a fogyasztók érdekében, a fogyasztók által, a fogyasztók kormányzása alatt – a proletariátussal, a proletariátusért, a proletariátus segítségével elosztani a városi és a mezőgazdasági termelést, kicserélni egymás közt a felésleget mindannyiunk közös javára . . .

... Az a célunk, hogy kiirtsunk minden felesleges, minden gazdaságtalan, minden értelmetlen tevékenységet az árueosztás területéről, hogy a lehető legrövidebb, legtermészetesebb úton juttassuk el az árukat a termelő helyről – akár külföldi beszerzésről, akár mezőgazdasági termelvényekről, akár gyáripari cikkekről legyen is szó – azoknak a szövetkezeteknek vagy azoknak a csoportoknak vagy azoknak a szocializált üzleteknek, amelyek lehetőleg közel fekszenek azokhoz a helyekhez, ahol a proletárok együtt laknak.

Ma már bátran állíthatjuk, hogy teljesen megszűnt az az állapot, hogy a pénztárca vastagsága érvényesüljön tudjon kereskedelmi téren. Mikor láttuk, hogy a házbizalmi rendszer önmagában véve nem volt elég ahhoz, hogy az árunak a proletariátus körébe való eljutását biztosítsa, irgalmatlanul becsukattuk azokat az üzleteket, amelyekben olyan árukat árusítanak, amelyekre a proletariátusnak van szüksége. Ezzel szemben a fogyasztási szövetkezetek egyik fiókjukat a másik után nyitják a munkásnegyedekben, ahol azokat legközelebb megtalálja a proletariátus. Ezekkel a fogyasztási szövetkezetekkel kimegyünk a környékekre, a városokba, a vidékre, a falura. Minden eszközzel gondoskodni fogunk és gondoskodnunk kell arról, hogy addig, amíg az áruban hiány van, addig, amíg gondosan kell mérlegelnünk, hogy kinek adjuk az árut, kizárólag és egyedül csak a proletariátus kezébe juthasson az a kevés áru, ami a rendelkezésünkre áll.

Az a nagy organizációja a központosításnak, amelyet e mellett és e mögött végzünk, a legközelebbi jövő egységes és központilag szervezett kereskedelmének az előkészítése, ez ma még egy bizonyos fokig háttérbe szorul, mert ezt igénybe venni, teljes mértékben a proletariátus rendelkezésére állítani csak akkor lesz lehetséges, amikor ezeket a koncentrált üzemeinket tényleg el is tudjuk látni áruval megfelelő mértékben.

Amit a kapitalista fekete hollók károgtak, amikor áttértünk a kommunizmus rendszerére, hogy ti. az árak fel fognak szökni, s a munkabérek emelkedését az árak emelkedése fogja követni — ezt mindannyian láthattuk —, nem következett be. Módunkban volt és találtunk rá eszközöket, hogy minden néven nevezendő lánckereskedelmet, minden néven nevezendő árdrágítást ne csak megtoroljunk, ahogy azt a múlt rezsim ígérte, hanem egyszerűen, teljes mértékben, elejétől fogva lehetetlenné tegyünk.

Sikerült az árakat vagy megtartani, vagy leszállítani. Sikerült azt elérnünk, hogy semmiféle spekulatív vásárlás nem történhetik. Sikerült elérni, hogy mindazt az árut, amit itt az országban találtunk, amikor a kormányt átvettük, lefoglaljunk, arra rátegyük a kezünket, és mindezt a proletariátus számára rezerválni tudjuk. Meg vagyok arról győződve, hogy az az áru, ami talán kisiklik a kezeink közül, amit valahol összevásárolhattak egyes emberek, a századrésnyi töredékét sem teszi ki mindannak az árunak, amelyet a proletariátus részére lefoglaltunk és rendelkezésére tartunk.

A kereskedelem jövőbeni organizációját ma csak előkészíteni lehet, s ma fel kell használni azokat a kereteket, amelyek rendelkezésünkre állanak. A legközelebbi jövőben megszervezzük a bútorkereskedelmet, a vaskereskedelmet, a ruha-, a bőrkereskedelmet, a cipőkereskedelmet és a háztartási és mezőgazdasági iparcikkokkal foglalkozó kereskedelmet is, amelyre a faluban való csereforgalomban szükségünk van. Megnyugtathatjuk a falut, hogy soha többé, amíg a proletárdiktatúra áll, nem történhet meg, hogy a mezőgazdák számára szükséges iparcikkeket lánckereskedők és árdrágítók juttassák el hozzájuk. Módunkban van és eszközeink vannak arra, hogy a falunak szükséges iparcikkeket minden közbeeső fórum közbeiktatása nélkül rendelkezésére tudjuk bocsátani.

A két legfontosabb cél közül az első, amelyet ebben a pillanatban el kellett érni, a meglévő szükségleti cikkeket lefoglalni és kizárólag a proletariátus rendelkezésére tartani, minden árdrágítás és spekulatív összevásárlás megakadályozásával. A másik célunk pedig olyan áru-reservának megteremtése, amellyel a faluval való gazdasági csereforgalmat biztosítani tudjuk.

Én kérem Önöket, hogy főleg a vidékre, a falura figyeljenek és nyugtassák meg a mi rendszerünk részletes megmagyarázásával a falut, hogy a mezőgazdákat többé nem fogják becsapni, a falu többé nem fog értéktelen papírpénzt kapni azokért a terményekért, amelyeket ő szolgáltat, hanem módjában lesz árukat közvetlenül olyan cikkekre becserélni, amelyek a mezőgazdasági üzemben és a mezőgazdaságban dolgozó proletariátusnak szükségesek. Az agitációban ezt a szempontot, a mezőgazdaság és a város közötti ellentét elsímításának, a mezőgazdaság és a város közötti bizalmatlanság kiküszöbölésének a szempontját tartásuk elsősorban szem előtt. Ezzel tehetik Önök elvtársak a legnagyobb szolgálatot a proletárköztársaságnak.”

TAJÉKOZÓDÁS

A SZOCIÁLIS ÖSSZEHASONLÍTÁS SAJÁTOS MAGYARÁZATA: A SZEMÉLYISÉG „SAJÁT MAGASABBRENDŰ KONFORMITÁSA” JELENSÉGE

B A L O G H T I B O R

Axiómánk szerint a filozófia kompetenciájához hozzátartozik más tudományok teóriái elemeinek, egészének sajátos logikai elemzése. Eszerint hozzátartozik a pszichológiai teóriák sajátos logikai elemzése is – pl. „az inger és a reakció viszonya; a valóság magasabbrendű tükrözése a második jelzőrendszer segítségével” (a materializmus ismeretelméletének az illetékességi köre terjed ki erre), vagy pl. „a személyiség csoportbeli magatartásának problémája” (erre a társadalmi lét ontológiáját és a társadalmi lét gnoszológiáját vizsgáló filozófiák jelenthetik be igényüket).

Írásunkban az utóbb említett probléma egy különös megoldását ismertetjük. 1979. januári keltezését visel magán Jean-Paul Codol xeroxos kivitelű, a „tudományok doktora” minősítés elnyerése érdekében megírt disszertációja. A disszertáció címe: „Semblables et differents (Recherches sur la quête de la similitude et de la différenciation sociale)”. Az aix-en-provence-i kutató tehát a hasonlóságok és különbözőségek kutatását szociális jelenségek sajátosságainak kereséseként valósítja meg.

Codol disszertációja azért érdemel figyelmet, mert *jellegetes szociálpszichológiai konstrukciónak bizonyul integrációs próbálkozásra.*

Codol maga műve leglényegesebb hozadékaként azt az integrációs kísérletet nevezi meg, amely különböző elméletek, munkálatok koherenssé tételét eredményezte reményei szerint.

A disszertáció originalitását a szerző előljáróban úgy summázza – „bizonyos magatartásokat nem lehet másként magyarázni, csak szimultán módon: mint a szociális konformizmus keresésének jelenségét és mint a szociális differenciáció keresését”.

Az értekezés négy szerkezeti egységre tagolódik. Az első részben Codol a *hasonlóságok* problémáit veszi szemügyre, főként Festinger és Schachter alapján; a második részben a *szociális differenciáció és indifferenciáció* elméleteit vázolja Festinger, Pepitone és Newcomb, Singer, Brush és Lublin, Zimbardo, Ziller, Maslach, Fromkin, Lemaine tevékenységét szemlélve, s kiegészítve e szemlét néhány olyan vonással, amelyeket saját kutatásai révén tud megrajzolni. Az értekezés harmadik része a „legszemélyesebb”: azt az *experimentális bázist* nyújtja át itt Codol, amely igazolta a magatartásbeli hasonlóság és különbözőség jelenségének feltételezett törvényszerűségeit. A negyedik rész röviden megfogalmazott kísérlet, mely a *kognitív kutatás* keretébe illesztett jelenségeket integrálja és magyarázza.

Jelen közleményünkben a harmadik, a „legszemélyesebb”, azaz a leginkább originális rész egyik igen fontos kísérleti szériáját mutatjuk be, a bemutatandó kísérleti széria fogalomgyűjtését jellemezzük.

Codol szerint ha egy kísérleti situációban – néhány fős (kísérleti alanyból szerveződő) csoportban – azt a feladatot exponáljuk – hasonlítsák össze a csoport tagjai saját jellemvonásaikat társaikéival, domináns tendenciát tapasztalhatunk: a felszólítottak úgy jellemzik önmagukat, mint akik társaiknál jobban megfelelnek a kísérleti situáció normáinak.

Ezt a jelenséget Codol a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenségének („conformité supérieure de soi”) nevezi el. Magyarázó hipotézisében e jelenséget kettős folyamatból eredezteti. Szerinte az egyén azért konform a társadalmi situáció normáihoz, mert kedvező képet igyekszik önmagáról nyújtani. Másrészt meg akarja őrizni saját identitását, s e törekvése originalitásra, társadalmi differenciálásra készíti.

Magyarázó hipotézisét kifejtendő a francia szociálpszichológus megadja a *norma* jelentését. Véleménye szerint a *norma* két, leggyakoribb konnotációja minősíthető elfogadottnak; a *norma* implikálhat *szokásos tényállást* (azaz: *rendes, szabályos, az esetek többségének megfelelő*). Ebben az esetben a *norma* csoportonként, situációkként eltérő lehet, tehát *specifikus*. Másrészt célként vagy modellként implikálhatja az *ideális állapotot* is (amilyenek a csoportnak* vagy situációnak *lennie kellene*). Ilyenkor a *norma* általános, társadalmilag kulturálisan valorizált. Codol vizsgálatai során kísérleti alanyainak bemutatta a *norma* jó néhány a francia nyelvben élő konnotációját, s azt találta, hogy alanyai az imént jelzett két fő konnotációra vezették vissza a többi, e kettőbe integrálták a felkínált konnotációkat.

Az aix-en-provence-i kutatónál a specifikus normák olyan tényleges, konkrét magatartási élményekre vonatkoznak, melyeknek egy világosan körülírható társadalmi egységben részt vevő, véges számú egyén a részese. Az általános normák viszont a társadalmi képzetek és elvárások kollektív kulturális rendszeréhez tartoznak, imaginárius jellegűek.

A jelzett disztinkciónak elsősorban konceptuális szempontból tulajdonít jelentőséget Codol, hiszen kísérletei során azt tapasztalta: a „szociális konformitás” tendenciája nem teszi lehetővé a *norma* két fő konnotációjának rigorózus elkülönítését, s ez már csak azért is érthető, mivel ami egy szociális situációban a résztvevők számára *szabályosnak, az esetek többségének megfelelőnek* tűnik, az egyszersmind e situáció különös, konkrét keretei között *társadalmilag valorizálnak* is tetszik.

Codol a *norma* konnotációit tipizáló fejtegetésében megkülönbözteti a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenséget és az „én-valorizáció” jelenségét. Interpretációja szerint az „én-valorizáció” alkalmával a személyiség mindig *pozitív* értékű jellemvonásokat tulajdonít magának, s ez a folyamat *nem kívánja meg* saját maga és mások *összehasonlítását*. Ettől eltérően a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége során *esszenciális* az én és a nem én-ek *összehasonlítása* (a személyiség nemcsak a normákhoz, hanem másokhoz viszonyítva is értékeli magát).

Az imént összefoglalt szabályszerűségek feltáró jellegű verifikálása érdekében Codol kérdőív felhasználásával értékeltette kísérleti alanyaival annak a csoportnak a specifikus normáit, amelyhez a kísérleti személyek tartoznak. Azt találta: bizonyos specifikus, a csoportban érvényes normákat nem kategorizáltak a kísérleti alanyok kívánatos, ideális állapotot tükrözőnek, tehát ilyen értelemben nem általánosították ezeket a normákat. Az exponált kérdőíven szereplő tételek (személyiségvonások, viselkedési szokások) Codol elvárásai szerint normák, s „feldolgozásuk” négy típust jeleníthet meg; a kísérlet alanyai értékelhetik a normákat

- a) specifikus, általános ideális vonatkozásúakként;
- b) specifikus, általános vonatkozású nemkívánatos „ellen-normák”-ként;
- c) nem specifikus, általános ideális vonatkozásúakként;
- d) nem specifikus, általános vonatkozású nemkívánatos „ellen-normák”-ként.

Mármost ha a kísérletbe bevontakat arra kérjük: a nekik adott kérdőíven szereplő valamennyi tétel relációjában hasonlítsák össze saját magukat a csoport többi tagjával, tulajdonképpen azt várjuk, döntsék el – egy-egy tétel „jobban” vagy „kevésbé” jellemzi őket, mint társaikat.

A személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenséget az igazolhatná, ha a kísérlet alanyai – az *általános* szinten *pozitívan* valorizált normák vonatkozásában a „*többieknél jobban*” minősítéssel illetnék magukat (függetlenül a *specifikus* szint pozitív vagy negatív valorizáltságától) –, s a „*többieknél kevésbé*” minősítéssel illetnék magukat (függetlenül a *specifikus* szint pozitív vagy negatív valorizáltságától) az *általános* szinten *negatívan* valorizált „ellen-normák” vonatkozásában; – olyan tételek esetében, melyek (az előzőektől eltérően) *nem az általános kulturális szférára*, hanem *az aktualisan érintett csoport specifikus szférájára*, sajátos miliójére illeszthetőek, s így az aktuális csoport specifikus normáit reprezentálják vagy feltűnően nem reprezentálják, a *specifikus* szinten *pozitívan* valorizált normák vonatkozásában a „*többieknél jobban*” minősítéssel illetnék magukat (függetlenül az *általános* szint pozitív vagy negatív valorizáltságától) –, s a „*többieknél kevésbé*” minősítéssel illetnék magukat (függetlenül az *általános* szint pozitív vagy negatív valorizáltságától) a *specifikus* szinten *negatívan* valorizált csoportnormákat képviselő tételek vonatkozásában.

A kérdőív tételeinek általános és specifikus normajellegét kombinálva azt mondhatjuk: minél általánosabb és specifikusabb is egyben valamely tétel (minél „normatívabb valóság”-ot jelöl), annál inkább illeti meg a kísérlet résztvevői által a „többieknél jobban” válasz.

A *norma* specifikus és általános konnotációjának megkülönböztetése azért is nehézkes, mert Codol szerint nem lehet a priori egyetemes hipotézist megfogalmazni arra vonatkozóan: egy-egy norma specifikus vagy általános jellege milyen fontossággal bír valamely kísérleti személy esetében. Szituatív tényezők nagy mértékben meghatározzák a specifikus vagy általános jelleg előnyben részesítését.

A személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenséget illetően (a codoli *norma*értelmezés jelzése után), három, szorosan összetartozó kísérletsorozatot ismer-tetünk. E kísérletekhez eltérő populációkat választott Codol, példázván: *a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége nem függ a kísérleti alanyok partikuláris jellemzőitől – nem függ lényegében az életkortól és a társadalmi-gazdasági helyzettől sem.*

Az I. kísérlet alanya 76 egyetemi (bölcész) hallgató volt, fiúk–lányok vegyesen, 18–19 éves átlagéletkorral. A II. kísérlet alanya 85 diplomás közgazdász, mérnök, szociológus, jogász volt, több éves szakmai gyakorlattal, 28 és 40 év közöttiek. A III. kísérlet alanya 23 szakszervezeti aktivista munkás volt (valamennyien a „Francia és Demokratikus Munkásszövetség” tagjai), 25 és 50 év közöttiek.

A három kísérlet nemcsak populációját tekintve, hanem a kísérleti alanyoknak adott *utasításokat* illetően is különböző volt:

- eltérőek voltak a kísérleti alanyoknak adott kategóriák (normák);
- az „én”–„mások” összehasonlításhoz a „többieknél jobban” és a „többieknél

kevésbé” válaszlehetőséget két kísérlet esetében bővítette Codol a „többiekhez hasonlóan” („ugyanúgy, mint a többiek”) válaszlehetőséggel, az egyik esetben ez a lehetőség egy volt a lehetséges háromból, tehát azonos értékkel bírt, míg a másik esetben nem tanácsolta Codol e felelet választását, csak megengedte;

– az összehasonlítás során a kísérleti alanyok önmagukat a „többiek többségéhez” vagy a „többiek átlagához” vagy a „többiekhez általában” mérték.

Az utasítások különbözősége, a feltételek módosítása megállapíthatóvá tette: a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége karakterisztikus-e annyira, hogy elviselje a módosításokat.

(A kísérletek során az összehasonlítás a hasonlítást végző és a *hasonlított személyek közös ismérvei* alapján történhetett, a közös ismérvek azonban még *nem adnak elégséges alapot* e szituáció résztvevőinek egységét illetően a *hagyományos, szigorú értelemben vett „csoport” elnevezésre.*)

Codol azt állítja: a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenségének megfigyelhetőnek kell lennie minden, összehasonlításra lehetőséget adó szituációban. „Amennyiben az összehasonlítás lehetséges az egyének között kialakuló minden tényleges interakcióban (pl. egy reális csoportban), nem kétséges, hogy éppígy lehetséges a komparatiztika más személyek fizikai távollétében is. A személyiség 'saját magasabbrendű konformitása' jelensége hipotézisének verifikálhatónak kell lennie tényleges csoportokra, 'csoportosulásokra', pusztán fiktív módon együttlétező egyénekre.”

Kísérlet egyetemi hallgatókkal. Codol 500 melléknevet tartalmazó alapjegyzékből (az alapjegyzéket az *Inventaires de Personnalité* tételeiből szerkesztette) 100 melléknevet választott ki véletlen mintavétellel. E melléknevek személyek jellemzésére alkalmas kategóriák, melyeket a kísérlet előtt – a kísérletihez hasonló populáción előtesztelve – használt fel Codol.

Az előtesztelés során a melléknevek közül azokat kellett megjelölni, amelyek a választ adók szerint leginkább jellemzik az egyetemi hallgatókat (tehát specifikusan az „egyetemi hallgatók” normáit); tipizálni kellett valamennyi jellemvonást, besorolni az „inkább erény”, „inkább hiba” típus egyikébe (tehát általános normát, illetve ellen-normát választani). Az előteszteléssel kapott repertoárból 12 normát és 12 ellen-normát emelt ki Codol, s ezeket exponálta véletlen sorrendben, három kérdőívben a 76 bölcsészhallgatónak. Az „A” kérdőív adta feladat annak a 12 kategóriának a kiválasztása volt (a 24-ből), melyek „leginkább jellemzik a tipikus egyetemi hallgatót”. A „B” kérdőívet kitöltve meg kellett mondaniuk az egyetemistáknak a 24 jellemvonás mindegyikéről, 0–6-ig terjedő skálát felhasználva, hogy erényt vagy hibát jelentenek-e. Végül a „C” kérdőívben kellett eldönteniük: a 24 jellemvonással az „egyetemi hallgatók többségénél nagyobb mértékben”, a „többséghez hasonlóan” vagy a „többségnél kevésbé” rendelkeznek-e.

Egy-egy kérdőív kitöltése után – a moralizálást kerülendő – 20–20 perces vizuális percepció-feladatot kaptak a vizsgálatban részt vevők; e feladatnak nem volt köze természetesen magához a kísérlethez.

Codol leglényegesebb eredményül azt olvashatta le a kérdőívekről: az egyetemisták saját specifikus normáikként valorizáltak általános normákat (71,1%), míg az általános ellen-normák legtöbbször nem érezték saját specifikus normáiknak (67,7%).

Kísérlet diplomásokkal. Ez esetben a kérdőívre csak pozitívan valorizált normák kerültek oly módon, hogy a már említett 500 mellékneves alapjegyzékből előteszteléssel

kiválasztott Codol 40-et, mint amelyek a „jó diplomás szakember” társadalmi sztereotípiái. A 40, társadalmilag sztereotip jellemvonást véletlen sorrendben exponálta a 85 kísérleti alanynak, akiknek 15 kategóriát kellett kiragadniuk, mondván – „ezek jellemzik legfrappánsabban a velem azonos képzettséggel rendelkező, és jelenleg hozzám hasonló foglalkozású személyeket”. Néhány órányi szünet után ismét a kísérleti alanyok elé tetette a francia szociálpszichológus a 40 tételes jegyzéket, arra szólítva fel: értékeljenek minden tételt a következő három minősítés valamelyikével – „e kategória a velem azonos szintű képzettséggel rendelkező, és jelenleg hozzám hasonló foglalkozású személyek átlagánál *nagyobb mértékben* jellemez engem” (vagy „*hasonló mértékben*”, vagy „*kisebb mértékben*”).

Eredményként az adódott, hogy a *hasonló mértékben* minősítés dominált; e típus 53 %-nyi preferenciájú lett. Ugyanakkor a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége egzisztenciáját is igazolta a kísérlet; az átlagnál, a többieknél *nagyobb mértékben* minősítés szignifikánsan nagyobb számú volt, mint a másik két minősítés – a vonatkozási csoport specifikus normáinak a megítélésekor (a 15, legfrappánsabban jellemzőnek tartott kategória megítélésekor).

Kísérlet szakszervezeti aktivistákkal. Az 500 mellékneves alapjegyzékből 10 előtesztelő 24-et választott ki, szerintük ezek a „jó szakszervezeti aktivista” legjellemzőbb sztereotípiái. A véletlen sorrendben elhelyezett 24 melléknevet ezek után mutatta be Codol kísérleti alanyainak, két kérdőíven. Az első kérdőíven a 24 kategóriát két csoportba kellett besorolni (lehetőleg egyenlően, kb. fele-fele arányban megosztva őket), annak szem előtt tartásával, hogy a szervezett munkásokat, illetve a nem-szervezett munkásokat jellemzik-e adekvátábban. [Itt tehát nyomatékot kapott a vonatkozási csoport (szervezett munkások) és a külső csoport (nem-szervezettek) szembeállítására.] Két nappal később azt kellett eldönteniük a kísérleti alanyoknak, minden egyes kategória vonatkozásában, hogy e kategóriák „nagyobb mértékben” vagy „kisebb mértékben” jellemzik őket, mint a többi szakszervezeti aktivista munkást. Codol felhívta a figyelmet a „többiekhez hasonló mértékben” megoldásra is, ám ennek alkalmazását nem tanácsolta. A személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége itt is manifesztálódott; ami az aix-en-provence-i szociálpszichológus szerint külön is érdekes, az a jellemvonások megosztását illetően az instrukciótól való eltérésben mutatkozott meg. Mivel az előtesztelt kategóriák kivétel nélkül pozitívan valorizáltak voltak, a szervezett munkásokat kétszer annyival illeték, mint a nem szervezetteket (a megosztás pontosan 66,5%–33,5% volt). A vonatkozási csoport sokkal intenzívebben implikálta tehát a pozitív társadalmi sztereotípiák felsorolását, „begyűjtését”.

E kísérleti szériák lefuttatása után az okozott gondot Codolnak: a kísérleti feltételek véletlen, esetleges hatásának tulajdonítható epifenomén-e a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége, vagy pedig – reményeivel egyezően – széles körű, azonos kultúrán belül általánosan fellépő pszichikus jelenség.

A válaszhoz ki kellett zárni a hasonló tendenciát mutató három kísérletsorozat talán megegyező torzításhoz vezető azonos módosító hatásait (artefaktumait). Codol egy ilyen artefaktumra utal: mindhárom kísérletsorozat specifikus vagy általános normáit (ezek képezték az összehasonlítás alapját) maguk a kísérleti alanyok definiálták. Ily módon elképzelhető, hogy e normák nem a kísérleti alanyok vonatkozási csoportjában létező

normák észlelésének eredményeiként jelennek meg, hanem a kísérleti alanyok *önmaguknak* tulajdonított jellemvonásaikat vetítik ki (projiciálják). Amennyiben ez így lenne, a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége artefaktum lenne – ugyanis *ha valaki a társadalmi normákat pusztán a saját magáról alkotott képre vonatkoztatva definiálja, elkerülhetetlenül úgy jellemzi személyiségét, mint aki a többieknél jobban megfelel e normáknak.*

A jelzett deformitást fiktív normák felhasználásával próbálta megszüntetni Codol. 68 fős, egyetemi hallgatókból álló kísérleti csoportjától mindenekelőtt 24 személyiségvonás értékelését kérte. Értékelni kellett a bemutatott személyiségvonásokat, eldöntve: az *egyetemi hallgatók populációjának specifikus* normái-e, vagy sem. El kellett dönteni továbbá a kategóriák *általános* normatív jellegét is: megállapítva – 0–6-ig terjedő skálát használva –, hogy a személyiségvonások *erények* vagy *hibák*. A kapott eredmények alapján Codol 20 személyiségvonásra mérsékelte a kategória-repertoárt, s 4 alcsoportot képezett. 5–5 személyiségvonás került egy-egy alcsoportba.

Néhány hét elteltével ezt a 20 személyiségvonást ismertette a kettéosztott populációval Codol. A populáció egyik része fordított utasítást kapott, mint a másik. Amit az egyik esetben a leginkább specifikus normajellegű és legkifejezettebben pozitív normaként közölt a kísérletvezető, azt a másik esetben a legkevésbé normatívnak, ellen-normának titulálta, s amit az előző esetben mint negatív specifikus normát, ellen-normát exponált, azt a másik részpopuláció mint leginkább specifikus normajellegűt és legkifejezettebben pozitív normát kapott meg.

A kísérleti alanyok két csoportja tehát pontosan fordított indikációt kapott minden egyes személyiségvonás specifikus normatív jellegére vonatkozóan. A kísérleti alanyok feladata az volt: döntsék el a 20 kategória mindegyikéről – ők maguk „nagyobb mértékben” vagy „kisebb mértékben” jellemezhető-e e kategóriák által, mint az egyetemi hallgatók általában.

A kísérleti alanyok válaszai a személyiségvonások két típusára vonatkoztak:

- olyan személyiségvonásokra, melyeket ők maguk ítétek specifikus normáknak;
- olyan személyiségvonásokra, melyeket a kísérletvezető definiált specifikus normaként.

Amennyiben a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége nem artefaktum, csak azon személyiségvonások esetében nyilvánulhat meg a jelzett kísérletben, amelyeket a kísérletvezető mint normákat definiált (ezt az alkalmazott kísérleti eljárás, a populáció két részre osztása, az ellentétes indikációjú kategóriák garantálják). Codol azt az eredményt kapta, hogy a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége csupán a kísérletvezető által specifikus normáknak mondott személyiségvonások esetében manifesztálódott.

Megállapíthatjuk: *abban az esetben, ha semmiféle orientációt sem kapnak a kísérleti alanyok, saját személyiségvonás-kiválasztásukat érzik objektívnak, s ezekre mint normákra vonatkoztatva definiálják magukat. Ha azonban azt tapasztalják: csoportjuk specifikus normái nem azok, melyeket ők annak állítottak, akkor a mások által normáknak minősített kategóriákra vonatkoztatva definiálják magukat.* Mindkét esetben – illusztrálta Codol – *releváns a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége.*

További részletes bemutatás helyett jelen alkalommal pusztán megemlítjük: Codol különböző életkorú gyermekek bevonásával genetikai típusú vizsgálatokat is végzett;

kimutatta és tanulmányozta a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenségének megnyilvánulásait ténylegesen funkcionáló (tehát nem kísérleti célból életre hívott) csoportok *teljesítményében, tevékenységében*.

Konceptuális szempontú megalapozási próbálkozásai közül megemlítjük: részletekbe menően kutatta a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége és a *kölcsönös rokonszenv* légkörében történő normakonstruálás összefüggéseit.

A részletesen leírt kísérleti szériák konklúzióiként megállapíthatjuk: önmagát másokkal összehasonlítva a személyiség hajlamos arra, hogy úgy kategorizálja magát, mint aki a többiekénél jobban megfelel az aktuális szituáció általa észlelt vagy mások sugalmazása alapján észlelt normáinak.

E jelenséget titulálja Codol a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenségének; a jelenséget lényegében (azonos kultúrkörön belül) nem befolyásolja szerinte sem az életkori eltérés, sem az eltérő társadalmi-gazdasági pozíció, Codol állítása szerint eredményeit nem metodológiai artefaktumoknak köszönheti.

A szociális összehasonlítás sajátosságainak leírás-irodalmából figyelemre méltónak hisszük Codol leírását. A filozófia számára sem lehet irreleváns annak megállapítása, hogy a társadalmiságánál fogva szükségszerűen különböző csoportokhoz tartozó személyiség szociális létét és szociális ismereteit milyen mechanizmusok jellemzik.

Annak, hogy cikkünkben tartózkodtunk a kritikai észrevételektől, nem az az oka, hogy opponálhatatlannak gondoljuk Codol elméleti és experimentális bázisát. (Kritikai észrevételeket a Codol felhasználta irodalom és Codol elmélete vonatkozásában is tehetnénk – pl. Jean Maisonneuve „La perception des préférences et la présentation de similitude” c. tanulmánya alapján.) Reflexiók nélkül, mintegy „nyersanyagként” ismertettük Codolt, a társadalmi lét ontológiai és gnoszeológiai kérdései iránt érdeklődőket tájékoztatva a szociálpszichológia egy különös koncepciójáról.

A FILOZÓFUSOK ÉS A NÉP*

BESENYŐI ERIKA

„A megítéléshez ismeretre van szükség, az ismerethez pedig minden tudható tudására” – olvasható Antonio Gramsci egyik jegyzetében. De mit jelent az ismeret? Gramsci szerint: „könyvszagú, gépies, iskolás’ ismeretet, történelmi ismeretet, az élő és mozgásban levő világgal fenntartott kapcsolatot, az egyes emberig terjedő lélektani, együttérzés’ képességét, kritikai ismeretet”. Harry C. Payne e könyvében, melynek központi kérdése a XVIII. századi francia filozófusok magatartásának „megítélése”, igyekszik az ismeretek e széles skáláján bizonyítani véleménye helyességét. A könyv elolvasása után mégis úgy érezzük, hogy nem azt kaptuk, amit vártunk. A cím azt sugallja, hogy a szerző segítségével meg tudhatunk valamit a felvilágosodás filozófiájának szerepéről a polgári forradalom előkészítésében, – egy pillantást vethetünk arra a titokzatos folyamatra, melyben az eszmék „anyagiakká” válnak. Az efféle olvasói várakozás kielégítetlen marad, és helyette be kell érni egy minden oldalról gondosan körülhatárolt „nép”-fogalommal és tartalmas, de néhol könyvszagú történelmi, filozófiai, gazdasági ismeretekkel.

Milyennek látták a filozófusok az embert, a népet; hogyan változott véleményük; látásmódjuk milyen programot sugallt: ezek a kérdések alkotják Payne tanulmányának tárgyát. A szerző hangsúlyozza, hogy művét nem a filozófusok védőiratának szánta, és az a célja, hogy elfogulatlan képet adjon a felvilágosulatlan tömegnek, a „népnek” szánt programjukról.

Jacques Bousset „A szegények különös magasztossága az egyházban” (1659) című művében óva inti a hívőket a szegények megvetésétől. Az alsóbb néprétegekkel kapcsolatban kétféle látásmódot említ. Aki „testi” szemével néz rájuk, az

csupán hitványságukat látja, és ezért megveti őket. Aki viszont belső, lelki szemével tekint rájuk, az Jézus Krisztust, az ő ígéretének örökösait, egyházának igaz gyermekeit fedezheti fel bennük.

Voltaire és társai, mivel kizárólag az evilági élettel és a jellel foglalkoztak, nem követték Bousset intelmét, és minden kétséget kizáróan „materiális” szemmel vizsgálták. Gondolkodás módjuk megkövetelte, hogy az „elmélet” és a „tapasztalat” összhangban legyen, és mivel azt látták, hogy a nép hitvány, tudatlan, és hajlamos a bűnözésre, nem írhattak, nem beszélhettek másról.

Payne úgy véli, hogy a kor, melyben éltek és gondolkodtak, szintén hozzájárult ahhoz, hogy testileg és lelkileg elkülönültek az alsóbb osztályoktól. A filozófusok szorosan kötődtek az elithez, és azokhoz hasonlóan a paloták felső emeletéről vagy egy hintó ablakából szemlélték a népet. Ez a helyzet szülte a sztereotip jelzőket is: a nép „ostoba”, „vak”, „babonás”, „szánalmas” stb. . . .

Payne a legszembevetőbb hiányosságnak azt tartja, hogy a filozófusok teljesen figyelmen kívül hagyták a nép belső differenciálódását. A meglevő társadalmi és műveltségbeli távolságból nézve ezeket az alsó néprétegeket egyszerűen „peuple”-nek nevezték.

A nép és a köznép szó jelentése bizonyos társadalmi rétegek önteltségének függvényében szinte országról országra változott, és ezért gyakran adott alkalmat félreértésekre.

Aimar de Ranconet 1621-ben megjelent szótára már a szó több jelentését feltünteti, de az alacsonyabb népréteget csak akkor jelöli vele, ha a „menu peuple” vagy a „commun peuple” kifejezésekben fordul elő.

*H. C. Payne, *The philosophes and the People*. New Haven–London: Yale University Press, 1976.

Jó hetven évvel később Antoine Furetière szótára már jelentéshasadásról tanúskodik. A „peuple” a gazdag, művelt ember ellentétévé válik. Az átlagember mindig és mindenhol a „nép”-hez tartozik. Furetière megjegyzi, hogy a „nép”-pei főleg a piacok környékén lehet találni.

A szótárak tehát azt mutatják, hogy a tudósok a klérus, a nemesség és a harmadik rend megkülönböztetésének szemszögéből nézték a népet, és olyan társadalmi csoportként határozták meg, mely elkülönül minden egyéb csoporttól.

A XVIII. század elejétől a szót speciális társadalmi tartalommal ruházták fel: a népesség azon részét nevezte meg, melynek megélhetése mások anyagi javától függött.

Coyer abbé 1755-ben megjelent munkájában – „Dissertation sur la nature du peuple” – a „le peuple” fogalom fejlődését vizsgálva rámutat arra, hogy az egyes csoportok néptől való elszakadását a megnövekedett társadalmi igények, a „felemelkedés” vágya idézték elő. A magas rangú hivatali állást betöltők nemesi rangot kaptak, a szellem emberei hátat fordítottak a népnek, a pénzemberek és a jobb módú kereskedők szegyenektek hovatartozásuk miatt. Maradtak tehát a földművesek és a kézművesek.

Később, mikor Voltaire a népről beszél, azokra gondol, akik a két kezük munkájából élnek. Turgot a földműveseket és a kézműveseket két csoportra osztja: azokra, akik beruházást is végeznek, és azokra, akik csupán munkabéért dolgoznak. Voltaire és Turgot is ugyanazt a megkülönböztetést teszi, amit az írók és a jogtudósok már az előző században alkalmazni kezdtek. A szó új jelentése tükrözte a gazdasági valóságról alkotott képet és a régi hierarchiával való elégedetlenséget. A „nép” és a „nem nép” között megsejtett különbség a valóság reális felméréséből adódott, és tapasztalati alappal bírt.

Miután némi lelkiismeretfurdalással elfogadták ezt a szétválasztást, továbbléptek: értelmezték ezt a felosztást, megvizsgálták a szociális körülményeket, kísérletet tettek egy harmonikusabb társadalmi rend körvonalazására.

A nép immoralitása volt az első kérdés, amit tanulmányoztak. Voltaire jegyzeteiben olvasható, hogy a nép mindig állati vonásokkal lesz jellemezhető. Ezt enyhítve később hozzátette: a nép mindig a homo sapiens és a vadállat között fog állni. „Henriade” című eposzában pedig a népet a Viszály oktalan és barbár gyermekének nevezte.

Payne elemzése szerint a gondolkodók két utat követtek az immoralitás „természetrájában”. Az egyik tábort Condorcet és Turgot véleményét osztva állította, hogy az embereket nehéz sorsuk tette érzéketlenné. A másik csoport úgy vélekedett, hogy az emberek tudatlanságra vannak kárhozthatva, és ez a tudatlanság szülte az immoralitást.

A szerző mint egy jó védőbíró igyekszik megmutatni a filozófusok magatartásának másik oldalát is. E célból idézi az Enciklopédia „Peuple” cikkét, amiben De Jaucourt a „közember” költőileg is gazdag portréját adja. De Jaucourt hangsúlyozza, hogy a nép mindig a társadalom legnagyobb és leghasznosabb részét alkotja.

Payne a hasznos ember dicséretét visszavisszatérő jelenségnek könyveli el. A felvilágosodás hívei a gazdasági szükségleteket felismerve kimondták, hogy a néphez tartozók munkája alkotja a gazdasági és a társadalmi élet alapját, és szót emeltek azért, hogy az emberek társadalmi helyzetét hasznosságuk alapján határozzák meg. Ebben a kérdésben Holbach álláspontja a leghatározottabb: „a gazdag kigúnyolja és megveti a munkást, a földművest: a nemzetek fenntartóit, akik munkája nélkül nem lenne búza, jószág, manufaktúra és kereskedelem. Mindegyik mesteriség nélkülözhetetlen a társadalom számára.”

Szemmel láthatóan kettős vélemény alakult ki: a nép, gondolkodását tekintve a legmegvetendőbb, állatias; termelői elfogadását azonban nélkülözhetetlen, tehát hasznos.

A szerző szerint ez a kettősség lehetett a humanitárius érzelmek szülőanyja. Az aggodás az „emberiség legszerencsétlenebb gyermekeinek” sorsáért már kevesebb filozófust vonzott. A humanitárius magatartás a szerencsétlenségek, nehézségek ésszerű elfogadását jelentette, melyeket most a viszonylagos nyugalom korában nyíltan lehetett „gyógyítani”. Figyelmüket mindig bizonyos társadalmi csoportok szembeszökő nyomorára, elesettségére összpontosították. Ilyen terület volt például a vidék állapota. Erről Condorcet így írt 1770-ben: „Segíteni nem tudok, de szomorú vagyok, mikor összehasonlítom a párizsi fényűzést a limousini nyomorúsággal, és mikor arra gondolok, hogy az a luxus ezeknek az embereknek a megélhetéséből származik.” Condorcet véleménye mind közigazgatási, mind irodalmi körökben általános volt: a monarchia végtelenül elhanyagolta és kihasznlta a vidéket. Beccaria jogi reformjavaslatától a vidéki életről szóló

versekig a vidék helyzete miatti felháborodás, és a hajlandóság, hogy erről beszéljenek, a felvilágosodás társadalomvizsgálatának szerves részévé vált.

A francia felvilágosodás képviselői nem elégedtek meg csupán a tények regisztrálásával: változtatásokat javasoltak, kiálltak a népoktatás ügye mellett, és határozott elképzelésük volt a felvilágosult törvényhozóról. Politikai és történelmi írásaiknak domináns alakja a félig misztikus, félig történelmi „törvényhozó”, aki alakítja, változtatja a társadalmat. Valószínűleg az ókori történelem tanulmányozása és Plutarkhosz példája vezette őket ehhez az eszményi alakhoz, akit erőteljes, a társadalmi és vallási konfliktusok fölé magasodó férfinak képzeltek, s képesnek tartottak az egykori béke visszaállítására.

A törvényhozó nem csupán irányelveket dolgoz ki, amelyeknek a többek számára normává kellene válni, hanem meghatározza azokat az eszközöket is, melyekkel ezeket az irányelveket keresztülviszik. A népek objektív körülményei és a filozófusvezérek közti különbség eltéréseket okoz ennek az ideálnak az alakjában, de mindig közös vonás marad a társadalmi egyensúlyra és harmóniára való törekvés. Ennek az egyensúlynak a feltétele pedig olyan törvények szerkesztése, melyek összhangba hozzák vagy legalábbis közelítik a szegények, a középosztály, a gazdagok és az állam érdekeit. A filozófusok úgy vélték, hogy hosszú időn keresztül a vallás ereje funkcionált törvényhozóként. Fevetődött a kérdés: egy felvilágosodott korban is képes-e betölteni ezt a feladatkört? Ezen a ponton ismét heves viták robbantak ki, és a bölcselők tábora megoszlott.

Payne idézetei azt bizonyítják: az enciklopédisták megegyeztek abban, hogy minden társadalomban szükség van egy istenre, és főként olyanra, amelyik jutalmazza a jót és bünteti a gonoszt. Cikkeik a vallás társadalmi hasznosságát helyezték előtérbe. Montesquieu szerint a vallás

fontos elem a társadalom életében. Akár elfogadható etikát is kifejleszthet. A lényeg az, hogy bölcsen kell megválasztani. Turgot egy olyan vallást javasolt, amely mindenki számára világos és megalapozott, mert az emberek néme-lyike, és főleg a nép, nem képes a racionális választásra.

A vallás szükségességét hirdetőikkel szemben felsorakozott az ellentábor is, akiket Payne az „ateista fa gyümölcsének” nevez. Tagadták a vallás társadalomformáló erejét, és kijelentették, hogy a hagyományos vallásnak semmiféle szerepe nem lehet a törvényhozásban. Holbach szerint a vallás soha nem volt – és sajátos arculata révén sohasem lehet – hasznos a törvényhozó számára. A történelem során bebizonyosodott, hogy a természetes vallás is fanatizmusba és babonába torkolt.

Könyve zárófejezetében Payne Rousseau munkásságáról és nézeteiről ad vázlatos képet. A szerző ezt a szétválasztást Rousseau és a főáramlat morális látásmódjának a különbségével magyarázza. (Meg kell jegyeznünk, hogy ez az ütköztetés célravezetőbb lett volna, ha az egyes kérdéseknél, programpontoknál történt volna meg.)

Ugyanakkor nemcsak morális kérdésekben mutatkozott különbség, hanem a társadalmi hovatartozást illetően is. Payne döntő szerepet tulajdonít annak a ténynek, hogy a felvilágosodás főbb filozófusai közül Rousseau volt az egyetlen, aki úgy beszélt a népről, hogy maga is ehhez a néphez tartozott.

A filozófusok megkísérelték egy olyan rendszer kidolgozását, amely az előkelők és a nép érdekeinek is megfelel. A vezetőrétegnek olyan hatalmat és uralkodást ajánlottak, melyet a néptömegekkel való jótékony és bölcs bánásmód szilárdít meg. Meggyőződésük volt, írja Payne, hogy a hatalom ára a népért érzett felelősség.

A „CAFÉ MARX”-TÓL A „CAFÉ MAX”-IG*

BAYER JÓZSEF

Martin Jay könyve a frankfurti iskola, ill. a „kritikai társadalomelmélet” amerikai, „újbaloldali” recepciójának fontos dokumentuma, jóllehet nem az egyetlen a maga nemében.¹ Bizonyára nem véletlen azonban éppen Jay könyvének gyors németre fordítása. A szerző vállalkozott arra a munkára, amivel a nyugatnémet „újbaloldal” adós maradt: megírta a frankfurti iskola tárgyilagos, jól dokumentált, forrásmunka értékű történetét. Ez talán új mederbe fogja terelni a körülötte folyó vitákat, főként ami a marxizmus-hoz való viszonyát és az „újbaloldal” stratégiája számára való használhatóságát illeti. A könyv ugyanis bizonyos erényeinél fogva mindkét kérdésben meglehetősen szkeptikus eredményre jut, olykor a szerző szándékai és bevallott szimpátiái ellenére.

A frankfurti iskola képviselőinek szellemi odüsszeáját, a „Café Marx”-tól a „Café Max”-ig vezető utat (ahogyan a diákok az Institut für Sozialforschungot két döntően különböző időszakában nevezték) a történelmi háttér tükrében tárja fel, kronologikus szerkezetben, gazdag mutatóapparátussal és irodalomjegyzékkel ellátva. Az elmélet kifejtését alárendeli a történetiség szempontjának, miközben bemutatja az elmélet fejlődését, amely minden kontinuitás ellenére nemcsak hogy törésvonalakat mutat a történelmi fordulatok nyomvonalán, hanem belsőleg sem egységes, amint ezt az iskola tagjai közötti gyakran kenyértöréssé vitt konfliktusok jelzik.

A szerző e tekintetben is jelentős feltárási munkát végzett; a publikált és a kéziratban maradt írásos dokumentumok mellett a még élő tanúkkal folytatott számos interjú, beszélgetések, visszemlékezések és levelezések segítik abban, hogy a frankfurti iskola rejtettebb belső viszonyait, tagjainak árnyaltabb szellemi arculatát, az Institut für Sozialforschungnak más baloldali értelmiségi körökhöz való kényes viszonyát bemutathassa. Úgy tűnhet, hogy mindez éppen nem

szolgál az objektivitás javára; hiszen a sok személyes mozzanat, a tárgyalt személyek – s éppen a főalakok: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal, Pollock, E. Fromm, Benjamin – sorsának olykor elégikus-ironikus hangvételű ecsetelése, a sok szeretettel tált anekdotikus elemek, amelyek érdekesítő olvasmánnyá kerekítik a könyvet, mintha valamilyen impresszionisztikus „kollektív biográfia” útjára sodornák az ábrázolást. Jóllehet a szellemtörténeti szemlélet dominanciája tagadhatatlan a műben, az ilyen részletek mégis kétségkívül hozzájárulnak az iskola szellemi arculatának megértéséhez. Különösen egy olyan iskola esetében, amely sokáig élt tüntetően hermetikus elszigeteltségben, s egyfajta intellektuális elefántcsonttoronyba visszahúzódva a megközelíthetlenség aurája övezte.

A szerző kétféle módon próbál menekülni a szubjektivizmus csapdájától: egyrészt a kritikai elmélet fejlődésének a mindenkori történelemre való szakadatlan visszavonatköztetésével, másrészt azáltal, hogy nem akarván bíróként fellépni, hangsúlyozottan tárgyilagos marad, a kétes esetekben az ellentmondásos tények és interpretációk bemutatására korlátozódik. Az állásfoglalást gyakran az olvasóra bízta. Jóllehet nem rejti véka alá saját szimpátiáit, mégis nemegyszer lehetővé teszi, hogy a közölt tények és dokumentumok alapján a szerzővel ellentétes következtetésekre jussunk.

Mindenekelőtt a könyv alaptézisével, „eszmei mondanivalójával” kell vitakoznunk. Jay szerint a frankfurti iskolában modellszerűen láthatóvá vált korunk baloldali értelmiségének alapkonfliktusa: a társadalmi mozgalmaknak való feltétlen elkötelezettség és a szellemi függetlenség, integritás közötti ütközés. Szerinte a frankfurti iskola példája világosan mutatja az ebből származó veszélyeket, valamint azt is, hogy a konkrét politikától, a pártoktól való radikális függetlenség az előfeltétele a szellemi produktívitásnak. A

*Jay, Martin: „Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950”, Fischer, Majna-Frankfurt 1976 (The Dialectical Imagination, Boston–Toronto 1974).

¹Lásd újabban Slater, P.: „Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective”, London 1977., Tar, Z.: „The Frankfurt School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Th. W. Adorno”, New York–Sidney–Toronto–London 1977.

könyv további menetében a szerző tulajdonképpen ingadozik a között, hogy az iskola teljesítményeit – amelyek iránti csodálatának gyakran ad kifejezést – végül is a „szellemi produktivitás” avagy a „veszélyek” oldalára sorolja-e.

Ez az alapkoncepció a „kritikai elmélet” „újbaloldali” recepciójának kétségkívül problematikusabb alternatívájára utal, mint amit pl. Göran Therborn képvisel, aki szerint a frankfurti iskola politikai absztinenciája egyfajta elméleti impotenciához vezetett, amit szellemi virtuozitással ideig-óráig sikerült ellepleznie. (Vö. „Valóság”, 1972/4.) Jay Lukácsra hivatkozik, aki szerint felázdotta szellemi autonómiáját a párt-szolidaritás oltárán. Készséggel elismeri ugyan, hogy másfelől a praxis feladása is „veszélyeket rejt” magában. Mégis az a meggyőződése, hogy a szimbolikus akció – tehát az írás és gondolkodás – is akció: ha e között és a valóság között szakadék tátong, ezt az intellektuelek nem hidalhatják át anélkül, hogy el ne veszítenék a szükséges perspektívát, ami az intellektuális létezés szükséges eleme; munkájuk megszenvedti ezt, és propagandává zülük. „A kritikus intellektuel... – írja Jay – kevésbé elkötelezett, ha elfogult és pártos, mint ha ragaszkodik az integritás-normákhoz, amelyeket munkája tételez a számára.” Az intellektuelnek így „a feltétel nélküli szolidaritás Scyllája és az önféjű függetlenség Charybdis között kell középutat törnie, vagy elbuknia”. (13., 22.)

Az elkötelezettségben rejlő dialektika létét szükségtelen tagadni. Itt azonban, úgy tűnik, antinómiák felállításáról van szó: ilyeneket adott időszakban a történelem valóban produkálhatott, de ezeket elméleti rangra emelni és az intellektuális élethelyzet karakterisztikájává tenni igen veszélyes lehet. Jaynek meg kell engednie legalább egy kérdést: vajon nem lehetséges-e olyan pártosság, amely nincs ellentétben a szellemi munka fent említett integritás-normáival? Nem lehetséges-e tudományos felismerésekre alapozott politikai elkötelezettség, pártosság a marxi és lenini értelemben? Jogos a kérdés, vajon valóban a frankfurti iskola s nem inkább Lukács képviseli-e itt az áhitott középutat. Ezt nem dönthetik el személyes szimpátiák, csak a teoretikus teljesítmények. A szerző érényeinek hála, könyve végén maga is eljut az általa nem kívánt következtetésig: hogy az iskola tagjai, bármennyire megvetően nyilatkoztak is a mannheimi „szabadon lebegő értelmiségről”, fejlődésük során egyre hasonlóbba váltak hozzá. Ezt támasztja alá Benjáminnak, az

iskola politikailag talán legradikálisabb tagjának ugyanott idézett megjegyzése is: „A frankfurti iskola munkái a polgári tudat kritikájában konvergálnak. Ezt a kritikát nem kívülről hajtják végre – hanem mint önkritikát.”

A két végpont – az elején vázolt modell és ennek végül kelletlen cáfolata – között feszül a könyv történeti anyaga, amely az iskola legtermékenyebb esztendeit, az 1923–1950 közötti időszakot tárgyalja.

Az Institut für Sozialforschung alapítását a szerző – helyesen – a német munkásmozgalom század eleji megosztottságából, a szociáldemokrácia és a leninizmus közötti harmadik út keresésének igényéből vezeti le. Ebből származott azután az a törekvés, hogy a „csödöt mondott” marxizmus filozófiai alapjait revidéálják. Ebben természetesen nem mindenki volt egyformán érdekelve: az intézet alapításának első éveiben még az ortodox irányzat volt túlsúlyban, s később is mindig akadtak képviselői az iskolán belül. Elég itt az első igazgató, Grünberg s a közgazdász Henrik Grossman nevét említeni. A „kritikai elmélet” lényegében revizionista irányzata csak Horkheimer vezetése alatt jutott érvényre.

A szerző nem kerüli meg azon „kényes” kérdés tárgyalását sem, hogy milyen szerepet játszott az iskola tagjainak túlnyomóan zsidó (gyakran nagypolgári) származása, ami később burkolt támadások céltáblájává lett. A könyv erre egy szociológiai és egy kulturális magyarázattal szolgál: az a felismerés – vagy legalábbis megsejtés –, hogy a zsidó emancipáció Németországban csak a társadalom gyökeres átalakításával oldható meg (amit Németország későbbi története messzemenően igazolt), radikalizálta a zsidó intellektueleket; másfelől nagy szerepet játszott egy forradalmi messianizmus kialakulásában a zsidó misztika újjáéledése, amelynek akkor éppen Frankfurtban volt a központja (Nehemiah A. Nobel karizmatikus rabbi körül). Az intézet közvetlenül is a munkásmozgalom és a zsidó emancipáció már Marx által is felismert szükség-szerű belső összefüggésének köszönhetette alapítását: az antiszemitizmus és a munkásmozgalom története kutatásának elősegítésére biztosított nagyvonalú anyagi támogatást a nagytőkés Weil család részéről.

A szerző azonban okkal hangsúlyozza, hogy mindennek semmi köze a tényleges tartalmi teljesítményekhez, legfeljebb egy magyarázó mozzanat lehet a többi között. Mégis, ha valaminek hatást gyakorolt ez a háttér – amit az iskola

tagjai mindig is hevesen elvitattak –, úgy ez „a kritikai elmélet erősen morális hangvétele”, amely a zsidó kulturális tradíciókban érvényes erkölcsi értékekhez való ragaszkodás következménye; továbbá a radikális meggyőződések és a nagypolgári életvitel békés egymásmellettsége. (Azokkal szemben, akik ezt szemére vetették, mondta volna Adorno: vajon ha munkássapját teszünk fel, közelebb jutunk az igazsághoz?)

„A kritikai elmélet genezise” c. fejezetben a szerző az elmélet szellemi leszármazásának nyomait kutatva elemzi az életfilozófiához való viszonyát (Schopenhauer, Nietzsche befolyása mindvégig jelentős maradt) s az empirizmus és „vulgármarxizmus” elleni polemiját, amelyből a visszatükrözés-elmélet és a természetdialektika tagadása szintén végigkíséri egész útját. Az ész és a praxis a „kritikai elmélet” két pólusa; a racionális elmélet, az esztétikai fantázia és az akció szintézisének kísérlete a fő motívum. Az elmélet és a gyakorlat viszonyának sajátos, „he-roikus” felfogása – a baloldali újhegelianizmus szellemében – szintén mindvégig jellemző: „Az elmélet ragaszkodni fog az igazsághoz még akkor is, ha a forradalmi praxis letér a helyes útról. A gyakorlat követi az igazságot, nem fordítva.” (Marcuse.) A rendszeralkotás elvetése, a filozófiai esszé uralma vezet majd el a főként Adornóra jellemzőnek tartott ún. „atonális filozófiához”, amelynek híres negativitása gyakran csak definiálatlanságában, megfoghatatlanságában áll.

A „negatív”, kritikai erők eltűnése, a munkásosztályhoz mint forradalmi subjektumhoz fűződő remények szertefoszlása a fasiszta fordulat után az elméletet egyre inkább a transzcendencia irányába sodorja. „A pszichoanalízis integrációja” c. fejezet fő tartalma: a munkásmozgalom kudarcának „mélyebb” megindoklása az emberi természet, a pszichikum síkján. A „lehetetlen megkísérelése”, Marx és Freud összeegyeztetési kísérlete fontos szerepet játszik a „kritikai elmélet”-ben: a freudizmusból merítik emberképüket. A forradalmi perspektívák eltűnésével egyenes arányban nő Freud jelentőségének hangsúlyozása. Emellett a szerző kimutatja, hogy az iskola egyes tagjainak merőben különböző elképzelése volt e szintézisről. Míg Fromm pl. egy szociálpszichológiát teremtett, s a pszichoanalízist a marxi gazdasági alap és ideológiai felépítmény közötti kötöttnak tekintette, amely az emberi természet materialista felfogásába hivatott életet lehelni, addig Horkheimer inkább az antagonizmust hangsúlyozta

Freudnál, mely az agresszió ösztönében kifejezi korunk valóságát, Marcuse pedig megkonstruálta a „forradalmár” Freud alakját.

A szerző érthető részletességgel számol be az intézet amerikai éveiről, a család és autoritás, valamint a fasiszmus mint totalitáriánus állam tárgyában folyó szociológiai-politológiai kutatásokról. Az intézet ezekben az években is megőrizte különállását, „belső” száműzetését; azaz, hogy munkáit németül adta közre, egy hanyatló kultúra utolsó posztjainak védelmére hivatkozva, egyrészt elszigetelte magát az amerikai szellemi élet pragmatikus üzemetől, másrészt biztosította későbbi gyors tömeghatását az NSZK ifjúságának körében. A szerző figyelmét mindamellett nem kerülte el az intézet radikális pozícióinak lassankénti felpuhítása, amely pl. Benjamin írásainak erős cenzúrájában nyilvánult meg.

Külön terjedelmes fejezetet szentel a szerző az iskola talán legmaradandóbb teljesítményének, az esztétikai elméletnek és a tömegkultúra kritikájának. A „kritikai elmélet” felfogásában a művészet mint „a boldogság ígérete” ízelítőt ad egy „egészen más, eljövendő társadalomról”, s ennyiben humanista tiltakozást fejez ki az elnyomó intézmények ellen. Ezzel szemben a megvetett „af-firmatív kultúra” körébe tartozik mindaz, amiből hiányzik ez a kritikai elem, mindaz, ami hamis illúziókba ringatja az embert. „A kultúra minden dokumentuma egyszersmind a barbárságé is” – írja Benjamin, ti. amennyiben tiltakozik az embertelen viszonyok ellen, megszüntetve megőrizi önmagában a maga ellenpárját, a barbárságot. Ennyiben az esztétikai szféra elkerülhetlenül politikus; az ebből fakadó konzekvenciákat azonban nem vonják le egyforma következetességgel. A leginkább politikus, tragikus sorsú W. Benjaminszint az iskolához való ellentmondásos viszonyát részletesen tárgyalja a szerző. A kultúrparmanipulációs funkciójának kritikája – jóllehet elitáriánus felhangokkal – (Adorno és Horkheimer részéről), továbbá egy irodalom- és művészet-szociológia megteremtése (Leo Löwenthal) szintén az iskola érdemei közé tartozik.

A kései, rezignatív periódust, mely a felvilágosodás dialektikájával kezdődik és a történetfilozófiai perspektívák elborulásával Adorno Negatív dialektikájáig, ill. az idős Horkheimer „visszaeső” schopenhaueri ízű miszticizmusáig tart, kissé elnagyoltan ábrázolja a szerző. Részletesen elemzi viszont az intézet Frankfurtba való visszaköltözésének, tudományos és politikai rehabilitációjának

körülményeit a háború után. Ezzel kezdődik az iskola igazi tömeghatásának időszaka.

Az elismeréssel és nyilvános tetszéssel azonban az iskola kritikai élességének lassú fellazulása jár együtt – helyenként a hidegháború szellemének is engedve. „A háború utáni Németország kopár szellemi tájain a frankfurti iskola talán még nagyobb benyomást keltett, mint ha a viszonyok a weimarinak feleltek volna meg” – írja Jay. A német humanista tradíciók megőrzésével – amelyeket a hagyományos német „mandarin”-értelmiség elárult – és az amerikai szociológiai módszerek importálása révén az iskola egy csapásra jelentős szellemi hatalom lett az NSZK-ban – bár talán nem annyira, mint amennyire ez Amerikából nézve látszik. Mindenképpen nagy volt az ifjúságra gyakorolt hatása. E hatás ambivalenciája azonban már kívül esik a szerző látókörén. A frankfurti iskola kétségtelenül jelentős közvetítő szerepet játszott a marxizmus elterjesztésében akkor, amikor Marx tabu volt az egyetemeken és a tudományos körökben egyaránt. Ámde sajátos marxizmus-interpretációjuk hozzá is járult a diákmozgalom későbbi dezorientálásához, mivel „az emancipáció filozófiája” kínos igyekezettel tartózkodott a gyakorlati politikai konzekvenciák levonásától, nem is beszélve arról, hogy a filozofálás sajátos frankfurti modora visszatartott a

társadalmi valóság konkrét gazdasági-politikai elemzésétől.

A szerző maga is kiemeli az iskola marxizmus-hoz való viszonyának problematikusságát. Voltak ugyan alkotó alkalmazásai a marxi módszernek a kultúrkritikában, de „végső soron oly lényeges revíziót hajtott végre a marxizmuson, hogy elveszítette az igényjogosultságát arra, hogy a marxizmus számos örököse közé sorolják”. (343.) Ezze] a – megalapozott – következtetéssel a könyv bizonyára hozzájárul annak a legendának a szertefoszlatásához, melyet a frankfurti iskola tagjai és részben mai örökösei: J. Habermas, Alfred Schmidt, O. Negt és A. Wellmer maguk is szöttek, hogy ti. a „kritikai elmélet” a marxizmus mai, korszerű – filozófiai – alakja lenne. Már pusztán ez a filozófiára szorítkozás is leleplezi a legendát.

A marxizmustól való eltérés azonban, jóllehet nagyon fontos, ma már lehet döntő szempontja a kritikának. Hiszen a „kritikai elmélet” a maga módján, sajátos korlátaival együtt jelentős társadalomfilozófiai próbálkozás marad, hozzájárulás korunk problémáinak kifejezéséhez és megértéséhez. S e tekintetben Jay gazdagon dokumentált könyve hozzásegíthet a frankfurti iskola teljesítményeinek sokoldalúbb értékeléséhez.

GÁSPÁR LÁSZLÓ: A TÁRSADALMI GYAKORLAT SZÜKSÉGLETEI ÉS AZ ÁLTALÁNOS NEVELÉS TARTALMA*

KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN

A nevelés és a társadalmi gyakorlat összefüggései mind gyakrabban keltik fel a neveléstudomány legkülönbözőbb kérdéseivel foglalkozó szakemberek figyelmét. A különös érdeklődés nemcsak azzal magyarázható, hogy ezek az összefüggések szoros kapcsolatban vannak a tételezett marxista–leninista nevelésfelfogással, hanem főként azzal, hogy a neveléstudomány jelenkori gyakorlati és elméleti feladatainak szempontjából igen nagy jelentőségű a kettő közötti tartalom feltárása. Több ízben felhívták erre a figyelmet az utóbbi évek irodalmában, ennek ellenére az adott probléma sem nevelésfilozófiaiilag, sem gyakorlatilag nincs tisztázva. Egyes monográfiák fel-

vetették ugyan egyes aspektusait elsősorban a kutatások konkrét jelentőségének, de ami a szakmunkát illeti, ilyen egyáltalán nincs. Külön ki kell emelnünk ezért Gáspár László könyvét, mivel elsőként kísérelte meg átfogóan elemezni a társadalmi gyakorlat szükségletei és az általános nevelés tartalmának kölcsönös viszonyát. A szerző túlnyomórészt a kölcsönös viszony legáltalánosabb kérdéseire fordítja a figyelmét; munkája alapját pedig ténylegesen végigvitt, illetve mind a mai napig folytatott kísérletsorozat (lásd a szentlőrinci iskolakísérleteket) alkotja, jóllehet nem tartotta kizárólagos feladatának a gyakorlati eredmények mindenoldalú bemutatását.

*Akadémiai Kiadó, Budapest 1977.

A társadalmi gyakorlatnak a jelenkori nevelés-filozófiában elfoglalt helyét lehetetlen megérteni és jellemezni magának a kérdésnek filozófiai megközelítése nélkül. Ez pedig nemcsak kiszélesíti a vizsgálat tényleges alapját, hanem néhány olyan általános mozzanat megvilágítására is lehetőséget ad, amely a társadalmi gyakorlatnak a pedagógiába való bevonásával függ össze. Épp ezért érthető, hogy a könyv szerzője a marxista elmélet forrásaihoz megy vissza, mert az effajta vizsgálat segíti elő annak az egyetemes nevelési koncepciónak a kidolgozását, amely objektíve szembenáll az elvont embereszmény feltételezett tulajdonságain alapuló szemlélettel. S mivel az általános nevelés tartalmát nem lehet ontológiai aspektusától elszakítva megismerni, a társadalmi gyakorlat szerepének, mint minden más jellemzőjének a megértéshez az *emberi tevékenységek megismerésén* keresztül közeledik.

A bevezető tanulmányt olvasva vehető leginkább észre, hogy a szerző a „mire neveljük, mivel és hogyan neveljük?” hármass kérdését az osztálytársadalmi gyakorlat általános filozófiai meghatározásából bontja ki. Ugyanakkor már itt utal arra, hogy az ezzel ellentétes felfogások általában az egyes nevelési célok függetlenségéből indulnak ki. A nevelési célok elszigeteltségénél maradván azonban nem lehet megérteni a nevelési folyamat sokoldalú kapcsolatait sem az elsajátítással, sem a társadalmi gyakorlattal. Ennek következtében nem szabad lebecsülni az egységes nevelési eszményt, hiszen a mindenoldalú emberi kibontakozásban valójában olyan vonások dominálnak, amelyek a társadalmi gyakorlat alapvető funkcióinak elsajátítását feltételezik. A társadalmi gyakorlat funkcióinak szükségképpen elsajátítását bizonyítja a nevelés *megtervezésében* az a vonás is, hogy a társadalmi fejlődés törvényszerűségei konkrét megjelenési formáinak „értelmezésében” a nevelés mint történelmileg döntő mozzanat lép fel. A társadalmi tevékenységi módok intézményes közvetítésében, mint magában a társadalmi valóságban is, az általános törvényszerűségek nem sablonszerű, egyszer s mindenkorra adott formában jelennek meg, hanem teljesen határozott, konkrét módon, amelyben egyesül az általános egyedi, a lehetőség és valóság sokfélesége.

A kommunista nevelés tartalmát vizsgálva a szerző joggal indul ki az osztálytársadalmi gyakorlat struktúrájából, mivel „abban vannak kijelölve azok az alapvető társadalmi tevékenységi módok (funkciók), amelyeket az egyes embernek – a többi emberrel együtt, azok segítségével – el kell

sajátítania” (28.). A „mire neveljük” kérdése tehát a társadalmi gyakorlat két jelentős mozzanatát feltételezi. Először, alapvető axiómaként a marxista embereszmény határozódik meg. Csak-hogy ezt nem az egyes normatív tulajdonságok alapján szerveződő „ideából” kell eredeztetni, hanem az osztálytársadalmi gyakorlat struktúrájából. A társadalmi gyakorlat számos jellemzőjének tanulmányozása eredményeként válik lehetségessé a nevelés általános tartalmának megvilágítása. Másodsor, a pedagógiailag *reprodukált* társadalmi gyakorlatnak történelmileg is megvan a maga jelentősége. Tekintettel arra, hogy a kapitalista társadalom az, amely a társadalmi munkamegosztás végtelenségig való fokozásával egyetemesen fejleszti ki az alapvető tevékenységi módokat, a marxista pedagógiának mármint az a legfontosabb feladata, hogy a társadalom valamennyi tagját az osztálytársadalmi gyakorlat valamennyi oldalával és saját szabad tevékenységi lehetőségével „vonatkozásba hozza” (31.). A társadalmi gyakorlat vizsgált jelenségei egyrészt a nevelő tevékenység gazdagításával járulnak hozzá (például a tanítás–tanulás törvényszerűségeinek feltárásával), másrészt a szabadidő-tevékenység fontosságának kiemelésével. Ez azt jelenti, hogy a kommunista társadalom gyakorlatában a szabadidőt az emberi szervezet megújításának, a képességek szabad kifejlesztésének és kifejtésének lehetőségévé kell tenni.

A könyv szerzője joggal feltételezi azt is, hogy a társadalmi gyakorlat funkcióinak elsajátítását nem lehet csupán nevelésmódszertani oldalra korlátozni, bármennyire fontos is ez önmagában. A nevelés *hogyanja* lényegét tekintve elsősorban a párhuzamos pedagógiai hatás *makarenkói* kategóriájával áll kapcsolatban. A vizsgált módszer lényegének és funkcióinak teljesebb magyarázata érdekében célszerűnek látja megkülönböztetni az értelmezés köznapit és tudományos szempontjait. Nem lehet véletlennek tekinteni, hogy a párhuzamos hatás pedagógiáját – melynek jelentős előtörténete van – leggyakrabban a „kettős neveléssel” azonosították, amely nagymértékben korlátozta a nevelési folyamat dialektikus jellegét. Bár a pedagógiai gondolkodás rendszerében e kategória tartalmának lebecsülése valójában a probléma szimplifikált értelmezéséhez vezetett, aminek következtében az iménti módszert csak a közvetett vagy közvetlen hatás összességének tekintették, ennek kritikája – figyelembe véve Makarenko intencióit – mégis segítette a valóságos fogalom kikristályosodását (46.). Gáspár

László – helyesen – a körülmények megváltoztatása és az emberi önmegváltoztatás dialektikus folyamatát teszi meg alapnak; nem feledkezve meg arról sem, hogy ebben a kontextusban a neveltek saját tevékenységére esik a hangsúly. Ezt annál is inkább ki kell emelnünk, mert az ún. nevelő tevékenységek (tanítás–tanulás, termelés–gazdálkodás, társadalmi-politikai és szabadidő-tevékenység) nemcsak a társadalmi gyakorlatban való részvételre készítene elő, hanem a társadalmi gyakorlat aktív részeseivé is teszik az egyént.

A párhuzamos ráhatás elve tehát szélesebb, mélyebb és specifikusabb az egyszerű nevelő–nevelt viszonyánál. A megváltoztatás és önmegváltoztatás valóban nagyon fontos szerepet játszanak a nevelési folyamatban, amennyiben lehetővé teszik az össztársadalmi gyakorlat funkcióinak elsajátítását. De ezeknek a céloknak mindannyiszor a legátfogóbb feladatok meghatározására kell irányulniuk. Az *utolsó* fejezetben – az ember mindenoldalú fejlesztése marxi perspektívájának felvázolásában – hangsúlyozott figyelmet kap a *mindenoldalúság* nevelési-társadalmi folyamatban való, szigorúan következetes elemzésének szükségessége is. A társadalmi tevékenységmódok és az emberi képességek szembeállításánál a szerző nem téveszti szem elől, hogy az első pillantásra értelmetlennek tűnő mindenoldalúság a társadalmi funkciókhoz kapcsolódva más értelmet kap, mint a bírált felfogásoknál. A társadalmi gyakorlat szerepének tisztázása itt is azért különösen fontos, mert a tevékenységek, képességek és szükségletek kölcsönös kapcsolatainak feltárását segíti elő. E megközelítés révén nemcsak a mindenirányú nevelési feladatok általánosított jellemzése válik lehetségessé, hanem a feladatok történelmi szükségességének tanulmányozása is. A felsorakoztatott érvek azt a korábban kimondott tételt bizonyítják, hogy a mindenoldalúan fejlődő embereszmény célul tűzése a „jövőknek

nevelést” támasztja alá. Ebben a részben Gáspár még két feladatot vet fel: az egyik az idő felszabadításának tanulmányozása az iskolai nevelésen belül, a másik a tanítás–tanulás valóban korszerű felfogása és hatékonyságának fokozása (56.). A tudományos-technikai haladás ugyanis nemcsak az oktatás forradalmához való eljutást teszi lehetővé, hanem azt is, hogy az elsajátítandó tudás mélyreható átalakítását az *ismeretek* struktúrákba való rendezésével végezzük el. Mivel a szocialista-kommunista nevelésnek nem pusztán az emberiség tudásanyagának átszarmaztatása fontos, hanem az alapvető tevékenységi módok társadalmi elsajátítása, mely megteremti minden ember minden irányban való továbbfejlődésének lehetőségét, az oktatás jelzett átalakítása aligha tagadható.

Az általános nevelés tartalmának vizsgálata – mint az eddigiekben láttuk – rendkívül értékes a társadalmi gyakorlat szükségletei szempontjából és magának a marxista nevelési eszménynek a megvalósítása szempontjából is. A könyv szerzője szerint nem elegendő csupán a nevelési célok eltérő és hasonló elemeinek vizsgálata, hanem ennél sokkal fontosabb a nevelési folyamat sajátosságainak következetes elemzése a társadalmi fejlődés egy-egy szakaszában. Minthogy a társadalmi lét mozgása, fejlődése és tökéletesedése határozza meg az ember fejlődését, sajátosságait személyiséggé válásának folyamatában, a gyakorlat útján és nem elvont spekulációk révén juthatunk el magához a neveléshez is. A társadalmi lét az elsődleges és meghatározó, amely az embernek magát mindig már meglévőként, készenlevőként „felkínálja”, s amelyet az ember mindig magába kell hogy fogadjon, el kell hogy sajátítson. Minden olyan nevelésfelfogás tehát, amely a társadalmiság és történetiség ezen konkrétságából kiragadja az embert, s az elszigetelten fejlődő embert teszi meg kiindulópontnak, feloldahatatlannal elméleti zavarhoz és ellentmondáshoz vezet.

SUMMARIES

József Selmeczi: What Arguments for Socialism Were Taught in 1919 in the Agitators' Training School?

The Agitators' Training School was set up one week after the victory of the Hungarian Soviet Republic with the twofold aim to disseminate information on most actual questions on the one hand, and to provide a regular course on scientific problems of socialism on the other. Even though its constitution and status changed during its three months of existence (a state institution and a party school), its relatively permanent staff with outstanding scientific qualities (including Elek Bolgár, Zoltán Rónai, László Rudas, Jenő Varga, Sándor Varjas, etc.) exerted a great and lasting influence on the history of Marxism in Hungary. The present study, based on the five volumes of materials kept by the National Széchényi Library, is making an attempt to select some characteristic economic, political and moral arguments for socialism from the body of lectures. Central arguments in training in 1919 were among others the lofty idea of workers' brotherhood, the socialist conception of social equality, and Marx and Lenin's theory of proletarian dictatorship. Many of these arguments are of historical interest, e.g. the criticism of the Kantian categorical imperative used for the logical proof of the truth of communism, nevertheless those concrete analyses of monopolistic capitalism both in Hungary and on an international scale contain still valid and effective ideas of the superiority of the economy, the political organization and the culture of socialism. Considering the variety and scientific depth of the arguments, this study judges the lectures at the Agitators' Training School in 1919 to be important and valuable documents of the history of Marxism-Leninism in Hungary.

Imre Ruzsa: The Centenary of the Birth of Symbolic Logic (The oeuvre of Gottlob Frege)

On the centenary of the publication of G. Frege's „Begriffsschrift”, the author summarizes Frege's basic ideas in logic, semantics, and philosophy of mathematics and shows that most of these thoughts play a very important role in contemporary logical and philosophical investigations. Moreover, the much criticized Fregean ontology is reborn as a set-theoretical methodology (rather than a philosophical ontology) in the semantics of modern intensional logic.

Vilmos Sós: On Mathematical Objects

The essay seeks an answer to the questions what mathematics really is and what place it has in human thinking. The first suggestion as to the existence of mathematical objects was made by classical Platonism. The Platonist solution results in a vicious circle because, instead of proving that mathematical constructs are objects, it makes real physical objects similar to mathematical entities, which are the products of human activity. The essay goes on to discuss mathematical knowledge as the example of sure knowledge and to reveal the interrelation between everyday certainty and mathematical knowledge. It then arrives at the conclusion that in interpreting mathematics, the recognition of mathematical objects and also the acceptance of a moderate Platonism are unavoidable. The entities of mathematics do not really exist without the creative activity of the cognitive subject but, when invented by human intellect, they may become the objects of independent enquiry by other minds and may serve as starting points for new mathematical concepts and statements. As an example, the concept of a

set is used to demonstrate the viability of this theory. Sets come into life when we use plural phrases of reference but later on they are not only fit for this purpose but may be themselves the objects of further study. In this sense they can already be considered as objects, as the socially established and later relatively independent objects of spoken or written language.

László Hársing: A Logical Analysis of the Problem of Determinism

In an attempt to build up a logical theory of determinism, the present study takes as its point of departure the work of J. Lukasiewicz, P. Suppes and A. Irvin. Its framework is the propensity theory of probability, which also establishes a temporal order of events. The concepts of sufficient and necessary conditions are defined, and a measure function is introduced to measure determinacy and indeterminacy. This is followed by the formulation of the principles of determinism that hold in a possible world. The notions of predeterminism, fatalism and post-determinism are given novel interpretations.

Examination is extended to the concepts of reproduction, stability and lability as well. The essay raises a conjecture that development is only possible in labile systems of events. It concludes with a discussion of the problem of causality.

Tibor Szabó: Gramsci's Early Conception of History

The author continues his monographic study of Gramsci's philosophy, the present section being devoted to the formation of Gramsci's conception of history in the period from 1914 to 1920.

This article consists of two parts. As it is well known, Gramsci was a thinker of a polemic character. Therefore the first part is a review of historical conceptions which Gramsci challenged in dispute. Until 1916, Gramsci used to fight positivism on the basis of the Italian tradition (Croce and Labriola). Then he continued his fight – mainly against Loria's economism – in gradual detachment from Croce, leaning more and more on the Marxist philosophy of history. At that time he was still essentially a „culturist”, one

who no longer shares messianistic views yet rejects Jacobinism. In the second, the main part of this study, the fundamental categories of Gramsci's philosophy of history are presented: subjectivity, praxis, and history itself. Starting out from the subject was not only characteristic of Gramsci at the time but e.g. of Lukács, too. After 1918–19, influenced by the Russian revolution Gramsci conceives the subject as concrete, a force shaping society, whose consciousness is a fundamental factor of history. Lenin also shared this view. The concept of praxis is perhaps the most frequently referred to by Gramsci. He followed Hegel and Lenin in understanding it also in an ontological sense, as the process of theory becoming practice. In 1918–19, his aim is to implant proletarian dictatorship as an idea into reality, therefore praxis for him signifies revolutionary change. He stipulates change in a realistic way, as a process. The processual nature of history was often emphasized by Marx and Lenin, too, when speaking of the creation of the new state. During the „two red years” (1919–20), Gramsci gives a manifold analysis of the questions of consciousness and social determinism. He attributes crucial importance to the subject's activity of shaping society but criticizes any overemphasis on praxis.

Edit Rózsahegyi: Dialectics and Phenomenology? An Attempt in Marcuse's Early Philosophy to Unite Marx and Heidegger

At the first stage of his career, between 1927 and 1932, Marcuse tried to unite the Marxian dialectics with Heidegger's phenomenology, in order to provide a basis to outline his concrete dialectics. The present article first deals with Marcuse's interpretation of Marx at that time, trying to think out some principal questions about the relation of Marxism to philosophy. Its second part is devoted to the critical analysis of the plan to unite dialectics with phenomenology. The criticism is based on the examination of the theoretical construction of Heidegger's phenomenology. This author at the same time attempts to demonstrate the real core problem of the plan of concrete dialectics, pointing out why and in what sense it is necessary to elaborate the theoretical foundations of Marxian dialectics.

Йожеф Шелмеци: Какие аргументы приводились в Школе агитаторов в 1919 году в пользу социализма?

На следующей неделе после победы Советской республики в Венгрии была открыта Школа по подготовке агитаторов, которая ставила себе двойную задачу: с одной стороны распространение знаний по самым актуальным вопросам, с другой стороны, создание регулярных курсов по научным вопросам социализма. Если организация ее и ведомственное подчинение – государственное учреждение и партийная школа одновременно – менялись на протяжении трех месяцев ее существования, то благодаря высокой научной подготовке и относительно постоянному составу ее преподавателей (Элек Болгар, Золтан Ронаи, Ласло Рудаш, Йенё Варга, Шандор Варьяш и другие) она оставила глубокий и значительный след в истории марксизма в Венгрии. Эта статья на основе хранящегося в Государственной библиотеке им. Сечени рукописного материала (5 томов) пытается выделить в лекциях и докладах характерные аргументы экономического, политического и этического характера в пользу социализма. Высокая идея братства рабочих или социалистическая идея общественного равенства также стояли в центре внимания в 1919 году, как и марксистско-ленинская теория пролетарской диктатуры. Эти аргументы заключали в себе многие специфические моменты. Так, например, критическая оценка кантовского категорического императива использовалась для логического доказательства правоты коммунизма. Однако, давая конкретный анализ условий развития монополистического капитализма как в Венгрии, так и в международных

масштабах, высказывались и поныне действенные идеи об экономике, политической системе и культуре социализма как о явлении высшего порядка. Отмечая многообразие и научную глубину доводов, статья оценивает лекции в школе Агитаторов 1919 года как важный, значительный период в истории марксизма–ленинизма в Венгрии.

Имре Ружа: Символистской логике – 100 лет (деятельность Готтлоба Фреге)

По случаю 100 – летия юбилея издания „Описания понятий” Г. Фреге автор обобщенно освещает основные идеи Фреге в области логики, семантики, математики и философии и доказывает, что значительная часть их играет важную роль в современных исследованиях по логике и философии. Более того, возрождается многократно критикованная онтология Фреге, но не как философская онтология, а как методология теории множества в семантике современной интенциональной логики.

Вильмош Шош: О математических объектах

Автор пытается найти ответ на вопрос, что же такое математика и каково ее место в человеческом мышлении. Впервые решение вопроса о характере математического объекта было предложено в классическом платоновском учении. Однако это решение заключено в ошибочном ряду, так как доказывает не сущность объекта математических конструкций, а сравнивает действительные физические объекты с математическими целостностями, которые являются продуктом конструктивной деятельности человека. затем автор переходит к изложению мате-

математического знания, как образца достоверного знания и показывает взаимосвязь между повседневной достоверностью и математическими знаниями. Затем делается заключение, что в понимании математики нельзя обойтись без признания математических объектов и принятия некоего умеренного платонического учения. Математические целостности действительно не существуют вне творческой деятельности познающего субъекта. Но поскольку они уже созданы человеческим интеллектом, то могут стать предметом независимых исследований другого интеллекта, исходным пунктом новых математических понятий и утверждений. Затем на примере множества автор доказывает законность данного представления. Множества оживают, когда мы пользуемся множественными реферирующими выражениями, после чего они могут быть использованы не только с этой целью, но могут стать предметом дальнейшего исследования. В этом смысле они могут рассматриваться уже как объекты, как закрепленные в разговорной речи или в языковом описании общественные предметы, которые в дальнейшем получают относительную независимость.

Ласло Харшинг: Логический анализ круга проблем, связанных с детерминизмом.

Данная статья, исходя из работ И. Лукашевича, П. Суппе и А. Ирвина, делает попытку построения логической теории детерминизма. В качестве исходной конструкции берется диспозициональная теория вероятности, которая одновременно дает и темпоральный событийный ряд. В ней дефинируется понятие достаточного и необходимого условия и для измерения детерминизма и индетерминизма вводится функция измерения. Затем формулируются те принципы детерминизма, которые могут осуществиться в некоем возможном мире, и дается новое определение преддетерминизма, фатализма и постдетерминизма. Исследуются понятия репродукции, стабильности и неустойчивости и делается предположение, что развитие возможно только внутри неустойчивых событийных систем. В заключение статьи приводится дискуссия по вопросу о причинности.

Тибор Сабо: Исторические взгляды раннего Грамши.

В статье автор продолжает изучение философии Грамши и показывает развитие его взглядов на историю в 1914–1920-ые годы. Статья состоит из двух частей. Как известно, Грамши был мыслителем полемического склада, и поэтому в первой части разбираются те исторические взгляды, с которыми Грамши полемизировал. Против позитивизма Грамши боролся, примкнув к итальянской традиции (Кроче и Лабриола) до 1916 года. После этого от главным образом выступил против экономизма Лория, опираясь на марксистское понимание истории и постепенно отдаляясь от Кроче. Однако в это время Грамши стоял по сути на позиции „культуризма“, что означало, что хотя он и не разделяет мессианистских взглядов, якобинство он все-таки отвергает.

Во второй, главной части статьи мы указываем на основные категории философии истории Грамши: на субъективность, практику и историю. Субъект как исходная точка в это время характерна не только для Грамши, но, например, и для Лукача. Субъект под влиянием русской революции, после 1918–1919 года понимался Грамши конкретно, как сила, формирующая общество, чья сознательность является основным фактором истории. Таковыми были и взгляды Ленина. Практика – наверное наиболее разработанная категория у Грамши. Практику Грамши понимал, примыкая к взглядам Гегеля и Ленина, также в онтологическом смысле, как процесс превращения теории в практику. В 1918–1919 году Грамши хочет воплотить в действительности идею диктатуры пролетариата: в его взглядах практика означала революционные изменения. Но изменения он понимал реально, как процесс. Понимание истории как процесса много раз подчеркивали Маркс и Ленин, говоря о создании нового государства. В период „двух красных лет“ (1919–1920) Грамши уже многосторонне анализирует вопрос сознательности и общественной детерминированности. Он считает решающей для истории деятельность субъекта, формирующую общество, но критикует переоценку практики.

Эдит Рожакхеда: Диалектика и феноменология? (попытка соединения Маркса и Хейдеггера в ранней философии Маркузе).

Маркузе в первый период своей деятельности в 1927 и 1932 годы попробовал соединить марксистскую диалектику с феноменологией Хейдеггера, чтобы за этой основе обрисовать контуры „конкретной диалектики“, т. е. теории диалектики. Первая часть статьи говорит об интерпретации им Маркса в ту эпоху и в связи с этим пытается просле-

дить некоторые принципиальные вопросы, касающиеся отношения марксизма и философии. Вторая часть статьи анализирует и критикует его план соединения диалектики и феноменологии. Основой этой критики является рассмотрение теоретического построения хейдеггеровской феноменологии. В то же время автор пытается выявить зерно реальной проблемы в конкретной диалектике, а именно то, почему и в каком смысле необходимо разрабатывать теоретическую основу марксистской диалектики.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Balogh Tibor, JATE, Filozófiai Tanszék, tanársegéd • *Bayer József*, MTA Filozófiai Intézet, tudományos munkatárs • *Besenyői Erika*, egy. hallg. • *Hársing László*, MTA Filozófiai Intézet, tud. főmunkatárs, fil. tudományok doktora • *Kerékgyártó István*, Pécsi Jogtudományi Egyetem, Fil. Tanszék, tanársegéd • *Rózsahegyi Edit*, MTA Filozófiai Intézet, tud. munkatárs, kandidátus • *Ruzsa Imre*, ELTE BTK, Logikai Tanszék, egy. tanár, a fil. tud. doktora • *Selmeczi József*, MKKE Tud. Szoc. Tanszék, tud. főmunkatárs, a fil. tud. kandidátusa • *Sós Vilmos*, MTA Filozófiai Intézet, tud. munkatárs, kandidátus • *Szabó Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, aspiráns

MAGYAR NYELVŰ IRODALMI FOLYÓIRATOK
az Akadémiai Kiadó műhelyéből

**A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NYELV- ÉS IRODALOMTUDOMÁNYOK
OSZTÁLYÁNAK KÖZLEMÉNYEI**

Felelős szerkesztő: SZABOLCSI MIKLÓS

Tartalma: az Osztályhoz tartozó tudományterületek (nyelv- és irodalomtudomány filológia, orientalisztika, zenetudomány, néprajz) új kutatási eredményeit ismertető tanulmányok

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 84,— Ft

FILOLÓGIAI KÖZLÖNY

Felelős szerkesztő: HORÁNYI MÁTYÁS

Tartalma: összehasonlító irodalomtörténeti, irodalomelméleti, stilisztikai tanulmányok a közép- és újlatin filológiától kezdve a modern európai filológia eredményeiig

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 64,— Ft

HELIKON

Világirodalmi Figyelő

Főszerkesztő: KÖPECZI BÉLA

Tartalma: az összehasonlító irodalomtudomány, az irodalomelmélet legújabb eredményei, irodalmi viták, új jelenségek a nagyvilágban, beszámolók nemzetközi eseményekről, kongresszusokról, könyvismertetések

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 72,— Ft

A folyóiratok előfizethetők az Akadémiai Kiadó Terjesztési Osztályánál (1054 Budapest, Alkotmány u. 21.) és a Posta Központi Hírlap Irodánál (1051 Budapest, József nádor tér 1.)

MAGYAR NYELVŰ IRODALMI FOLYÓIRATOK
az Akadémiai Kiadó műhelyéből

IRODALOMTÖRTÉNET

Főszerkesztő: NAGY PÉTER

Tartalma: a magyar irodalom, ezen belül a XX. századi s a mai magyar irodalom problémái, folyamatai, eredményei
Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 72,— Ft

IRODALOMTÖRTÉNETI KÖZLEMÉNYEK

Főszerkesztő: KLANICZAY TIBOR

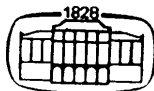
Tartalma: elvi, történeti, esztétikai jellegű tanulmányok a magyar irodalomtörténet köréből, eddig ismeretlen dokumentumok publikálása, magyar és külföldi irodalomtörténeti kiadványok bemutatása
Megjelenik évente 1 kötet 6 füzetben · Évi előfizetési díj: 90,— Ft

LITERATURA

Felelős szerkesztő: SÓTÉR ISTVÁN

Tartalma: az MTA Irodalomtudományi Intézetében folyó kutatási eredmények ismertetése, elsősorban a XX. századi magyar irodalommal összefüggő elméleti, esztétikai, műelemző írások
Megjelenik évente 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 68,— Ft

A folyóiratok előfizethetők az Akadémiai Kiadó Terjesztési Osztályánál (1054 Budapest, Alkotmány utca 21.) és a Posta Központi Hírlap Irodánál (1051 Budapest, József nádor tér 1.)



A LEGFRISSEBB EREDMÉNYEKRŐL TÁJÉKOZTATNAK az Akadémiai Kiadónál megjelenő közgazdasági és jog- tudományi folyóiratok

ÁLLAM- ÉS JOGTUDOMÁNY

A Magyar Tudományos Akadémia
Állam- és Jogtudományi Intézetének folyóirata
Főszerkesztő: SZABÓ IMRE

Kutatási eredmények és tájékoztatás az állam- és jogelmélet, a nemzetközi jog, a büntetőjog, az alkotmányjog és az igazgatási jog területéről.

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 112,— Ft

GAZDASÁG- ÉS JOGTUDOMÁNY

A Magyar Tudományos Akadémia
Gazdaság- és Jogtudományok Osztályának közleményei
Szerkeszti: EÖRSI GYULA

Áttekintés és tájékoztatás az Osztály munkájáról, előadásain, konferenciáin elhangzott kérdésekről, értekezések a közgazdaságtudomány, az ágazati gazdaságtudományok, az állam- és jogtudományok, a szociológia, a statisztika, a demográfia területéről.

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 56,— Ft

KÖZGAZDASÁGI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia
Közgazdaságtudományi Bizottságának folyóirata
Főszerkesztő: ZSARNÓCZAI SÁNDOR

Tanulmányok a közgazdaság, az ipar, a mezőgazdaság, a bel- és külkereskedelem, a tervgazdálkodás és a világgazdaság időszerű problémáiról. Tájékoztató a magyar és külföldi szakirodalomról.

Megjelenik havonta · Évi előfizetési díj: 180,— Ft

SZIGMA

Matematikai közgazdasági folyóirat
Szerkeszti: MARTOS BÉLA

Tájékoztató azokról a bel- és külföldi matematikai módszerekről, melyek a közgazdaság területén alkalmazhatók.

Megjelenik évente egy kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 60,— Ft

Előfizethetők: az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány u. 21.) és a Posta Központi Hírlap Irodánál (1900 Budapest, József nádor tér 1.)

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat nyomdába érkezett: 1979. V. 29. – Terjedelem: 16,1 (A/5) ív
79.7199 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

JÓZSEF SELMECZI: What Arguments for Socialism Were Taught in 1919 in the Agitators' Training School?	567
IMRE RÓZSA: The Centenary of the Birth of Symbolic Logic	590
VILMOS SÓS: On Mathematical Objects	614
LÁSZLÓ HÁRSING: A Logical Analysis of the Problem of Determinism	630
TIBOR SZABÓ: Gramsci's Early Conception of History	656
EDIT RÓZSAHEGYI: Dialectics and Phenomenology?	681

DOCUMENT

From Lecture in the Agitators' Training School. Karl Polányi's Lecture of 28th April, 1919, on the Socialization of Commerce	715
--	-----

REFLECTION

TIBOR BALOGH: A Specific Explanation of Social Comparison: The Phenomenon of the Personality's "Own Superior Conformity"	725
--	-----

REVIEWS

ERIKA BESENYŐI: The Philosophers and the People	732
JÓZSEF BAYER: From the „Café Marx” to the „Café Max”	735
ISTVÁN KERÉKGYÁRTÓ: László Gáspár: The Needs of Social Practice and the Contents of General Education	738

СОДЕРЖАНИЕ

Йозеф Шелмеци: Какие аргументы приводились в школе агитаторов в 1919 году в пользу социализма?	567
Имре Ружа: Символистской логике — 100 лет	590
Вильмош Шос: О математических объектах	614
Ласло Харшинг: Логический анализ круга проблем, связанных с детерминизмом ..	630
Тибор Сабо: Исторические взгляды раннего Грамши	656
Эдит Рожакхеда: Диалектика и феноменология?	681

ПУБЛИКАЦИИ

Из лекций Школы агитаторов. Лекция Кароя Полани о социализации торговли 28 апреля 1919 года	715
---	-----

ОБОЗРЕНИЕ

Тибор Балог: Своеобразное объяснение социального сравнения: явление личности порядка „высшей конформативности”	725
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

Эрика Бешенной: Философы и народ	732
Йозеф Байер: От Café Marx до Café Max	735
Иштван Керекдярто: Ласло Чаплар „Потребности общественной практики и содержание общего воспитания”	738

Ára: 20 Ft
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbősítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül, vagy postautalványon, valamint átutalással PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111—010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185—881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116—269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 120 Ft

1 szám ára: 20 Ft

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.