SZEMLE

GEORGE THOMSON: AZ ELSŐ FILOZÓFUSOK*

STEIGER KORNÉL

G. Thomson tudományos munkássága Aiszkhülosz „Oreszteiá"-jának kommentált szövegkiadásával kezdődött (1938). Ez a munka késztette a szerzőt a görög dráma társadalmi eredetének vizsgálatára. „Aeschylus and Athens" (1950) c. műve magyarul is megjelent („Aischylos és Athén", Bp. 1958). E könyvének befejezése után Thomson professzor arra vállalkozott, hogy a társadalmi eredet marxista vizsgálatát az egész görög szellemi életre kiterjessze. Addigi eredményeit ezért újra feldolgozta és kibővítette két művében. („The Prehistoric Aegean", London 1954., „The first philosophers", London 1955.) „Az első filozófusok" a cseh, orosz, spanyol, német, japán fordítás után most magyarul is hozzáférhetővé vált.

Thomson professzor szándéka: a korai görög filozófiatörténet eredményeinek vizsgálata a kor társadalmi-gazdasági bázisán. E vállalkozását úgy tekinti, mint két nagy előde, John Burnet és Francis M. Cornford munkájának folytatását. Természetesen nem kritika nélküli folytatását. Thomson igen élesen bírálja Burnet historiográfiai szkepszisét és az erre épülő intuitív módszert, amelyet a következő Burnet-idézettel illusztrál:

„Soha senki nem fogja tudni megírni a filozófia történetét. Mert a filozófiák, akárcsak a műalkotások, mélységesen személyes jellegűek. Platón egyenesen úgy vélekedett, hogy semmilyen filozófiai igazság nem közölhető írásban, és csak egyfajta közvetlen érintkezés útján adhatja át tüzét az egyik lélek a másiknak . . . A történész munkája tehát csak abban az esetben lesz értékes, ha reprodukálni tudja a lelkek platóni érintkezését stb." (174—175.)

A magyar olvasó számára, aki nem ismeri Burnet műveit, talán nem haszontalan itt két dolgot kiemelni. Ahol Thomson az idézetet három ponttal megszakítja, ott Burnet szövege a következőképpen folytatódik:

„Mármost amikor egy korábbi korszak filozófiájával foglalkozunk, teljesen az írott feljegyzésekre vagyunk korlátozva, ezek pedig általában töredékesek és gyakran másodkézből származnak, vagy forrásukat tekintve kétesek. Ráadásul olyan nyelven íródtak, amelyet a legjobb esetben is félig értünk csupán, és formájukat olyan tényezők befolyásolták, amelyeknek javarésze látókörünkön kívül esik. A történész munkája tehát stb." A teljes idézet gondolatmenete így már valamelyest jobban indokolja Burnet-nek a görög filozófiatörténetre vonatkozó szkepszisét. A másik dolog, amit ki kell emelnünk, Burnet intuitív módszerével kapcsolatos. Helytelen volna azt gondolni, hogy ő az intuíciót az érvelés helyett alkalmazta. A görög filozófia egyik legalaposabb, leginkább megbízható elemzője volt. Thomson professzor ezért is használja fel könyve több helyén fenntartás nélkül John Burnet eredményeit (pl. 274., 276., 310. old.). Egyetért azonban a következő filozófiatörténész-generáció nagy képviselőjének, F. M. Cornfordnak azzal a nézetével, hogy a filozófia kialakulásának és fejlődésének okait a társadalom történetében kell keresnünk. Érthető, hogy Thomson igen erősen támaszkodik mind a „From Religion to Philosophy", mind a „Principium Sapientiae" eredményeire.

A szerző kérdésfeltevése persze alaposan meghaladja Cornford szempontjait. Hiszen Thomson nem elégszik meg azzal a — végső soron Durkheimre visszavezethető — gondolattal, hogy a korai görög gondolkodás az archaikus társadalmi viszonyok kivetítése. Továbblép ahhoz a kérdéshez, hogy mi idézi elő e viszonyok kialakulását, megváltozását és ezek a mozzanatok hogyan jelentkeznek a filozófiai gondolkodásban.

A könyv megjelöli a kérdésre adandó válasz irányát is: a termelési és osztályszerkezet változása, a kereskedelem és a pénzgazdálkodás kialakulása az a történelmi lépés, amely a görög filozófia kialakulásához vezet.

Félreértenénk a szerző szándékát, ha e

*Kossuth 1975.

tétel részletes bizonyítását kérnénk tőle számon. Thomson maga többször figyelmeztet arra, hogy eredményeit ideiglenes vázlatoknak tartja csupán (l. pl. 321. old.). Módszerét és eredményeit tekintve „Az első filozófusok"-at úgy jellemezhetjük, mint egyetlen nagy hipotézist, amelynek felállítása egy marxista gondolkodó számára tökéletesen evidens, de amely későbbi igazolásra vár. A kritikának tehát nem a kész művet kell értékelnie, hanem az a feladata, hogy észrevételeivel, javaslataival már a végleges változat kialakításához járuljon hozzá.

Mindenekelőtt azt kell világosan látnunk, hogy a könyv tizenhat fejezete közül nem mindegyik tart igényt a szakkritikai elemzésre. Az első fejezet (Beszéd és gondolkodás) funkciója pl. nyilvánvalóan nem több, mint lazán körvonalazott, népszerű bevezetés a marxizmusban járatlan brit olvasó számára. A második fejezet (Törzsi kozmogónia): a szerzőnek etnográfiai kivonatokból összeállított rövid vázlata. Ugyanígy a negyedik fejezet (Közel-Kelet), amely az Egyiptommal, Mezopotámiával és a héber prófétákkal kapcsolatos irodalom egy részét ismerteti. A könyv határain túlmutat és *„nem tartozik kötetünk tematikájába"* (322.) a tizenötödik fejezet (Materializmus és idealizmus), a Parmenidész utáni görög filozófiára vetett futó pillantás. Végül a tizenhatodik fejezet (A hamis tudat) sem új eredményeket tartalmaz, hanem lendületes, emelkedett stílusú kitekintést egy eljövendő, hamis tudat nélküli világra.

A szerző intenciói szerint ugyancsak nem a szakkritika számára íródott a harmadik fejezet (Kína), amelynek gondolatmenetét Thomson így zárja: „Kívánatos lenne azonban, hogy a témát ennél tovább folytassa valaki, aki járatos benne . . ." (71.) A hatodik és hetedik fejezet (A Kadmosznemzetség, ill. A görög teogónia) is ismertető jellegű csupán: az előbbi Norden „Agnósztosz theosz", az utóbbi Cornford „Principium Sapientiae" c. művének alapgondolatait ismerteti. Izolált, noha funkcióját tekintve világos az ötödik fejezet (A görög naptár) gondolatmenete: a közelkeleti és a görög időszámítás rokonságát és különbözőségét dolgozza fel.

A szakkritikának tehát a 8—14. fejezeteket kell közelebbről szemügyre vennie. Mivel az „Előszó" egyértelműen leszögezi: „Azoknak az eszméknek az elemzése volt a célom, amelyek a természetfilozófusok munkásságában összekapcsolják a kezdetleges gondolkodást a tudományos ismeretekkel" (7.) — ezért a rendkívül gazdag anyagban ezeknek az eszméknek elemzését fogjuk nyomon követni. Mint látni fogjuk, magának az elemzés módjának alapján igazolható a szerzőnek az a nézete, hogy ez az úttörő mű nem kész eredmény, hanem egy új kísérlet első, ideiglenes megfogalmazása.

AZ IÓN KOZMOLÓGIA

A három milétoszi természetfilozófus bemutatásánál a szerző a legtöbb figyelmet Anaximandrosznak szenteli, Thalész teljesen, Anaximenész részlegesen a háttérbe szorul. Ez az arány nagyjából megfelel annak a tradíciónak, ahogyan a legtöbb kézikönyv felosztja a témát.

Bizonyosnak tarthatjuk, hogy Thomson professzor, amikor általános képet formál Anaximandrosz gondolkodásáról, a források elemzése alapján dolgozik, hiszen a források analízis nélkül történő felhasználása olyan durva és naiv hiba, amit egyetlen filológus sem követ el. De az az eljárás, hogy magát a forrást általában nem jelöli meg; nem indokolja, hogy néhány forrást miért hagy említetlenül; a felhasznált források elemzését nem közli — mindez azt a benyomást keltheti a tanulni vágyó olvasóban, hogy a szerző önkényesen válogat a rendelkezésére álló anyagban és annak adatait elemzés nélkül alkalmazza. Amikor ezt írja: „Anaximandrosz . . . könyvet írt a kozmológiáról; néhány részlete fennmaradt" (166.) — akkor az olvasó hajlamos azt hinni, hogy biztos tudomásunk van Anaximandrosz művéről és ebből a műből néhány részlet fennmaradt. Holott a filozófus állítólagos könyveire vonatkozó egyetlen forrásunk az i.sz. 10. századi „Szúdalexikon", amelynek a preszókratikusok műveire vonatkozó adatai alexandriai eredetű fikciók. Amikor „részleteket" említ, Thomson nyilván a másodlagos, ún. doxográfiai hagyományra utal, hiszen, mint egy későbbi helyen ő maga is megjegyzi, Anaximandrosztól egyetlen mondat maradt ránk. (Ezt a mondatot a milétosziaknál hozzávetőleg ezer évvel később működő Szimplikiosz közli, és sajnos, nem tudjuk megállapítani, hogy a mondat Anaximandrosznak tulajdonítható része hol kezdődik és hol végződik.)

Amikor Thomson professzor arról tájékoztat, hogy az anaximandroszi ellentétek: a forró, a száraz, a nedves és a hideg (uo.), akkor a határozott fogalmazás esetleg itt is megtévesztheti az olvasót. Valójában nem tudjuk bizonyosan, hogy melyek voltak ezek az ellentétek. Az a tudósítás, hogy az imént említett minőségekről van szó, Szimplikiosznál olvasható és a közlés Theophrasztoszra vezethető vissza. Nagyon valószínű azonban, hogy a peripatetikus iskola itt saját elem-tanának kanonizált minőségeit tulajdonítja Anaximandrosznak. Ugyan-

ezen bekezdésben a milétoszi filozófus kozmológiájának rövid leírását olvashatjuk. A szerző nem jelzi, hogy ez a leírás: a pszeudoplutarkhoszi „Sztrómateisz" 2. fejezetének parafrázisa. A töredék Euszebeiosznál maradt fenn, aki „Plutarkhosztól" idézi. Mai ismereteink szerint ez a pszeudó-Plutarkhosz peripatetikus doxográfus volt, az általa hagyományozott anyag tehát végső soron szintén Theophrasztoszra vezethető vissza. Ez a körülmény azért megjegyzendő, mert ugyanezen bekezdés végén Thomson professzor ezt írja: „Végül valószínű, bár nem bizonyos, hogy Anaximandrosz szerint a Földnek a Nap melegétől gözölgő nedveiből élőlények keltek ki." Ez a közlés Aétiosz rekonstruált „Placitá"-jának 5. könyvéből származik, amely szintén Theophrasztoszra vezethető vissza. Ezért fontos volna annak megindoklása, hogy az eddig idézett három, azonos forráscsaládból származó hagyomány közül a szerző miért tartja az első kettőt bizonyosabbnak, mint a harmadikat. Hasonló problémát kínál a következő közlés is:

Anaximandrosz leszögezte, „hogy a világegyetem periodikusan felszívódik a határtalanba, majd újjáteremtődik korábbi formájában". (170.) A ránk maradt anyag alapján valóban lehet érvelni olyan álláspont mellett is, hogy az anximandroszi univerzumok *egymás után* léteznek (Zeller, Cornford), de ismeretes olyan álláspont is, hogy ezek az univerzumok *egyidejűleg* léteznek (Burnet), sőt olyan véleményt is ismerünk, amely szerint forrásaink a végtelen sok univerzum *atomista* elméletét tévesen tulajdonítják Anaximandrosznak (Kirk). Thomson professzornak a végleges kifejtésben tehát mindenképpen meg kellene indokolnia, hogy miért preferálja Cornford véleményét.

Interpretációjának centruma két olyan értelmezés, amely eddig nem szerepelt a szakirodalomban. Ezek a következők. „Anaximandrosz olyan folyamatnak tekintette az ellentétek harcát, amelynek folyamán az ellentétek átcsapnak egymásba, s ezzel elvesztik önmagukkal való azonosságukat, mert felszívódnak az anyagnak abba a differenciálatlan formájába, amelyből kiemelkedtek." (170.)

Ebben a tájékoztatásban két közlés van jelen: 1. Az anaximandroszi ellentétek átcsapnak egymásba. 2. Ezáltal származnak vissza az apeironba.

Ez a rendkívül érdekes interpretáció azért igényelne részletes kifejtést, mert forrásaink nem tudnak arról, hogy Anaximandrosz az ellentétek átcsapását tanította, és hogy pusztulásukat az átcsapás mozzanatának tulajdonítja.

A másik új értelmezés a következő: Anaximandrosz „A négy elemből kiindulva elismerte, hogy ezek mennyiségileg különböznek egymástól, egyikük nehezebb, másikuk könnyebb, s e különbség alapján magyarázta az elemek térbeli eloszlását." (172.)

Ez a tájékoztatás sem szerepel forrásainkban, következésképpen a szerző csak egy jelentős elemző munka eredményeképpen juthatott ehhez a hipotézishez.

A marxista ókortudomány sokat nyer majd, ha Thomson professzor közli e két interpretációjának argumentumait.

A PÜTHAGOREUS ISKOLA

Az a kedves, ironikus irodalmi fikció, amelyet a szerző Seltmantól idéz: „Mnészarkhosznak, egy számoszi drágakővésnöknek, volt egy híres fia, Püthagorasz. A fiú, aki mély gondolkodó volt, jártas a fémmegmunkálásban, a matematikában és a zenében, i.e. 535 táján Krotónba emigrált, s ott bevezette a pénzt, filozófiát tanított, és püthagoreus társaságokat szervezett" (265.) — mindez nem szoríthatja háttérbe azt a komoly kérdést, hogy Püthagoraszról voltaképpen semmi bizonyosat nem tudunk.

Ugyanígy vagyunk a másik prominens püthagoreussal, Philolaosszal is. Amikor Thomson professzor arra vonatkozó feltevéseit közli, hogy Philolaosz Itáliából Görögországba menekült (273.), ott valószínűleg ión filozófusokkal találkozott és saját nézeteit igyekezett azokéval összeegyeztetni (274.), akkor az olvasó mindenekelőtt arra vonatkozó bizonyítékokat kér, hogy Philolaosz valóban korai püthagoreus volt, nem pedig — mint ma a legtöbb kutató véli — Platón kortársa.

A szerző elemzésének centruma az a gondolat, hogy a püthagoreusok dualista elméletet hirdettek. Ezzel az értelmezéssel igen sok filozófiatörténész egyetért. De az olvasó mindenképpen tágabb képet kap majd erről a rejtélyes szektáról, ha Thomson ismerteti és cáfolja azokat az érveket is, amelyek a püthagoreusok *monizmusa* mellett hozhatók fel (Cornford), valamint azt az álláspontot, amely az egész dualizmus-problémát mindenestül a platóni filozófia gondolatkörébe utalja, tagadva a korai püthagoreusok filozófiai jelentőségét és a nekik tulajdonított fragmentumok hiteles voltát (Erich Frank).[1]

[1] A lehetséges álláspontok képviselői közül itt természetesen csak olyanokat említek, akik Thomson művének első kiadása időpontjában már kifejtették véleményüket.

A püthagoreus dualizmus legfontosabb jegyének Thomson professzor az ellentéttáblát tartja, amelyet Arisztotelész alapján idéz,[2] majd így kommentálja: „A felsorolás természetesen vég nélkül folytatható. Hagyományosan tízre korlátozták az ellentétek számát, annál az egyszerű oknál fogva, hogy a tizet, mint az első négy szám összegét, tökéletes számnak tekintették. Az is világos, hogy némelyik ellentétpár kevésbé fontos a többinél." (275—276.)

Szerencsés volna, ha a végleges változat majd leszögezné: az ellentétek felsorolása nem folytatható vég nélkül, mert semmiféle támpontunk nincs a folytatásra. — Nem igazolható, hogy hagyományosan korlátozták tízre az ellentétek számát. Erre vonatkozó forrásaink körül ui. Arisztotelész az egyetlen, aki tíz ellentétet sorol fel. Plutarkhosz kilenc ellentétet ismertet (De Iside 48, 37), Porphüriosz hat ellentétpárt tulajdonít Püthagorasznak (Vita Pyth. 38. cap), Szimplikiosz tájékoztatása szerint Hermodórosz három, Eudórosz hét ellentétet ismert (Phys. 247, 30., ill. 181, 22.)[3]

Ennélfogva a tizes szám tetraktikus teljessége korántsem „egyszerű oka" az ellentétek számszerű meghatározottságának, csupán egy ezzel kapcsolatos tradicionális hipotézis. Forrásaink alapján még az sem egyértelmű, hogy az oppoziciós tábla püthagorászi, korai püthagoreus, későbbi püthagoreus vagy akadémiai eredetű-e.

Amikor Thomson professzor azt mondja: „Az is világos, hogy némelyik ellentétpár kevésbé fontos a többinél", majd felsorolja a fontosabbakat, akkor nyilván nem közvetlen evidenciára gondol — ilyennel ugyanis nem rendelkezünk —, hanem láthatóan Platónra és Arisztotelészre támaszkodik.[4] Vagyis a mondatot úgy kell értenünk, hogy *Platón számára* és *Arisztotelész szerint* az említett ellentétek fontosabbak a többinél. Mert Plutarkhosz számára pl. az idézett szöveghelyen a hím és a nőstény, „azaz" a páratlan és a páros a kardinális ellentét, megfelelően az ontológiai konstitució és a nemzés analógiájának.

Mindezek a pontok persze nyomban meglelik majd helyüket, ha Thomson professzor kidolgozza a püthagoreus kozmogóniára és kozmológiára vonatkozó értelmezését. Egyelőre ugyanis egy féloldal terjedelmű Raven-parafrázis jelzi csupán az értelmezés funkcionális helyét és jelenlegi hiányát a műben. E parafrázist a szerző ezzel a mondattal zárja: „Bennünket itt nem a folyamat részletei érdekelnek — amelyek jó adag szofisztikát tartalmaznak —, hanem az elmélet alaptétele." (277.) Ez a kijelentés is nyilván kimarad majd a végleges változatból, hiszen egy elmélet alaptétele, azaz konzekvenciája vagy megfogalmazott attitűdje, ha a gondolkodási folyamat elemzése nélkül értékelhető, akkor nem tartozik szervesen ahhoz az irányzathoz, amelynek tulajdonítják; ha meg hozzá tartozik, akkor a gondolkodási folyamat elemzése nélkül nem tudunk vele mit kezdeni.

Ez az a két irányzat, amellyel kapcsolatban már a jelen műben kitapintható Thomson majdani érvelésének iránya. Úgy tűnik, Hérakleitoszt és Parmenidészt jóval problematikusabbnak tartja annál, semhogy a kutatás e fázisában állást foglaljon velük kapcsolatban. Csak így értelmezhető ugyanis a szerzőnek az a gesztusa, hogy e két filozófusról szólva még az alapvető szakmunkákat sem említi.

Valószínű, hogy a hérakleitoszi és a parmenidészi filozófia kronológiai sorrendje igen fontos szerepet fog játszani Thomson professzor érvelésében, hiszen mint láttuk, nagy vonalakban vázolt gondolatmenete szerint Hérakleitosz a hanyatló hieratikus arisztokrácia, Parmenidész a pénzforgalmon alapuló kereskedelem filozófiai reprezentánsa. A szerző ezért ismerteti és utasítja el igen határozottan Szabó Árpádnak azt a véleményét, hogy Hérakleitosz Parmenidész után működött volna. Szabó Árpád ugyanis úgy érvelt, hogy a korai görög gondolkodás történeti-dialektikai fejlődésében a milétosziak a *tézis*, Parmenidész az *antitézis*, Hérakleitosz a *szintézis* mozzanatát képviseli. Thomson professzor ezzel kapcso-

[2] A magyar kiadónak itt érdemes lett volna a szerzőtől engedélyt kérnie egy nyilvánvaló elírás kijavítására. Az első ellentét első tagja (görögül: *perasz*, ‚határ') a szövegben itt és másutt is következetesen, de tévesen így szerepel: „határolt". Ez az elírás azért zavaró, mert a *határolt* kifejezés is püthagoreus és platóni terminus, de természetesen nem a határ szinonimája, hanem a „lehatárolt határtalan", vagyis a *létező* megjelölésére használatos. — Ennél még zavaróbb a tizedik ellentétpár helytelen magyar fordítása. A *tetragónon* és *heteromékesz* jelentése ugyanis nem „négyszögletes" és „hosszúkás", mint ezt a jelen kiadásban olvashatjuk, hanem egyszerűen: „négyzet" és „téglalap".

[3] Erre és még további adatokra vonatkozóan lásd W. Burnet: „Weisheit und Wissenschaft", H. Carl Verl., Nürnberg, 1962, 45. skk.

[4] E szempontból a „Philébosz", a „Metafizika" idézett helye (helyesen: I. könyv, 5. fej. 986 a 22—26.), továbbá a „Nikomakhoszi Ethika" 1096 b 5, 1106 b 28. jöhet szóba.

latban megjegyzi: „Tetszetős formula, de nem igazodik a tényekhez; mert nem is szólva az időrendről, figyelmen kívül hagyja Püthagoraszt, aki kettős valóságról beszél." (319.)

Ezzel kapcsolatban két megjegyzést kell tennünk. Thomson nem közli — noha nyilván tudja —, hogy ez a „tetszetős formula" nem Szabó Árpád gondolata, hanem Hegel filozófiatörténeti koncepciójának vonatkozó része.[5] Mármost Parmenidész, ill. Hérakleitosz időbeli elsőbbsége ellen és mellett egyaránt hozhatók fel érvek, de olyan tényekkel, amelyek alapján e kérdést egyértelműen eldönthetnénk, nem rendelkezünk. Az időrend tekintetében ugyanis, amelyre Thomson professzor itt céloz, Apollodórosz (i.e. 2. sz.) „Króniká"-jának töredékeire és kivonataira vagyunk utalva, erről a műről pedig a századforduló előtt kimutatta a kritika, hogy fiktív kronográfiai séma alapján dolgozik.

Befejezetlennek kell tartanunk jelenlegi formájában Thomson saját argumentumát is, amely szerint Hérakleitosznak, a materialista gondolkodónak azért kellett megelőznie az idealista Parmenidészt, mert „az ókori filozófia általában a materializmustól az idealizmus felé halad". (319.) Hogyan kellene értékelnünk ennek az érvnek alapján pl. Démokritoszt, aki jóval Parmenidész után élt (Platón idősebb kortársa volt) és Arisztotelészt, aki Platón után működött?

HÉRAKLEITOSZ

A Hérakleitosz-fejezetnek említett nyitottságában is nagy erénye a filozófus orfikus reminiszcenciáinak említése. Nagy kár, hogy Thomson, aki önálló kutatója az orfikának, sem itt, sem a Parmenidész-fejezetben nem viszi közelebb az érvelést témájához, amikor a két filozófus és az orfikus gondolatok párhuzamáról szól. Kevésbé érthetünk egyet A Logosz c. alfejezet módszerével. A szerző itt a több, mint 130 hérakleitoszi töredék 32 darabját egyesíti laza összekötőszöveggel antológiává.[6]

Hérakleitosz nemcsak gondolataiban, de nyelvében is rendkívül problematikus filozófus. Ha az olvasó nem emlékeznék arra, hogy a szerző ezt maga is említi Norden gondolatainak ismertetésekor (134—139.), azt vélhetné, hogy Thomson az elemzetlenül közölt hérakleitoszi mondatokból valóban az epheszoszi „homályos" bölcs filozófiáját kívánja kifejteni. Amit ellenben még e rövidre fogott vázlatban is hiányolnunk kell, az az, hogy a szerző — aki egyébként gyakran idézi Lenin módszertani és tartalmi megjegyzéseit — nem említi a „Filozófiai füzetek" Lassalle-konspektusát. Ez a kis értekezés nagyon hasznos metodológiai ellenszert kínál olyan kutatók számára, akik gyakran éreznek kísértést rá, hogy két, nem azonos társadalmi-gazdasági szintet reprezentáló filozófiai gondolkodásforma eredményei között közvetlen párhuzamot vonjanak.

PARMENIDÉSZ

A Parmenidész-fejezet interpretáló része (2., 3. alfejezet) Burnet alapvető művének, az „Early Greek Philosophy"-nak figyelembevételével készült. Erre utal az a tény, hogy a szerző Burnet töredék-számozását (azaz: a „Fragmente der Vorsokratiker" első kiadásainak számozását) használja, amely a későbbiekben megváltozott. A Thomson által idézett 4. parmenidészi töredéket a szakirodalom 1934 óta 2. töredék néven tartja számon.

Ugyancsak átkerült Thomson professzor szövegébe a kérdéses töredék Burnet-féle fordításának egy nyilvánvaló elírása.[7]

Burnet-től származik továbbá az az érv, amelyet Thomson annak az állításának alátámasztására használ, hogy Parmenidész a püthagoreus dualizmus kritikusa volt.

„Ez kétségtelenül kiviláglik abból a célzásból — írja Thomson —, amely a Látszat útjának bevezetésében szerepel. A fény és a sötétség elvéről szólva, Parmenidész a következőket mondja itt: ‚Elhatározták, hogy két formát neveznek meg, amelyek közül az egyiket nem szabad megnevezni, és ezen a ponton tévedtek hamis útra.' " (311.) Ez a rész Parmenidész 8. töredékének 53—54. sora. Nem szabad azonban elfelej-

[5] Az általános, mint *természetmeghatározás* (milétosziak), mint *tiszta gondolat* (eleaiak), mint *folyamat* (Hérakleitosz). Hegel: „Előadások a filozófia történetéből", I, Akadémiai Kiadó, Bp. 1958, 145.

[6] Mivel a magyar kiadásban az elsőként idézett Hérakleitosz-töredékhez (55. töredék) tartozó jegyzet (292. old. 10. jegyz.) értelemzavaró sajtóhiba áldozatává lett, itt kell közölnünk, amit a szerkesztő eredetileg nyilván ott akart: a szövegben idézett Hérakleitosz-töredékek Kerényi Károly fordításai.

[7] Parmenidész 4. (= 2.) töredék 2. sor: *haiper hodoi múnai dizésziosz eiszi noészai*, „melyek a kutatásnak azok az egyedüli útjai, amelyek elgondolhatók". Burnet: EGPh 173.: „the only *two* ways of search that can be thought of". (Kiemelés tőlem — *S. K.*) Thomson: „A vizsgálódásnak csak két útja lehetséges." (311.)

tenünk, hogy az 54. sor első felének nem egyetlen, hanem négy egymástól lényegesen eltérő értelmezése van.[8] Thomson professzornak tehát okvetlenül érvelnie kell majd amellett, hogy miért preferálja az első értelmezést.

Ezeknek a további kommentárra szoruló gondolatoknak idézésénél nem extenzív teljességre törekedtünk, csupán típusokat emeltünk ki. A példákból látható, hogy a szerző, amikor vázlatát kidolgozta, egyelőre nem támaszkodott kellő határozottsággal forrásaira, nem indokolta értelmezési preferenciáit és helyenként — pl. az említett Parmenidész-töredék, vagy egy, a 269. oldalon idézett Arisztotelész-hely[9] esetében — alkalmasint nem az eredeti szöveg alapján dolgozott. Thomson professzor nyilván ezekre és hasonló mozzanatokra utal, amikor fejtegetéseit ideigleneseknek nevezi. Ezért nem volna helyes eljárás a kritika részéről, ha a vázlat társadalmi-történeti-filozófiai összképéhez olyan igénnyel közeledne, mintha egy már lezárt művet elemezne.

Nem fejezhetjük azonban be ezt a rövid ismertetést anélkül, hogy meg ne említenénk egy nehezen magyarázható tényt: a „First Philosophers" nemcsak 1961-ben, de 1972-ben is változatlan formában jelent meg, holott az első kiadás óta eltelt hat, illetve tizenhét esztendő nem éppen eseménytelen időszaka volt a nemzetközi politikai, ideológiai és tudományos életnek. Ha a tudós ennek ellenére azt a lépést választja, hogy változatlan formában jelenteti meg művét, ezt meg kellene indokolnia. Ezzel az indoklással azonban sehol sem találkozunk, ezért a mű néhány stiláris és tartalmi sajátosságával ma nehezen tudnánk egyetérteni.

A hidegháborús korszak defenzívába szorult kutatójának radikális frazeológiája 1972-re sokat veszített frissességéből. Annak ellenére, hogy a szerzőnek ideológiai elkötelezettségéből fakadó kritikai álláspontjának őszinteségében nincs okunk kételkedni, meg kell állapítanunk: Thomson professzornak a polgári tudomány eredményeiről mondott kemény bírálatát rendkívül előnyös módon támasztaná alá az, ha önmagán kívül más marxista ókortudósokra is hivatkoznék. Aminthogy időközben a gyakorlat azt is megmutatta, hogy a klaszszikusoktól vett idézetek önmagukban nem pótolhatják a szerző önálló értelmezését.

Ami történelemfelfogásának tartalmi oldalát illeti, itt két dolgot kell megjegyezni. A szerzőnek természetesen szuverén joga, hogy ne értsen egyet a marxista társadalomelmélet és történettudomány olyan új megközelítésével, amilyen pl. a társadalmi formáknak a könyv témájához szorosan kapcsolódó elmélete. De ha az antik osztályok és osztályharc problémájának tárgyalásakor ezekről az eredményekről még csak tudomást sem vesz, akkor saját maga utalja művét a tudománytörténeti közelmúlt meghaladott alkotásai közé.

Hasonló a helyzet a könyv másik eszmei súlypontjának, a görögség és a Közel-Kelet viszonyának kérdésével. Miután J. Chadwick 1958-ban közzétette a mükénéi írás megfejtését és ezek a dokumentumok részben értelmezhetővé váltak, a görög gondolkodás társadalmi-gazdasági eredetének kutatása teljesen új perspektivát kapott. Ezért nem egészen érthető, hogy Thomson még 1972-ben is kizárólag saját Cornford-kivonataiban látja a meghaladni kívánt ideológiai és tudományos ellenfelet, és a Kréta-problémát említetlenül hagyja.

Röviden, ezek azok a jellemzők, amelyek miatt némiképp kielégítetlenül, de annál nagyobb érdeklődéssel várjuk Thomson professzor művének folytatását.

[8] 1. „amelyek közül az egyiket nem szabad ⟨megnevezni⟩" (Zeller, Burnet), 2. „amelyek közül egyet sem jogos ⟨megnevezni⟩" (Cornford), 3. „amelyek közül nem helyes ⟨csupán⟩ az egyiket ⟨a másik nélkül megnevezni⟩" (Karsten, Diès, Verdenius, Raven), 4. „ama dolgok egységét, amelyeket pedig nem szükséges ⟨megnevezni⟩" (Diels, Cherniss, Schwabl, Fränkel, Tarán).

[9] „Arisztotelész közli, hogy Empedoklész tanítványai kívülről megtanulták tanítójuk verseit, és el tudták ‚hadarni', jóval azelőtt, hogy felfogták volna az értelmüket, a megértéshez ugyanis idő kell, másképp nincs mód az elmélyedésre." (269.) A szerző a „Nikomakhoszi Ethika" 1147 a hasábját jelöli meg forrásként, ahol a fegyelmezetlen ember lelki alkatáról olvashatjuk a következőket: „Hogy aztán valaki ilyenkor (ti. fegyelmezetlen lelki állapotban — *S. K.*) mégis az igazi tudásból fakadó érveket mondja, az semmit sem bizonyít: az említett lelki állapotban levők is bizonygathatják igazukat, vagy akár Empedoklész verseit is idézhetik; s aki első ízben tanul meg valamit, az is fel tudja sorakoztatni valahogy az érveket, pedig még nem érti; a tudásnak ugyanis teljesen össze kell velünk nőni, ehhez azonban idő kell."

A TARTALOM FORMÁI ÉS A JELENTÉS A SZEMIOTIKÁBAN

HAJNÓCZI GÁBOR

A neves olasz filozófus-esztétának ez a könyve bevallottan az 1968-ban megjelent „La struttura assente" — által felvetett gondolatok továbbfejlesztésére, illetve az abban nem tárgyalt témák elemzésére íródott. Ez utóbbiak közül talán a legfontosabb, és ezt a könyv magyar recenzense szóvá is tette,[1] a jelentés problematikája. Az első könyvben Eco egy semmiképpen sem precíz definícióval elégedett meg („jelentés az, amit a kód a signifiant-nal szemasziológiai kapcsolatba helyez"), mivel akkor attól tartott, hogy a szemiotikát egyenesen létében fenyegetik a jelentés hihetetlenül komplex jelenségének meghatározására tett kísérletek („Abban a percben, amelyben a jelentés meghatározására kerül a sor, paradox módon azt kockáztatja a szemiológia, hogy megszűnik annak lenni, ami; s logikává, psichológiává vagy metafizikává válik"[2]).

A „Le forme del contenuto" bevezetőjében a szerző maga is elismeri, hogy különösnek tűnhetett egy közel négyszáz oldalas szemiotikáról szóló könyv a jelentés definiálása nélkül. Azzal védekezik azonban, hogy ez minden olyan vizsgálódásnak utolsó feladata, amely a jeleket tanulmányozza. A jelen könyv tehát nem csupán formailag,[3] hanem tartalmilag és logikailag is a „La struttura assente" folytatásának tekintendő.

A kötet lényegében tanulmánygyűjtemény, hat értekezés láncolata, amelyek ugyan önmagukban zárt egységek, valójában mégis igazi fejezetek, amelyek kölcsönösen egymásra utalnak.

Az ecói gondolatmenet kiindulópontja Hjelmslev ismert képlete:

$$\frac{T\,\frac{s}{f}}{K\,\frac{f}{s}}$$

*Umberto Eco: „Le forme del contenuto", Bompiani, Milano 1971, 218 oldal.

[1] Kelemen János: A „hiányzó struktúra" és a szemiológiai kutatás; „Magyar Filozófiai Szemle", 1970/3—4. sz.

[2] Uo.

[3] Több külföldi kiadásban a két könyv egybefűzve jelent meg. Nem zavarhat az a frazeológiai differencia sem, hogy az egyikben „szemiológia", a másikban „szemiotika" kifejezést olvasunk; a szerző a két kifejezést szinonim értelemben használja.

Amikor valamit kommunikálunk, gesztusokat stb. használunk. Különböző jelekkel rendelkezünk, amelyek a *Kifejezés Szubsztanciáját* alkotják. Ezekből választunk elemeket, szisztémába szervezzük őket, ezáltal rendelkezni fogunk a *Kifejezés Formájával.* A kifejezés formája, miután egyszer megszerveződött, képessé tesz bennünket, hogy kifejezések sorát artikuláljuk, aminek *értelmet* tulajdonítunk.

A kommunikáció lehetséges tartalma maga az univerzum, de nem a tárgyak univerzuma, hanem a fogalmaké. Egy kultúra a fogalmakon keresztül szervezi saját világnézetét; az, ami a tartalom szubsztanciája volt, szervezett és *megnevezett* tapasztalatok szisztémájává válik. Tehát, hogy egy kultúra a maga tapasztalatait szervezni tudja, el kell nevezze őket: meg kell felelltetnie a kifejezési formáknak a tartalom formai elemeit.

Maga a kérdés nem ilyen egyszerű: lehetséges, hogy az adott kultúrában a nyelv, vagy valamely más kommunikációs szisztéma által már előírt formák szerint szervezik a tapasztalatokat, de lehetséges, hogy a kifejezés formái képesek lesznek szállítani a tartalom formáit anélkül, hogy homológia létezne a két univerzum között. Ez teszi indokolttá és szükségszerűvé, hogy a szemiotikai kutatás kiterjedjen a tartalom formáinak vizsgálatára is.

És minthogy bizonyos fajtájú üzenetek (pl. esztétikai stb.) kvalitative bizonytalanok, Eco a tartalom *formáiról* beszél, jóllehet Hjelmslev csak a forma tartalmára utal.

Eco szerint a szemiotika határait szélesebbre kell tárni annál, mint amit akár Saussure, akár Peirce kijelöltek. Az előbbi definíciója sok olyan jelenséget kizár, amelyeket ma már szemiotikainak tartanak; ha például az információelmélet belép egy általános szemiotika területére, nem lehet mit kezdeni azzal a ténnyel, hogy az információelmélet számára csak kvantitative komputálható üzenetegységek vannak. Peirce felfogása látszólag tágabb, de lényegében itt is megvan a *signifiant* és *signifié* kettőssége: van egy fizikai forma, amely vonatkozik (a címzett számára) valamire, amit a fizikai forma denotál, designál, nevez, és amely nem a fizikai forma. Ennélfogva ez a definíció is kihagy egy sor processzust, amit jelenleg kommunikációs processzusként tanulmányoznak (például a kibernetikai processzusok). Ha mármost a szemiotika alsó küszöbét a szignál és az értelem közötti határ mutatja (segnale-

senso), a felső küszöböt az a határ reprezentálja, amely azok között a kulturális jelenségek között vannak, amelyek a „*kétség árnyéka nélkül*" „jelek" (pl. szavak) és azok között, amelyek, úgy tűnik, nem kommunikatív, hanem más funkcióval rendelkeznek (például egy autó szállításra és nem kommunikálásra szolgál). A „felső küszöböt" végül igen „magasan" állapítja meg: „A kultúrában minden entitás képes szemiotikai jelenséggé válni. A kommunikáció törvényei a kultúra törvényei. A kultúrát teljes egészében lehetséges szemiotikai nézetből tanulmányozni. A szemiotika olyan diszciplina, amely tud és kell is hogy az egész kultúrával foglalkozzék."[4]

Ezek előrebocsátása után következik a referens és a referencia vizsgálata. Nem elégszik meg az Ogden—Richards-féle háromszöggel, mert mint írja, kárt tesz a szemiotikának. Szerinte a referens a szimbólum által megnevezett tárgy. A referencia már bonyolultabb kérdés; tulajdonképpen nem az a feladat, hogy stabilizáljuk, mi a jelentés (vagy jelentett) mint *Sinn*, hanem hogy kizárjuk a káros Bedeutung-fogalmat minden szemiotikai kutatásból. A verifikációs kérdések ugyanis egy sor haszontalan problémát szülnek, amelyek a logika szempontjából érdekesek lehetnek, nem vizsgálandók viszont szemiotikai aspektusból. A szemiotikát a jelek mint társadalmi erők érdeklik. A hazugság vagy a hamisság problémája prae- vagy post-szemiotikai.

Miként lehet mármost egy jel referensét szemiotikailag meghatározni? „Minden kísérlet — írja Eco —, hogy meghatározzuk, mi egy jel referense, kötelezővé teszi ennek a referensnek egy absztrakt entitás terminusaiban való meghatározását, ami nem más, mint egy kulturális koncepció." (31.) Ezt pedig *kulturális egységnek* nevezi. Példája szerint a (Krisztusban két természet létezik; az emberi és az isteni, és egyetlen Személy) kifejezés esetében a logikus nem fog referenst találni, viszont szemiotikai aspektusból interpretálva azt fogjuk mondani, hogy egy adott korban ez az üzenet precíz jelentetteket közvetített, „amelyek *léteztek* mint kulturális egységek egy civilizáció belsejében". Azok a magyarázatok, amelyek így egy társadalom kulturális egységeit körülírják, láncolatot alkotnak. Ezeket Eco a peircei interpretánsokkal rokonítja. Hogy a szemiotikai jelentés problémáját meg tudja oldani, a fenomenológiához folyamodik. Végül ezt a definíciót adja: „. . . a szemiotikai jelentés nem más, mint egy észlelt tapasztalat társadalmasított kodifikációja, amit a fenomenológiai *epoché* kellene hogy visszaszolgáltasson nekünk eredeti formájában. És a hétköznapi percepció jelentése (mielőtt az *epoché* közbeavatkozna, hogy azt felfrissítse) nem más, mint egy kulturális egységnek a percepciós ingerekhez való rendelése . . ." (40.) Ezzel Eco elérkezett a szemiotika és a fenomenológia határához.

A denotáció problémájának megoldásánál elutasítja Shannon javaslatát, aki a denotáció meghatározására el akarja fogadni az invariánsokat a fordítói processzusokban; így a /bois/ ekvivalense a „Wald" lenne, ami tulajdonképpen nem az. Az általa javasolt megoldás az, hogy egy izolált lexéma egy pozíciót denotál a szemantikai szisztémában. A német „Baum" lexéma azt a teret denotálja, azt a szemantikai értéket, ami opponál a /Holz/-cal és a /Wald/-dal. Ez máshol is alkalmazható, így például egy jelentő építészeti forma egy funkciót denotál, és egy funkció nem más, mint pozíció funkciók strukturált mezején.

El akarja kerülni a sokak által használt „cognitive" és „emotive meaning" kifejezéseket. Definíciója szerint a konnotáció mindazon kulturális egységek együttese, amelyeket a signifiant szándékolt definíciója játékba hozhat; mindazon kulturális egységek összessége, amelyeket a signifiant felidézhet a címzett agyában. Ezt követően felállít egy kazuisztikát, amely a konnotációk típusait van hivatva reprezentálni. Itt kapcsolódik a gondolatmenethez a szemantikai komponensek kérdése, amelyet Eco a „Katz—Fodor"-féle modell alapján vizsgál (a „KF fa"). A kontextus mint szintaktikai struktúra elemzése vezet el a kód kérdésének tanulmányozásához.

Eco tulajdonképpen csak azt az esetet veszi alaposabban szemügyre, amelyben a kódnak *szemantikai kulcsú* funkciója van. Megkülönböztet ugyanis tisztán szintaktikai és szemantikai kódot. A kettő között a különbség úgy érzékelhető, hogy különbséget teszünk fizikai és szemiotikai információ között. Az információelmélet például csak kodifikáló szisztémákat tanulmányoz, és belőlük kvantitative komputálja az egységeket, amelyeket *szignálokként* és nem *jelekként* fog fel.[5]

A kötetben szereplő, a metafórákról szóló tanulmányok tulajdonképpen nem szemiotikai értekezések; fontolóra veszik a kiegyezést vagy az oppozíciót strukturális és dialektikus logika között.

[4] 24. old.

[5] *Segnali* és *segni* kettősségére lásd a „La struttura assente" A. 1. fejezetét („L'universo del segnale"), ahol megkülönböztet szignált és jelet és megadja a kettő definícióját.

Már a „La struttura assente" olvasása közben feltűnt, Eco milyen előszeretettel foglalkozik az építészet szemiotikai kérdéseivel. Az alapvető kérdéseket nagyrészt már abban felvetette és meg is oldotta. Az építészetet par excellence nem művészetnek tekinti, hanem konkrét fizikai tárgyak halmazának, amelyek a tereket körülhatárolják, oly módon, hogy funkciókat tesznek lehetővé. Megkülönböztet elsődleges funkciót, amely egy épület esetében sajátosan adott (ez denotálódik) és másodlagos funkciókat (ezek konnotálódnak). Két problémát azonban nyitva hagyott: 1. Melyek az építészeti jelek artikulációs síkjai, és 2. Melyik a jelentéshordozó alapegység az építészetben? Az első azért nehéz kérdés, mert magában hordja a veszélyt, hogy felismerünk második artikulációs elemeket, amelyek egyébként nem idegenek az építészettől. Ilyenek például az euklidészi geometria elemei, amelyeket korábban már „sztoichéiák"-nak nevezett, és amelyek kodifikált jelentés nélküli elemek, de amelyek nem tartoznak kizárólag az építészeti nyelvezethez (lehetnek másodlagos artikulációs elemek egy Mondrian-képen).

A jelentő elemek vizsgálatánál, minthogy nem lehet a nyelvi koncepciókat lefordítani az építészetben, nem kérdezhetjük, mi egy építészeti „szó", hanem hogy mi egy építészeti „szeméma". A megoldáshoz Eco ismét a Hjelslev-féle képlethez tér vissza; az építészetnek mint sajátos térkoncepció kommunikációjának tanulmányozása egyenértékű a szintaxis, vagyis a vonatkozó szemantikai egységekké szervezett tartalomnak megfelelő kifejezés formai szempontjainak tanulmányozásával. Az építészeti objektum tehát kétarcú egység; egyfelől az építészet sajátos szubsztanciájának formájaként megvalósított M építészeti morféma kifejezésének szintjéből, másfelől a tartalom szintjét illetően abból az A építészeti szemémából tevődik össze, amely annak a funkciórendszernek részét képező funkció sajátos formáját valósítja meg, amelyre bizonyos kulturális rendszer minden lehetséges funkciójának szubsztanciája feloszthető. Ebből adódóan Eco számára — ellentétben az olasz építészetszemiotikusok jelentős részének véleményével — a tér nem „jelentése" az építészeti objektumnak, hanem egyik morfológiai jegye. Így aztán az elméleti alapvetést követő reprezentációs analízisben, amely egy oszlop szemiotikai interpretációját adja, olyan márkák repertóriumát kapjuk, amelyben az esztétikai-poetikus elemek döntőek az építészeti-téri elemek rovására.

KUTATJUK, VAGY TERVEZZÜK A JÖVŐT?

LONTAI SÁNDOR ANTAL

Ez a kérdés lehetne a mottója Kovács Géza legújabb, „A jövő kritikus elágazási pontjai" c. könyvének.[1] Az előszóból kitűnik, hogy ez a mű voltaképp a szerző „A nagy távlatok és a tervezés" c. munkájának folytatása.[2]

Kovács Géza szívesen polemizál, és idézi mások véleményét is. Többször hivatkozik az egyetemi stúdiumok során felvetődött kérdésekre, a tanítványok hozzászólásaira. Ez a tárgyalási mód lehetővé teszi, hogy sokoldalúan összefoglalja az eddigi eredményeket, felvetett vitás kérdéseket. A könyv információs értékét nemcsak az idézetek, hanem a végén található — 9 oldal terjedelmű — irodalomjegyzék is növeli. Nagyon hiányzik azonban egy tárgy- és névmutató, amelyik megkönnyítené az idézetek visszakeresését, egy-egy idézett szerző más vonatkozású megtalálását.

A könyv voltaképp négy témakörre van bontva, az alábbiak szerint:

- Tudományszervezési és tudománypolitikai kérdések
- Tartós irányzatok, fejlődési fordulópontok
- A jövő társadalmi modelljei
- Jövőérzékeny tevékenységek.

Az egyes témakörök szerteágazó kérdéscsoportokat foglalnak össze. Ez a sokrétűség érthető, mert a szerző éppen az átfogó szintézist célozta a megalapozottabb és orientáltabb jövőkutatás érdekében. Erre vonatkozó nézeteit nagyon szemléletesen fejti ki a második témakör bevezetéseképp a részről és az egészről, valamint ezeknek az adott témakörön belüli viszonyáról.[3]

Tudományszervezéssel és a tudománypolitikával kapcsolatban a definíciók pontos meghatározását, a terminológia egyöntetűvé tételét szeretné elérni a konkrét

[1] Kovács Géza: „A jövő kritikus elágazási pontjai", Bp. 1975, KJK. 285.

[2] Kovács Géza: A nagy távlatok és a tervezés. Bp. 1970, KJK. 203.

[3] Kovács Géza: „A jövő kritikus elágazási pontjai", 71—72.

kutatások érdekében. Mivel az egyes meghatározások körül folyó viták gyakran üres verbalizmust takarnak, jogos türelmetlenséggel írja: „. . . Felmerül azonban a kérdés, hogy mekkora jelentőséget szabad tulajdonítani annak, hogy egy kutatási irány, vagy tudományos terület diszciplinaszerű elnevezése, megjelölése kitől származik."[4]

A különböző értelmezések miatt foglalkozik „A futurológiáról" c. fejezetben a fogalom létjogosultságával. Kétségtelen, hogy a jövő bármilyen felvázolása egyben ideológiai kérdés is. Erre határozottan rámutat a szerző, és többször is visszatér rá.[5] Arra a kérdésre, hogy kell-e foglalkoznunk a jövőnkkel, egyértelmű, határozott választ ad: „Nincs mód rá, hogy kitérjünk a tervkötelezettség alól."[6] Elsősorban a társadalomtudományokat szeretné bevonni a jövőkutatás és jövőtervezés feladataiba. Megállapítja, hogy „. . . amennyire gazdag képzelőerőt tanúsítanak a sci-fi művek technikai kérdésekben, rendszerint annyira szegényesek az elképzeléseik a társadalmi berendezkedést érintő kérdésekben".[7]

Az alkalmazott tudományok rohamos fejlődését tekintve Kovács Géza a legígéretesebbek között a biológiát említi.[8] Noha, általában optimizmus jellemzi, hajlamos rá hogy némi félelemérzettel gondoljon az esetleges káros következményekre. A tudományos eredmények — sajnos — rombolás, pusztítás céljaira is felhasználhatóak, és az ellenőrzésük egyre nehezebb lesz.

A Tartós irányzatok, fejlődési fordulópontok c. részben a fejlődés gazdasági oldalát vizsgálja. A termelés, termelékenység, termelési struktúra stb. kérdésekre keres választ. Részletesen elemzi, hogy a lineáris és exponenciális növekedés-görbék mely esetekben helytállóak, és ezeket hol nem lehet alkalmazni. Kovács Géza egy olyan logisztikus (több szakaszra bontható) fejlődés-görbét vázol fel, amely alkalmas a regressziók, töréspontok jelzésére is. Alapjában véve a fejlődés kontinuitásában, ha meg-megtörve, ugrásokkal is tarkítva, de egyre növekedő jellegű lesz. Felhasználja a szerző itt az alkalmat, hogy néhány szóval ismertesse a nyugati tudósok pesszimista prognózisait, a legismertebbeket, mint a Kahn-Wiener-féle világmodellt, és az ún. Római Klub kérésére kidolgozott MIT (Massachusetts Institute of Technology) néven ismert „A növekedés korlátai" c. publikált modellt. Ezek ellensúlyozására sürgeti egy átfogó jellegű marxista jövőkép mielőbbi kidolgozását, amelyben a szocialista alternatíva jut érvényre.

A jövő társadalmi modelljei c. rész foglalja össze a társadalmi rendszerek fejlődésének problémáit és a tudományos-technikai forradalom társadalmi kihatásait. Foglalkozik a „posztindusztrializmussal", mint a tudományos kommunizmussal szembeállított burzsoá koncepcióval. Helyt ad annak a feltételezésnek, hogy a 4000 dollárt meghaladó egy főre eső nemzeti jövedelem minőségileg más, magasabb fokú társadalmi szerveződést tesz lehetővé, de megkérdőjelezi, hogy ezt a kapitalizmus viszonyai között el lehet-e érni. Ugyanakkor a társadalmi rés, vagyis a két rendszer közötti különbség egyre növekedni fog a fejlődés gyorsulásával, és a szocializmus fölénye egyre inkább kidomborodik. A társadalmi rés hasznosítása érdekében felsorolja azokat a világszerte ismert problémákat, amelyek megoldása csak a szervezettebb, tőkés érdekektől mentes, szocialista társadalomban lehetséges. Ilyen problémák a népesedés, szabad-idő eltöltése, társadalmi értéki rendszer, egyéniség kibontakozása stb. Sok konkrét elképzelést, javaslatot is közöl ezekkel kapcsolatban.

A Jövőérzékeny tevékenységek c. rész azokról a hosszú távra eszközölt tervekről és létesítményekről szól, amelyek közvetve kihatnak a közelebbi és távolabbi jövőre. Elsősorban a regionális makrorendszerek, mint pl. energiahálózatok, földgáz-, olaj-, vízvezetékek, szállítási és kommunikációs láncolatok stb. Ezeket csak nemzetközi koordinációval lehet tervezni és kivitelezni. Hasonló a környezetvédelem problémája is, amelynek megoldása csak kizárólag nemzetközi összefogással lehet sikeres. A mai technológiák negatív hatásainak kiküszöbölését Kovács Géza a további fejlődéstől várja.[9] Külön foglalkozik az információáradattal, és végül külön fejezetben az oktatással. Ezt nem azért halasztotta a végére, „mert a tárgyalt témák közül ez a legkevésbé fontos, ellenkezőleg, mert talán ez a legfontosabb" — írja.[10] Összefoglalja a legfontosabb kérdéseket és megoldandó problémákat ezen a téren is. Így a tananyag állandó változásáról, az individuális képességek kibontakoztatásáról, a permanens — iskolán túli — tanulásról, az oktatás hatásfokáról stb. kérdésekben summázza a jelen és a jövő feladatait.

[4] I. m. 34.
[5] Vö. i. m. 12—26.
[6] I. m. 38.
[7] I. m. 23.
[8] Vö. i. m. 49—52., 148—156.
[9] Vö. i. m. 247.
[10] I. m. 249.

„A LÉLEK ÉS A FORMÁK"-RÓL MEGJEGYZÉSEK NYÍRI JÁNOS KRISTÓF CIKKÉHEZ

JOSÉ IGNACIO LÓPEZ SORIA

Nyíri János Kristófnak „A lélek és a formák" német kiadásában foglalt tanulmányok fordításáról szóló cikkének („Magyar Filozófiai Szemle", 1974/2—3, 401—404.) figyelmes olvasása néhány észrevételre indít bennünket, melyek a Nyíri által felvetett problematika újabb átgondolását igénylik. Budapesttől, pontosabban a Lukács-Archívumtól való távolságunk nem teszi lehetővé állításaink szavahihető igazolását, ezért azokat mint egyszerű észrevételeket fejtjük ki, melyek a szóban forgó kérdés megoldására tágabb perspektívát nyitnak, mint Nyíri tétele.

Első észrevételünk az, hogy a Lukács-Archívum anyaga nem elégséges „A lélek és a formák" német kiadása megjelenési formájával kapcsolatos probléma megvilágításához. Úgy gondoljuk, hogy ezt az anyagot legalábbis az Akadémia Kézirattárában levő anyaggal kell kiegészíteni. Konkrétan a Balázs Béla és Lukács közti levelezésre utalunk, főként „Balázs Béla Naplói"-ra (MTA Kézirattára, Ms. 5023 és Ms. 5024). A szóban forgó évek Lukácsát nehéz megérteni Balázs Bélával való szoros kapcsolatának figyelembevétele nélkül. (Vele vitatta meg Lukács cikkterveit, s ugyanakkor igen kritikusan ítélte meg a Balázstól származó terveket.) Hasonlóan szükséges számba venni a Lukács-Archívumban őrzött Balázs és Lukács közti levelezést (Lukácshoz írt levelek: 6 Balázs Béla 1910—1917; 107 db.), amely elkerülte Nyíri figyelmét, s amelyben számos utalás található a „Die Seele und die Formen"-ben közölt tanulmányokra.

„A lélek és a formák" mint könyv eszméjének megszületésével kapcsolatban Poppernek Nyíri által is idézett levelén kívül figyelembe kellene venni Lukács „Naplójegyzetek 1910—1911" című kiadatlan kéziratát, konkrétan azt, amit 1910. május 28-án jegyzett fel: „Most jut eszembe az a könyv, amit írok, mégiscsak az én régi romantika könyvem lesz, amit 1906 nyarán a Tátrában skicceltem le." Nem kétséges, hogy „A lélek és a formák"-ról van szó, nemcsak azért, mert „Naplójegyzetei"-nek ez az alapvető témája, hanem azért is, mert egy későbbi jegyzetében (1910. júl. 6.) csaknem azonos szavakkal egyenesen erre a könyvre utal. Azt gondoljuk tehát, hogy ez a könyv valamilyen formában már 1906-ban foglalkoztatta Lukácsot, vagyis három évvel korábban, mint ahogy Nyíri gondolja, sőt előbb még, mint ahogy megírta volna a tanulmányokat, amiket később tartalmazott. Ennek az állításnak az igazolására át kellene nézni Lukácsnak Mária nevű nővérével (a levelezésben Mici) és Benedek Marcellel váltott leveleit. Benedeknek — a Thália Társaság egyik tagjának — Lukácshoz írt levele igazolja, hogy Lukács 1905 táján színpadi mű írására gondolt (MTA FI LAK. Lukácshoz írt levelek: 16 Benedek Marcell. Nagybacon 1905. VIII. 25.). Nemcsak Benedek hivatkozott leveléből, hanem Lukács drámatörténetének bevezetőjéből és későbbi önéletrajzainak említéseiből is tudjuk, hogy ez a kísérlet nem valósult meg, de ez a kudarc — amit Lichtheim abszurd módon kiaknáz — arra serkentette Lukácsot, hogy az irodalom elméleti-szociológiai vizsgálatának szentelje magát. Semmi különös nincs abban, hogy ilyen körülmények közt egy romantikáról irandó könyvre gondolt, annál is inkább, mert Lukács ebben az időben majdnem romantikus módon élt, amit apja, Lukács József, később annyira bírált. Ha akkori elfoglaltságaihoz — filozófiai tanulmányok, a Thália Társaságban való tevékenysége — hozzávesszük, hogy 1906-ban átélt válsága (lásd Máriával való levelezését) még kevéssé volt mély, könnyen megmagyarázhatjuk a romantikáról szóló könyv eredeti tervének elhalasztását. Ez az első válság semmiképpen sem volt olyan mély, mint amit 1910-ben élt át (erről ékesszólóan beszélnek a „Naplójegyzetek"), s amelyből megszületett „A lélek és a formák".

Leo Poppernek „A lélek és a formák" tanulmányainak németre fordításában való részvételével kapcsolatban nem tagadjuk Nyíri állításait, de úgy gondoljuk, szükséges lenne azokat kiegészíteni. A Lukács és apja, Lukács József közti levelezés (MTA FI LAK. Lukácshoz írt levelek: 71 Lukács József 1909—1916, 69 db.; 1917 A 4 db.) világosan mutatja, hogy Lukács József mily kevéssé rokonszenvezett Leo Popperrel és Irma Seidlerrel. Másrészt Lukácsnak megígérte apja (uo. Budapest, 1910. VII. 2.), hogy fedezni fogja könyve német kiadásának költségeit. Ezért azt gondoljuk, hogy Lukács József nem nézte jó szemmel Poppernek a tanulmányok fordításában való részvételét. Van tehát itt egy sötét pont, melyre Nyíri nem utal, s amelyet meg kellene világítani. Ennek érdekében javasoljuk Lukács József levelezésének tüzetes átnézését. Lukács József egyik levele utal arra, hogy Bánóczi László, Lukács régi barátja,

Thália Társaság-beli munkatársa és az „Auróra" című folyóirat szerkesztője, Lukács egyik írását fordította az apa költségére (uo. Budapest, 1910. XI. 29.). Utána kellene nézni, hogy milyen írásról van szó, nem lehet-e „A lélek és a formák" egyik tanulmányára gondolni.

„A tragédia metafizikája" című cikkel kapcsolatban Nyíri azt állítja, hogy Lukács azt közvetlenül németül írta. Hevesi Sándornak Lukácshoz (MTA FI LAK. Lukácshoz írt levelek. 49 Hevesi Sándor 1904—1911, 13 db.) Budapestről 1911 februárjában (a nap olvashatatlan) Berlinbe írt levele megvilágítja Nyíri állítását: „A revue ügye — mondja Hevesi — a következőképpen áll: Megkaptam Balázstól az Ön essaijének a fordítását. Hogy a későbbi lapokkal ... hogyan áll a dolog, igazán nem tudom, de az első 6 oldalt nagyon átjavítottam, ami nagyon fáradságos munka ..." Kétségtelenül „A Szellem" első számában megjelent Lukács-cikkről van szó, vagyis „A tragédia metafizikájá"-ról. Bizonyos tehát, hogy a „Logos"-ban megjelent eredeti szöveget Lukács németül írta, az egyidejűleg „A Szellem"-ben megjelent fordítás pedig Balázs és Hevesi munkája.

Georg Simmelnek egy 1909. július 22-én Lukácshoz intézett levele (MTA FI LAK. Lukácshoz írt levelek: 97 Simmel Georg 1909—1913, 12 db.) is fényt vethet a bennünket foglalkoztató könyv fogantatásának időpontjára. Úgy tűnik, Lukács elküldött néhány tanulmányát Simmelnek, talán már könyvvé rendezetten, mert Simmel bevallja, hogy az egész könyvet nem olvasta, de az elemző módszer és a problematika tetszik neki. Át kellene nézni tehát ezt a levelezést is, mert esetleg fényt deríthet a „Die Seele und die Formen" keletkezésére.

Végül a mű Babits kritikájában szereplő homályossága problémájának megközelítésében Nyíri véleménye újra hiányosnak tűnik. Értelmezésünk szerint a homály nemcsak abból származik, amit Nyíri említ, hanem abból is, hogy itt a „Die Seele und die Formen" kvintesszenciáját alkotó, az emberi lét lényegének megközelítésére tett kísérletről van szó. A könyv az ember Lukács belső világának kibontása, a szerzőnek arra irányuló erőfeszítése, hogy önnön létének mélységét megvilágítsa olyan időben, mikor a lét és a nem-lét között vergődött. Emlékezzünk arra, hogy Lukács olyan válsága idején dolgozza át a könyvet, amely ismételten az öngyilkosság szélére sodorja. A könyv dedikációja körüli kételyek (ld.: „Naplójegyzetek" 1910—1911) és minden egyes tanulmányról a „Naplójegyzetek"-ben szereplő feljegyzések a műnek a lét-probléma perspektívájában való interpretálása mellett szólnak. Ha ehhez a perspektívához hozzávesszük a Leo Popperhez intézett levélben a tanulmányformáról kifejtetteket, azt hiszem, a „Die Seele und die Formen" lehetséges értelmezésének legjobb útján járunk.

Befejezésül, Nyíri állításai, bár nem pontatlanok, feltétlenül hiányosak. Kiegészítésük érdekében át kellene nézni az általunk említett dokumentációt, melynek elemzését a Budapesttől való távolság számunkra nem teszi lehetővé.

Lima, 1975. március.

(Fordította Horányi Krisztina)

EMLÉKEZÉS SÁNDOR PÁLRA
(1901–1972)

SERES LÁSZLÓ

A hetvenöt éve Szolnokon született Sándor Pál, akinek életútjában szinte kivétel nélkül megtalálhatók forradalmi nemzedékének jellemző vonásai: már fiatal diákként szenvedélyesen érdeklődik a munkásmozgalom iránt. Tizennyolc évesen részt vesz az első magyar proletárdiktatúra életében. A bukás után zaklatás, üldöztetés és emigráció az osztályrésze, de a huszas évek második felétől már újra itthon dolgozik. Tollal és élőszóval harcol a reakció, a fasizmus ellen, — gyakran álnéven kiadott írásokban. Miközben arra törekszik, hogy a legális szervezetek kereteit kihasználja, nem kerülheti el a rendőri felügyeletet, a fogházat, s az illegalitást sem.

A felszabadulás után az új társadalom felépítéséért dolgozik. Pár év múlva azonban alaptalan váddal több évre börtönbe kerül. Rehabilitálása után egyetemi katedrát kap, intenzív tudományos munkát végez, mintha az elveszett éveket akarná pótolni.

Életműve mind tartalmában, mind mennyiségében példás. Több mint húsz filozófiai tárgyú könyvet írt, köztük átfogó filozófiatörténeti munkákat, számos tanulmányt, egyetemi jegyzetet, majdnem kész hátrahagyott kéziratokat.

Nemzedékének teoretikus tagja volt, de mint annyi más kortársa, ő sem maradhatott — az illegális mozgalmi munka kegyetlen körülményei között — egyoldalú, csupán teoretikus. A gyakorlati és az elméleti követelmények egyszerre jelentkeztek. A baloldali, teoretikus cikkíró és a gyakorlati szerkesztő személye gyakran egybe esett, s ehhez társult még, Sándor Pál esetében, kiadóvállalat alapítása, haladó művek terjesztésére. A kettős követelménynek szinte természetszerűleg tesz eleget a felszabadulás után is. Sándor Pál a nehéz időkben kétszer tölt be jelentős pártfunkciót, 1945-ben a II. kerület MKP szervezetének első titkára, 1956 novemberében pedig az MSZMP V. kerületi Intéző Bizottságának vezetője.

Sándor Pál életét, munkáját, műveit — mint bárkiét —, értékelhetjük elméleti teljesítménye alapján és pedagógiai-propagandista munkája szerint. Elmondhatjuk: olyan ember szellemi teljesítménye maradt ránk, aki életét a munkásmozgalomnak, a szocialista forradalomnak szentelte, aki öt évtizeden át munkálkodott a marxizmus eszméinek terjesztése, népszerűsítése érdekében.

A marxizmus forradalmi szellemétől elválaszthatatlan, hogy a marxista teoretikus a filozófia valóságfeltáró szerepével együtt magáénak vallja annak ideológiai, tömegbefolyásoló szerepét, funkcióját. Sándor Pálban a kutató és a propagandista szinte kezdettől természetes módon ötvöződik. Ha kutatásainak eredményeit könyvvé formálta, pillanatig sem kérette magát, hogy könyve gondolatait, a pártoktatásban, vagy a TIT munkájában, az élő beszéd erejével is ismertesse, s vitázva terjessze a marxizmus eszméit.

A marxizmus klasszikusainak írásait úgy hozta összefüggésbe a mai valósággal, hogy erősítette a marxizmus alapigazságait, és a gondolatserkentésen túl magától értetődően kínálta fel hallgatóinak a vita lehetőségét.

Műveinek tanúsága szerint Sándor Pál elméleti tevékenysége sok irányú volt. A logika, a társadalombölcselet, a történelmi materializmus általánosabb témáiban éppúgy otthonosan mozgott, mint a filozófia történetének legkülönbözőbb korszakaiban. Munkáinak fő erőssége a társadalmi-történelmi háttér megrajzolása és a gazdag és sokágú elmélettörténeti elemzés volt.

Filozófiatörténeti írásai hatalmas filozófiatörténeti tényanyagot dolgoznak fel, s a szerző szemlátomást egyetlen frappáns idézetet vagy kifejezést sem szeretne elhagyni. A kultúrált, nagy lexikális tudású vitatkozó a bírált nézetek legmélyére akar nézni, ezért hosszadalmasan követi ellenfelei gondolatait.

Sándor Pál szorosabban vett filozófiai tevékenységének fő területe a filozófia története. Filozófiatörténeti írásai a legszámottevőbbek. Az idealista filozófiatörténetírást tekintette fő ellenfelének. Marxista filozófiatörténészi feladatának kijelölésekor a gazdasági alap meghatározó szerepe érvényesítésén fáradozik az egyes filozófiák elemzése, értékelése során. Ezen túl nem vállalkozik a társadalmi szellemi szféra viszonylagos önállóságának, s az alapra történő sokoldalú visszahatásának elemzésére. Ez jellemzi háromkötetes, átfogó filozófiatörténetét. Ennek előszavában így ír: „A szerző ezért csak egy — általa legfontosabbnak tartott szempontot igyekezett kidomborítani: a visszatükröződés folyamatát és ezen belül is csupán a filozófia általános társadalmi meghatározottságát megmutatni. Úgy gondolja, hogy e területen nagyjából ugyanaz a helyzet ma is még, mint ami Engelst is arra késztette, hogy az idealista történelemfelfogás elleni harcban, látszólag egyoldalúan, csak a gazdasági tényezőket emelje ki. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott fő elvet kellett hangsúlyoznunk, s így nem mindig volt időnk, helyünk és alkalmunk arra, hogy a kölcsönhatásban részt vevő többi mozzanatot kellően méltassuk."

A szándék tiszteletre méltó, és Sándor Pál háromkötetes munkájának tudományos értéke, gyakorlati hasznossága is vitathatatlan. Valóban, a fő ellenfél ma is az idealizmus, annak mai válfajai és ez érvényes a filozófia történetére is. Azonban Marx és Engels közös tevékenysége után — amire az idézett Engelslevél vonatkozik — csaknem száz évvel, a marxista filozófiatörténészeknek már jobban kell tudniok „időt", „helyet" és „alkalmat" találni arra, hogy „a kölcsönhatásban részt vevő többi mozzanatot kellően méltassuk" és a filozófiatörténeti elemzés, értékelés során feldolgozzuk. Ez utóbbi feladatot Sándor Pál jobbára az utódokra hagyta. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy amit egy enciklopédikus zsúfoltságú átfogó műben nem tűzött ki célul, azt néhány külön tanulmányban megkísérli részben megoldani. Gondolunk itt elsősorban az idős Schelling és a fiatal Engels („Magyar Filozófiai Szemle", 1967/6. sz.) és a Hegel-vita mai állása („Magyar Filozófiai Szemle", 1968/1. sz.) című tanulmányaira.

Jogosan hangzik a kérdés: Mit tett Sándor Pál a magyar filozófiai örökség feldolgozása érdekében?

Sándor Pált az a tudat vezérelte, hogy a magyar filozófiatörténet marxista feldolgozásának nagy adósságai vannak. Nem illendőségből foglalkozott e feladat megoldásával, hanem azért, hogy a magyar progresszió értékeit megőrizzük, szocialista kultúránkba integráljuk, hogy a múlt megőrzött értékei is segítsenek mai tennivalóink elvégzésében s a ma is élő túlhaladott vagy reakciós ideológiai maradványok leküzdésében.

A magyar filozófiai örökség nem gazdag. E tény a kutatókat sokszor arra csá-

bította, hogy az egyes korok szerény, de értékes eredményeit se vegyék megfelelően számba. Érthető, hogy a magyar filozófia történetét szívügyének tekintő Sándor Pál érdeklődése kiszélesedett, s nagy gondot fordított arra, hogy a nemzetközi filozófiai áramlatoknak korabeli magyar értelmezésére és átértelmezésére ráirányítsa a figyelmet, s hogy megmutassa ezeknek hazai jelentőségét. Rámutatott arra is, hogy a külföldi eszmeáramlatok kiválasztásában, hazai értelmezésében és átértelmezésében hogyan és mennyiben tapinthatók ki a történelmileg reális hazai osztályviszonyok, osztályérdekek.

Terve volt a magyar filozófia történetének bemutatása. Erejéből annyira tellett, hogy a felszabadulásig végigkísérte és feldolgozta a magyar filozófia történetét. E három kötetet — amelyből eddig kettő jelent meg, s a harmadik kiadás alatt van — sokat forgatják mindazok, akik képet akarnak kapni a magyar filozófia történetéről.

Az ötvenes években hosszú hallgatásra ítélt filozófus írásai a hatvanas évek végén és utána gyors egymásutánban jelentek meg. E viszonylagos torlódás a kevésbé tájékozott olvasóban azt a benyomást kelthette, hogy Sándor Pál szinte futószalagon gyártja írásait, holott mindezek sokéves szorgos munka eredményei voltak.

*

Sándor Pál joggal vélte, hogy a marxista filozófusoknak adósságaik vannak a magyar filozófiatörténet további kutatásában és feldolgozásában, most már ez a mi adósságunk Sándor Pállal szemben, hogy a felszabadulás utáni magyar filozófia történetét megírjuk. Munkásságát akkor becsüljük meg méltóan, ha azt tudományosan is feldolgozzuk, értékeljük, és kijelöljük helyét, szerepét a magyar marxista filozófia történetében, amelyben a hagyományápoló Sándor Pálnak tisztes helye van.

Budapest, 1975. december 2.

Sándor Pál főbb műveinek jegyzéke:

Fasiszta Munkakódexek, 1934. Kolozsvár
Marx vagy Hendrik de Mann, 1934. Budapest
Hegel (Kollár Ferenc álnéven), 1937. Budapest
A történelmi materializmus története, 1938. Budapest
Az igazi József Attila, 1941. Budapest
A Dialektika Története, 1942. Budapest
Filozófiai Lexikon, 1942. Budapest
Engels mint filozófus, 1945. Budapest
A természettudományok fejlődése a Szovjetunióban, 1946. Budapest
Filozófiai hátramaradottságunk okairól, 1946. Budapest
Tervgazdaság és kapitalizmus, 1948. Budapest
Arisztotelész logikája, 1958. Budapest
A filozófia története I—III. kötet, 1965. Budapest
Nicolaus Cusanus, 1965. Budapest
Henri Bergson filozófiája, 1967. Budapest
A filozófia is közügy, 1968. Budapest
Az ár ellen, 1970. Budapest
Az ideológiáért, 1972. Budapest
A két frankfurti iskola 1972. Budapest
A magyar filozófia története I—II. kötet 1900—1945. 1973. Budapest
A dialektika története (franciául) 1947. Párizs
Arisztotelész logikája (oroszul), 1961. Budapest
A dialektika története (spanyolul), 1964. Buenos-Aires
Nicolaus Cusanus (németül), 1971. Budapest—NDK
A filozófia fejlődéstörvényei, 1975. Budapest