

a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ  
SZIGETI JÓZSEF

NEGYEDIK ÉVFOLYAM  
I. SZÁM  
1960.



Budapest  
Nat. Bibl.

## Tartalomból:

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

A törvény és az ember

MAKAI MÁRIA—FÖLDESI TAMÁS

Az etikai revizionizmus  
kritikájához

TÓTH SÁNDOR

Az élővilág fejlődésének néhány  
sajátossága

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

GEDŐ ANDRÁS, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD,  
SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

*A következő számok tartalmából:*

A szocialista tudat kialakítása (az MSzMP VII. kongresszusának elméleti kérdéseihöz)  
A lenini örökség  
Az ifjú Marx ismeretelméleti nézeteinek fejlődéséről  
A mikroszociológia és a szociometria bírálata  
Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához  
Heisenberg tudománytörténeti koncepciójának bírálata

A szerkesztőség címe

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete,  
Budapest V., Széchenyi rkp. 3. I. 145.

A kiadóhivatal címe

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

# TANULMÁNYOK

## A törvény és az ember

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

A dialektika kategóriái mint az objektív valóság megismerésének csomópontjai, hűen kifejezik azt a folyamatot, melyben a megismerés a jelenségtől a lényeg felé halad. Ebben a sorban különös jelentősége van a törvény fogalmának és értelmezésének, hiszen ha igaz az, hogy „a törvény és a lényeg egynemű (egyrendű) vagy helyesebben, egy fokon álló fogalmak”,<sup>1</sup> akkor e „lényeges viszony”-nak értelmezése alapvető jelentőségű a valóság mozgás-jelenségeinek, összefüggéseinek magyarázata terén. Valóban, ha megvizsgáljuk e kérdés tekintetében a filozófia történetét, azt tapasztalhatjuk, hogy alig van probléma, amelyen keresztül világosabban le lehetne mérni a filozófia alapvető kérdése materialista és idealista eldöntésének (és az ezen belüli árnyalatoknak) konzekvenciáit, mint éppen a törvény kérdésében elfoglalt álláspontok. E kategória értelmezésében ugyanis nem lehet elkerülni azokat az alapvető problémákat, hogy anyagi vagy szellemi, objektív vagy szubjektív, belső vagy külső, megismerhető vagy megismerhetetlen, örök vagy történelmi jellegű viszony-e a törvény. Az erre adott válaszokban viszont kétségkívül benne van az illető filozófus gondolatainak egész lényege. Nem véletlen tehát, hogy a marxizmus klasszikusai oly sokat és behatóan foglalkoztak ezzel a problémával. A marxizmus esetében azonban ennek — mint minden elvi problémának — közvetlen gyakorlati jelentősége és célja van. A proletariátusnak ahhoz, hogy történelmi hivatását, az osztálytársadalom megszüntetését és a kommunista társadalom felépítését — megvalósíthassa, meg kell ismernie a társadalom és a természet törvényszerűségeit. Ez a magyarázata annak is, hogy a jelenkori opportunizmus és revizionizmus marxista álarcban jelentkező képviselői — kihasználva a törvényfogalom utóbbi években elterjedt dogmatikus értelmezésének hibáit — éppen a társadalmi fejlődés törvényszerűségeinek marxista értelmezése ellen irányítják a fő tüzet, szervesen beleilleszkedve a filozófiai és „természettudományos” idealizmus általános vonalába. E körülmény talán nem teszi feleslegessé a törvényfogalom dialektikus materialista értelmezésének felelevenítését és ezen belül néhány vitás probléma tisztázását.

### *a) A törvény mint kategória és mint anyagi viszony*

Ismeretes, hogy a dialektikus materializmus alapvető álláspontja szerint, fogalmaink az objektív valóság absztrakciói. Éppen ezért, mint ahogy

<sup>1</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra 1954. 128. o.

a mennyiség, minőség, mérték, ellentmondás stb. kategóriáinál, úgy a törvény-nél sincs szükségünk külön *szóra* a fogalom ontológiai és logikai értelmének megkülönböztetésére. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy e kettő minden értelemben azonos (a különbség felismerésének fontossága — mint majd látjuk — a törvény fogalmának esetében is rendkívül nagy) de alapvető tartalmuk szerint megegyeznek, hisz máskülönben nem tudnánk a valóságot megismerni, tapasztalatainkat mások számára is evidensen közölni. Ezért a törvény ontológiai és logikai értelmének olyan megkülönböztetése, hogy az előbbit törvényszerűnek, míg az utóbbit törvénynek nevezzük, indokolatlan és félreértésekre ad alkalmat. A törvény és törvényszerű — csakúgy, mint a filozófia más kategóriái — attól függően, hogy milyen vonatkozásban használjuk őket, egyaránt jelenthetik a valóság objektív folyamatait, vagy azok tudományos megfogalmazását. A különbség köztük csupán az, hogy a törvényszerű általában valamely törvényben kifejeződő *folyamat* értelmében szoktuk használni.

Az elmondottak alapján világos, hogy a törvénynek mint objektív viszonyoknak feltárása, egyben — történelmileg és logikailag egyaránt — a törvénynek elvont, tudományos meghatározása is. Ha *valóban* megismertük az objektív valóság valamely törvényét, akkor fogalmi formában is ki tudjuk azt fejezni, és mennél mélyebben ismertük meg, annál egzaktabb lesz az arról alkotott fogalmunk. A filozófia törvénykategóriája ennek megfelelően együtt fejlődött a természet- és társadalomtudományok törvényeinek felismerésével.

Az ókor „taó”-ja és „logosz”-a még teljesen általános, meghatározatlan formája volt a törvény fogalmának. Amikor a középkor végén és különösen az újkorban a polgárság szükségleteinek megfelelően a matematika rendkívül erőteljes fejlődésnek indult, a filozófia is matematikai-geometriai formát öltött; (Descartes, Hobbes, Spinoza) a természettörvény — és ennek alapján a filozófiai törvény — fogalma is azonosult a matematika törvényeivel. Amikor a matematika mellett egyre erőteljesebben kibontakozott a mechanika (Newton), hasonló változás történt a filozófia törvényfogalmában. A dialektikus materializmus megszületéséhez fel kellett ismerni a kémia, biológia és a társadalom fejlődésének alapvető törvényszerűségeit is, csak így lehetett kiküszöbölni a mechanikus materializmus egyoldalúságát és valóban feltárni az általánost, a résztudományok különös törvényeiben. A filozófiai törvényfogalom ennek megfelelően fejlődött a történelem folyamán naiv-általánosból tudományos-általánossá.

E folyamat ismeretelméleti szempontból lényegében három alapvető szakaszra bontható. A kiindulópont az ókori görög filozófia kezdeteinek (ion hylozoizmus) empirikus általánosítása, mely a valóság valamely konkrét minőségének (víz, levegő, tűz) érzékileg tapasztalt változásait általánosította az anyag egészére. Itt tehát empirikus értelemben vett *konkrét-általánossal* állunk szemben, amennyiben pl. a víz és annak változása konkrét a valóban általánosságban vett anyaghoz és mozgáshoz képest. A második fejlődési szakaszban a filozófia és természet közé beiktatódik a tudomány, de mindig csak valamely (a fejlődés folyamán változó) *konkrét* formájában, mint matematika, fizika, mechanika stb., és a filozófia most már az egyes szaktudományok különös törvényszerűségeit általánosítja a valóság egészére. Vagyis e szakaszban a filozófiai törvénynek *különös-általános* jellege van, mert csakúgy, ahogy a „kiterjedt dolog” vagy az atom különöst jelent az anyaghoz képest, a matematika stb. törvényei is különösek a törvény általános filozófiai fogalmához

viszonyítva. Végül a dialektikus materializmus nem egyik vagy másik tudomány törvényszerűségeiből általánosít, hanem a bennük rejlő közös tartalom feltárásával, közvetlen formában ragadja meg a most már valóban általánosságban vett anyag és mozgás lényegét. Csak a dialektikus materializmus képes a valóság lényegének teljes értelemben általános, fogalmi formában való visszatükrözésére, és ezzel ugyanakkor létének és mozgásának legkonkrétabb megragadására, hiszen törvényei *közvetlenül a lényeget* fejezik ki. Ahogy Lenin mondja: „a megjelenő világegyetem mozgása... ennek a mozgásnak lényegiségében — a törvény.”<sup>2\*</sup>

A vázolt folyamat objektív szükségszerűséggel következett a tudományok kialakulásából és fejlődéséből. A tudományok kialakulása és fejlődése viszont a gazdasági-társadalmi viszonyokon alapszik. A filozófia törvénykategóriájának fejlődését nem lehet megérteni, ha kizárólag a tudományok fejlődésével kapcsoljuk össze — ezért a konkrét elemzésnek mindig figyelembe kell vennie a társadalmi viszonyok közvetett vagy közvetlen hatását. Csak a társadalmi-gazdasági viszonyok elemzésével érthetjük meg, hogy a törvény, mint filozófiai kategória, az általános természettudományos tartalom kívül, milyen sajátos ideológiai, társadalmi értelmet nyer az egyes korok gondolkodójánál.

Amint az egyes ember biológiai és szellemi fejlődése az emberi faj fejlődésének abbreviatúrája — ugyanúgy az egyes törvények feltárásának, megismerésének menete is a vázolt történelmi folyamat lerövidített kvintesszenciája. Ha megvizsgáljuk pl. az általános tömegvonzás törvényének kialakulását, igen szemléletesen láthatjuk e folyamat szakaszait, Kopernikustól Kepleren és Galilein keresztül Newtonig.

E folyamat általános érvényűsége közvetlenül is belátható. Ahhoz, hogy valamely törvényt felismerjünk, először mindig a lényeget magábanrejtő jelenség alapos megismerése szükséges. Ezután fedezhetjük fel a törvény sajátos megnyilvánulásait, és csak amikor ezeket már egzakt módon ismerjük, akkor tárhatjuk fel a bennük rejlő általános, közös, lényegi viszonyt, az *önmagában vett törvényt*.

E tapasztalati konklúzióknak filozófiai alapja egyrészt az, hogy *a lényeg benne van a jelenségben*, nem valami jelenségentúli transzcendens magánvaló, másrészt, miután az emberi tudat az *anyag* fejlődésének *legmagasabbrendű* produktuma, megismerheti az őt körülvevő anyagi természetet.

Hegel természetesnek tartotta, hogy az ember megismerheti a világot, mert nála a világ és az ember lényege egyaránt *szellemi*, az emberi gondolkodásban a szellem létének és fejlődésének törvényszerűségei tárulnak fel. A marxizmus is természetesnek tartja a világ megismerhetőségének elismerését, de éppen ellenkező alapon, mint Hegel. Hegel számára a természet csak a világszellem „másléte”, ezért amikor a jelenségek lényegéről és az ezt kifejező törvényekről beszél — e törvényeken valójában nem anyagi, hanem szel-

<sup>2</sup> Uo.

\* Hegel nyomán e fejlődési folyamatot mint az absztrakttól a konkrét felé haladást szokták felfogni. Ez a fejlődés *tartalmi* oldalára utal, az absztrakt itt az „üres”-sel, míg a konkrét a „tartalmas”-sal egyértelmű. Az általam vázolt folyamatban is erről van szó, csak hangsúlyozni kívántam ennek *formai* oldalát is, vagyis azt, hogy az általános a megismerés kezdetén éppen azért szegényes, mert konkrét jellegű, a szónak nem lényegi, hanem formai értelmében. Mennél konkrétabb az általánosítás *tartalmi* értelemben, annál általánosabb *formai* értelemben és viszont. Vagyis az általánosítás konkrétságának tartalmi és formai értelme fordított arányban áll egymással.

lemi természetű viszonyokat ért, melyek már az anyag megjelenése „előtt” is léteztek. A hegeli és marxi koncepció egyenes ellentétei egymásnak, de abban a vonatkozásban megegyeznek, hogy egyaránt elismerik a jelenség és lényeg egységét, és ezen keresztül a világ megismerhetőségét. (Természetesen Hegelnél ez nem jelent igazi megismerést, hiszen a szellemet véli megismerni ott, ahol az anyag van.) Az említett azonosság mindenestre lehetővé teszi, hogy e kérdésben is felhasználjuk Hegel gondolatainak racionális magvát. Kérdésünk szempontjából ez a törvény fogalmának mélyebb megismeréséhez szükséges, és egyben lehetővé teszi, hogy e megismerés eddigiekben vázolt történeti-logikai folyamatának a filozófia megfelelő kategóriáiban való tükröződésére is rámutassunk.

A törvény Hegelnél először mint a „megjelenő közvetítésének *pozitív* mozzanata”<sup>3</sup> határozódik meg, tehát csak azt tartalmazza, ami a jelenségben lényegi, ami a lényegből következik. A jelenség *sajátos*, egyedi arculatát ebben az értelemben *negatív* vonásoknak nevezi, mert azok nem tartalmazzák a lényegét, annak szempontjából külsődlegesek, lényegtelenek. Ez az alapja annak a hegeli gondolatnak, hogy a jelenség „*nyugalmas tartalma*” a törvény, míg maga a jelenség „a törvénnyel szemben a totalitás, mert tartalmazza a törvényt, de még többet is, nevezetesen az önmagát mozgató forma mozzanatát”<sup>4</sup>.

Lenin „A logika tudományá”-hoz írt konspektusában rámutat e hegeli gondolat racionális magvára: „A jelenség *gazdagabb* a törvénynél”, mert míg a törvény csak a megjelenő világ „*nyugodt képmása*” — addig a jelenség a „negativitást”, vagyis a nem-törvényszerű mozzanatot is magában foglalja. Lenin ugyanakkor arra is utal, hogy Hegel a továbbiakban „ha nem is világosan, úgy látszik mégis elismeri... , hogy a törvény pótolhatja ezt a hiányt, átfoghatja a jelenség negatív oldalát is, totalitását is”. A problémáknak ezt az oldalát azonban Lenin itt nem vizsgálja meg. „Még vissza kell rá térni!” — írja.<sup>5</sup>

Valóban, Hegel rámutat, hogy a jelenség a maga konkrétságában „meghatározások sokasága”, amelyek egyrésze nem foglaltatik a törvényben, „hanem valami más határozza meg őket”.<sup>6</sup> A jelenségnek ez az oldala azonban csak az *adott* törvény szempontjából „más”, de végső soron szintén meghatározott, s mivel a törvény tartalma „minden meghatározottság általában — lényeges, totalitássá táguló vonatkozásban”<sup>7</sup> — a lényegtelen mozzanat csak viszonylagos értelmű, mert abszolút értelemben a jelenség egész tartalma feloldódik a törvényben. Mint Hegel leszögezi: „A törvények birodalma csak az egzisztáló világnak egyszerű, változatlan, de különböző tartalmát foglalja magában. Mivel azonban totális reflexiója ennek az egzisztáló világnak, azért lényeg nélküli sokféleségének mozzanatát is tartalmazza.”<sup>8</sup>

Hegel szerint tehát minden jelenség teljes egészében törvényszerű, abban az értelemben, hogy egyetlen jegye sincs, amelyet valamely törvény ne tartalmazna. Ez azonban nála nem jelenti a mechanikus materialisták álláspontjának elfogadását, a véletlen objektív létezésének tagadását. A mechanikus

<sup>3</sup> Hegel: A logika tudománya. Akadémiai Kiadó 1957. II. rész. 111. o.

<sup>4</sup> Uo. 113. o.

<sup>5</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. 128. o.

<sup>6</sup> Hegel: I. m. 113. o.

<sup>7</sup> Uo. 115. o.

<sup>8</sup> Uo. 115—116. o.

materialistákat éppen az tévesztette meg, hogy a problémának csak totális vonatkozását látták, tehát azt, amire Hegel is utalt, hogy miután minden létezőnek alapja, oka van, abszolút értelemben semmi sem véletlen. Hegelnél azonban ez nem zárja ki a véletlen objektív létezését, *konkrét viszonylatban*. A véletlen itt objektív, de viszonylagos fogalom, azt nevezi véletlennek, ami *adott* összefüggés lényegéből nem következik, de ugyanez a jelenség szerinte feltétlenül hozzátartozik valamely *más* összefüggés lényegéhez. „Az esetlegesnek tehát azért nincs alapja, mert esetleges; s ugyanígy azért van alapja, mert esetleges.”<sup>9</sup> — írja. Vagyis véletlen volta csak meghatározott összefüggésben áll fenn, de önmagábanvéve, mint jelenség, feltétlenül meghatározott.

A hegeli meghatározás mindkét oldala fontos. A véletlennek, mint jelenségnek meghatározottsága, rámutat a jelenségek determináltságára és a marxizmus kezében fegyvert jelent az idealista indeterminizmus ellen. Ugyanakkor a véletlennek, mint olyannak, elismerése megóv a mechanisztikus, vulgáris determinizmustól és fatalizmustól. Ha azonban jól végiggondoljuk a hegeli koncepciót, és összehasonlítjuk Engels álláspontjával, mégis lényeges *különbséget* tapasztalhatunk közöttük. Engels: A természet dialektikája „Véletlenszerűség és szükségszerűség” c. töredékében megemlíti egy sor véletlen jelenséget, és rámutat annak az álláspontnak a tarthatatlanságára, amely ezeket abszolút szükségszerűeknek mondja, és egyenesen a naprendszer kialakulásáig vezet vissza. Kifejti, hogy az ilyen jelenségek szükségszerűségének hangoztatása csak szólam, mert az okság láncolatának tényleges nyomkövetését meg sem kísérlük. De még ha meg is kísérelnék annak törvénybefoglalását, hogy pl. egy borsóhüvely miért éppen olyan színárnyalatú, keménységű, nagyságú stb. mint amilyen, akkor sem lehetne ezt a feladatot elvégezni, mert egyetlen borsóhüvelynek is *végtelenszámú* egyéni sajátossága van. Ezek alapján írja Engels egyik levelében, hogy véletlenek az olyan jelenségek, „melyeknek benső összefüggése egymással annyira távoleső vagy kimutathatatlan, hogy nemlétezőknek tekinthetjük, elhanyagolhatjuk őket”.<sup>10</sup>

Láthatjuk, hogy itt a véletlenek egy más meghatározásáról van szó, mint Hegelnél. *Hegel a szükségszerű és véletlen megkülönböztetését teljesen relatívvá tette, míg Engels egy bizonyos abszolút elemet vitt a meghatározásba*. Hegel szerint minden jelenség egyben törvényszerű és véletlen, megkülönböztetésük csak viszonylagos értelmű, míg Engelsnél a véletlenek van egy abszolút ismérve: *a lényeggel való kapcsolat távolisága*. A véletlenek ezt az ismérvét emeli ki Engels a történelem vonatkozásában is: „*Minél távolabb van a gazdaságtól az a terület, melyet éppen vizsgálatnak vetünk alá, minél közelebb van a tisztára elvont ideológiai területhez, annál több véletlent fogunk látni fejlődésében.*”<sup>11</sup> — írja egy másik levelében. (Az én kiemelésem. Sz. A.) Az ilyen jelenség sem közömbös saját alapja számára, mint jelenség feltétlenül meghatározott alappal rendelkezik, de Engels mégsem tesz egyenlőségjelet a különböző meghatározottságok közé!

Mint írja: „Ha az a tény, hogy egy bizonyos borsóhüvelyben hat borsószem van, nem pedig öt vagy hét, ugyanolyan rendű, mint a naprendszer mozgási törvénye vagy az energia átalakulásának törvénye, akkor valójában nem a véletlenszerűséget emeljük a szükségszerűség színvonalára, hanem a

<sup>9</sup> Uo. 154. o.

<sup>10</sup> Engels—J. Blochhoz. 1890. szept. 21, 22. Válogatott levelek. Szikra 1950. 492. o.

<sup>11</sup> Engels — H. Starckenburghoz. 1894. jan. 25. uo. 547. o.

szükségszerűséget fokozzuk le véletlenszerűséggé.”<sup>12</sup> Vagyis az a meghatározottság, amiért a hüvelyben éppen hat szem van, nem „ugyanolyan rendű”, mint mondjuk az energia átalakulásának törvénye. Nem azért, mert az előbbi meghatározottságot nem ismerjük, mégcsak nem is azért, mert minden egyedi sajátosságot eleve lehetetlen törvénybefoglalni, hanem azért, mert a borsó lényege számára közömbös egyedi vonást jelent. (Az a tény, hogy minden jelenségnek végtelen számú egyedi vonása van, és ezért gyakorlatilag nem is lehet konkrétságának totalitását törvénybefoglalni, éppen e vonások lényegtelenességéből, a lényeggel való kapcsolatuk távoliságából fakad.)

Annak a ténynek, hogy a borsóhüvelyben éppen hat szem volt, nyilván megvan a maga oka, és pontosan ugyanilyen körülmények között feltételezhetően mindig hat szem borsó lesz a hüvelyben. Engels mégis joggal állapítja meg, hogy ha ezt a meghatározottságot egyenrangúnak tartjuk pl. az energia átalakulásának törvényével, „nem a véletlenszerűséget emeljük a szükségszerűség színvonalára, hanem a szükségszerűséget fokozzuk le véletlenszerűséggé”. Miért? Mert az a meghatározottság, amely az „éppen hat” borsószem létrejöttének alapját képezte, közömbös a borsó általános fejlődése szempontjából, e folyamat lényegével legfeljebb teljesen elhanyagolható, távoli kapcsolatban áll. E véletlenben csupán egy olyan szükségszerűség fejeződik ki, amely jóformán semmi kapcsolatban sincs a jelenség általános lényegével, „borsómivoltával”. Ezzel szemben az energia átalakulásának törvénye éppen az energia lényegét, anyagi „mozgásmivoltát” fejezi ki. A különbség oka tehát nem az, hogy az egyik meghatározottság érvényességi szférája nagyobb a másikénál (ez esetben csak a filozófia törvényeit lehetne törvénynek nevezni), hanem az, hogy egyik jelenség alapja teljesen távoli kapcsolatban van *saját* mivoltának általános lényegével, míg a másikban közvetlenül ez a lényeg jelenik meg. A hangsúly éppen a *közvetlenség* van. Hegel, amikor a „totális reflexióban” minden jelenséget egyformán törvényszerűnek tételezett fel, nem vette figyelembe, hogy a jelenségek *különböző* mélységben, általánosságban tartalmazzák saját lényegüket, és ezért *szükségszerűségük foka különbözik egymástól*. Míg a törvény közvetlenül, addig a véletlen csak egy sor közvetítő láncszemen keresztül fejezi ki a lényegét. A véletlennek tehát van alapja (és ennyiben szükségszerű), de ez az alap nagyon távolesik a dolog lényegétől, csak közvetve fejezi ki azt, és ezért a véletlen abban a vonatkozásban sem azonos a törvényszerűvel, amelyben meghatározott alappal rendelkezik. Ebben különbözik — véleményem szerint — Engels felfogása Hegelétől. Hegel érdeme abban volt, hogy különbséget tett a véletlen tartalma és formája között, meglátta, hogy az a sajátos forma, amelyben adott szükségszerűség jelentkezik — nem szükségszerű, azonos tartalom a legkülönbözőbb formákban jelentkezhethet. Ugyanakkor az a konkrét esemény, amely bizonyos szükségszerűség esetleges megjelenési formája volt, szintén szükségszerű, a maga konkrét körülményeiben, e konkrét körülmények azonban csupán teljesen távoli összefüggésben vannak a jelenségben kifejeződő lényeggel. Ez utóbbi momentumot nem vette figyelembe Hegel, ezért végső soron nem tudta teljesen leküzdeni a francia materialisták mechanikus determinizmusát. Idealista elmélete — a törvénynek, mint elvont szellemi-logikai kapcsolatnak felfogása — lehetetlenné tette a szükségszerűségek közötti — a meghatározottság mélységében megnyilvánuló — konkrét, anyagi különbség megértését. A hegeli

<sup>12</sup> Engels: A természet dialektikája. Szikra 1952. 229—230. o.



dialektika — mint minden idealista dialektika — könnyen átcúszik a relativizmusba, mert nincs miben megkapaszkodnia. Az elvont spekuláció fogalmai, ha a metafizika előítéleteit lerántjuk róluk, „rugalmasabbak” a valóságnál. E látszatrugalmasság, mint a konkrét példában is látható, a valóságban metafizikához vezet. A szükségszerű és véletlen teljes feloldása egymásban egyenlősíti a jelenségek meghatározottságát. Méltán mondja Engels, hogy „minden absztrakció, ha túlhajtják, értelmetlenségbe vagy saját ellentétébe csap át”.<sup>13</sup>

Lenin a „Filozófiai füzetek”-ben a dialektika egyik elemeként jelöli meg a megismerés végtelen elmélyülési folyamatát „a jelenségektől a lényeghez és a kevésbé mély lényegtől a mélyebbhez”.<sup>14</sup> E végtelen folyamat alapvető szakaszait a törvények megismerésével kapcsolatban már láttuk. Mint említettem, a megismerés elmélyülése a konkrétól a különösen keresztül az általánosig — a filozófia megfelelő kategóriáiban is tükröződik. Felfogásom szerint e kategóriák a véletlen, a szükségszerű és a törvény.

A szükségszerű és törvény kategóriáját általában azonos értelemben használják. Ez nem is helytelen *abban az esetben*, ha egyszerűen valamely jelenség *meghatározottságáról* van szó, ha csupán valamely dolog vagy folyamat *determináltságát* akarjuk kiemelni. Amikor azonban valamely jelenség meghatározottságának konkrét *nyomonkövetéséről* — „a jelenségektől a lényeghez és a kevésbé mély lényegtől a mélyebbhez” haladás folyamatáról van szó, rendkívül fontossá válik a meghatározottság mélységében levő különbségek figyelembevétele, a szükségszerű és a törvény megkülönböztetése. Mint láttuk, ezért gúnyolta ki Engels azokat a mechanikus materialistákat, akik nem ismerték fel, hogy a különböző jelenségek meghatározottságát nem lehet „ugyanolyan rendű”-nek feltüntetni. A szükségszerűség, mint olyan, az általánosságban vett meghatározottságot fejezi ki, függetlenül attól, hogy ez milyen fokú, milyen mélységben tartalmazza a lényegét. Ahogy Feuerbach írta: „a szükségszerű az a lánc, mely az okozatot az okkal egyesíti, és okot okhoz kapcsol. . .”<sup>15</sup> Ebben az értelemben, ami törvényszerű, az ugyanakkor szükségszerű is, hiszen a törvény maga is meghatározottság. Míg azonban a szükségszerűség a meghatározottságnak teljesen általános formája, amely nem tesz különbséget lényeges és lényegtelen között, a törvény fogalma eleve feltételezi a meghatározottság lényegiségét. Ezért ami törvényszerű, az feltétlenül szükségszerű, de ami szükségszerű az nem feltétlenül törvényszerű, hacsak nem akarjuk — hogy Engels példájánál maradjak — a bolhacsípést és az energia átalakulását *egyformán* meghatározottnak tartani. A szükségszerűség fejezi ki az azonosságot a véletlenben és törvényszerűben. Ennek az azonosságnak az az alapja, hogy minden jelenségben megjelenik a lényeg valamilyen vonása, oldala, mélysége, abszolút „lényegtelen” jelenség nincs. A két fogalom ellentétessége viszont abból fakad, hogy a törvényben közvetlenül, míg a véletlenben csak egy sor áttételen keresztül jelenik meg a lényeg. E megkülönböztetés a megismerés elmélyülési folyamatában nyert reális értelmet.

Láttuk, hogy valamely törvény feltárásánál és magának a filozófiai törvényfogalomnak a kialakulásában is, a konkrétól a különösen keresztül

<sup>13</sup> Uo. 281. o.

<sup>14</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. 197. o.

<sup>15</sup> Idézi Lenin: Filozófiai füzetek. 54. o.

az általánoshoz vezet az út. A lényeg először csupán konkrét empirikus formában, mint *véletlen* jelenségek sokasága nyilvánul meg az ember előtt. Az ember keresi e jelenségek okát, és fáradságos munkával, külön-külön feltárja azokat a körülményeket, amelyekből az adott jelenségek *szükségszerűen* következnek. Csak azután tárhatja fel a különböző szükségszerűségek azonos alapját, a lényeg teljességét közvetlen formában kifejező *törvényt*. A véletlen tehát az a forma, amelyben a szükségszerű megjelenik. A szükségszerű alkotja egyrészről ennek a formának tartalmát, másrészről maga is a lényeg valamely oldalának vagy állapotának megjelenése. A törvény, mint a lényeg totalitását kifejező szükségszerűség, a dolog vagy jelenség létének és mozgásának alaptendenciáját — mint a különböző szükségszerűségnek tengelyét — tartalmazza. A törvények tendencia-jellege éppen abból fakad, hogy különböző, gyakran ellentétes szükségszerűségekben nyilvánulnak meg.

Nézzük meg mindezt egy közgazdasági példán keresztül. Marx a Tőke III. kötetében feltárta a profitráta süllyedő tendenciájának törvényét. Ez a törvény első megközelítésben azt fejezi ki, hogy a tőkés termelés folyamatában az össz-tőkén belül állandóan nő az állandó tőke súlya a változó tőkéhez képest, és ez változatlan értéktöbbletráta esetén szükségszerűen az általános

profitráta süllyedéséhez vezet, hiszen  $p' = \frac{m}{c+v}$ . Marx kimutatja, hogy ez

a jelenség a tőkés termelés rendszerében törvényszerű. Mint írja: ez a törvény „nem más, mint a munka társadalmi termelőereje egyre tartó fejlődésének *a tőkés termelési módra jellegzetes kifejezése*. Nem azt akarjuk mondani, hogy a profitráta átmenetileg nem süllyedhet más okok következtében is, de ezzel mint a tőkés termelési mód lényegéből fakadó magától értetődő szükségszerűséget bizonyítottuk be, hogy az értéktöbblet általános átlagos rátájának fejlődése során, süllyedő általános profitrátában kell kifejeződnie”.<sup>16</sup> Vagyis a jelen összefüggés azért törvény, mert nem valamely esetleges, véletlenszerű hatás következtében áll elő, hanem „a tőkés termelési mód lényegéből fakadó magától értetődő szükségszerűség”. Marx azonban aláhúzza ennek a törvénynek tendencia jellegét. Kimutatja, hogy a munka kizsákmányolási fokának emelése, a munkabér leszorítása értéke alá, az állandó tőke elemeinek olcsóbbodása stb. olyan tényezők, „... amelyek az általános törvény hatását keresztezik, és ellensúlyozzák, s azt csak tendencia jellegűvé teszik; miértis az általános profitráta süllyedését süllyedő tendenciának neveztük”.<sup>17</sup>

A konkrét példában kézzelfoghatóvá válik a törvényszerű és szükségszerű folyamatok megkülönböztetésének elvi jelentősége. Marx kimutatja, hogy ugyanazok a tényezők, melyek lehetővé teszik az értéktöbblet és ezen keresztül a profitráta növelését — a profitráta süllyedését eredményezik, és azok a tényezők, melyek közvetlenül gátolják ezt a süllyedő tendenciát, közvetve végső soron siettetik annak érvényesülését. Világosan kell látni, hogy itt *egy* folyamatról van szó, mint Marx leszögezi: „Mindkét jelenség, az értéktöbblet rátájának emelkedése és a profit rátájának süllyedése, csak különleges formák, amelyekben a munka növekvő termelékenysége tőkés módon kifejeződik.”<sup>18</sup> A kép tehát a következő: a tőkés termelés lényege a profitszerzés. A profit növelésének legdöntőbb, gyakorlatilag korlátlan eszköze a munka termel-

<sup>16</sup> Marx: A tőke. III. Szikra. 1951. 250. o.

<sup>17</sup> Uo. 270. o.

<sup>18</sup> Uo. 278. o.

kenységének emelése a tőke szerves összetételének növelésén keresztül. A tőke szerves összetételének növekedése egy szükségszerű, ellentmondásos folyamat eredményez; egyrészt nő az értéktöbblet, de ugyanakkor az értéktöbblet növelésének sajátos módja folytán csökken a profitráta. A profitráta süllyedő tendenciájának törvénye tehát egy olyan folyamatban fejeződik ki, melynek két szükségszerű, egymástól elválaszthatatlan, de ugyanakkor egymásnak ellentmondó összetevője van. *A törvény éppen azért mond többet a szükségszerűségnél, mert míg azok a folyamat egy-egy oldalát alkotják, a törvény kifejezi az összefolyamatot, és ezért közvetlen formában, a maga teljességében tükrözi a lényegét.* A profitráta süllyedő tendenciája testesíti meg az értéktöbblet ráta növekedésének és a profitráta csökkenésének szükségszerűségében, mint „különleges formákban” az általános törvényt. Ehhez képest a profitráta időleges emelkedése vagy hirtelen gyors zuhanása, bár önmagában teljesen szükségszerű lehet, csak esetleges egyedi formája a lényeg megnyilvánulásának.

A szükségszerű és törvényszerű megkülönböztetését megnehezíti, hogy a jelenség ellentmondásos oldalai sok esetben nem jelentkeznek egyszerre, egy időben vagy legalábbis nem azonos intenzitással. A jelenség lényegének mozgása hol egyik, hol másik tendenciát hozza felszínre, és adott időben úgy tűnik, mintha *csak* az adott tendencia fejezné ki a lényegét, mintha a lényeg adott állapotából adódó szükségszerűség maga volna a törvény.

Az eddigiekben csak a jelenségtől a lényeg felé haladás szempontjából vizsgáltuk a törvényt. A megismerés azonban itt nem fejeződik be, hanem megteszi útját visszafelé is, a *lényegtől a jelenségig*. Csak a lényeg kifejező törvény ismeretében válik ugyanis bizonyossá, hogy valamely jelenség *valóban* szükségszerű vagy véletlen. A lényeg megismerése a jelenségen keresztül és a jelenség igazi megismerése a lényegen keresztül történik. Ekkor bizonyosodik be, hogy a véletlen valóban objektív kategória, tehát nem azért véletlen jellegű egy jelenség, mert nem ismerjük az okát. A háború okainak tudományos feltárása pl. egyáltalán nem szünteti meg az I. világháborút közvetlenül kiváltó esemény véletlen jellegét — sőt éppen a gazdasági törvényszerűségek megismerése bizonyítja be, hogy ez az esemény valóban véletlen volt! Más esetekben viszont ekkor derül ki, hogy a korábban véletlennek gondolt momentum valójában teljesen szükségszerű.

Eddigi fejtegetéseinkben abból indultunk ki, hogy a törvény objektív valósága és tudati fogalma a dolog tartalmát tekintve teljesen azonos. Láttuk, hogy a törvény, mint kategória, az objektív valóság tudatunktól függetlenül létező törvényeinek tükröződése a világot megismerő ember tudatában. Miután a törvények a maguk tiszta, elvont formájukban közvetlenül nem észlelhetők és miután az ember éppen ebben a fogalmi formájában rögzíti a törvényeket — az idealista filozófusok számára kézenfekvő, hogy tagadják a törvények objektív jellegét, és azt állítsák, hogy a törvényeket valamiféle „értelem” adja a természetnek. Valójában azonban világos, hogy az ember csak feltárja, megfogalmazza az absztrakció segítségével a világ törvényszerűségeit. Ha a világ sokrétű, bonyolult jelenségeiben nem volna tőlünk függetlenül jelen a törvény, akkor az emberi elmének nem lenne mit feltárnia, megfogalmaznia. A tudományos kutatásoknak éppen az a célja, hogy az anyagi valóság objektív törvényeinek megismerésén keresztül lehetőség nyíljon a természet és társadalom megváltoztatására! Valahányszor a tudomány, az anyagi valóság valamely törvényszerűségére támaszkodva megváltoztatta magát az anyagi valóságot — mindig elvégezte a törvények objektív jellegének és megismerhető-

ségének „próbáját”. Ily módon a tudomány és az emberi gyakorlat egész története bizonyítja a materializmus igazát.

Az a körülmény, hogy a törvény mint kategória, visszatükrözése az objektív valóság törvényeinek, magában foglalja azt is, hogy a kettő, a tárgy és annak képe, nem teljesen azonos egymással. Gyakorlatilag ennek a kérdésnek egyik oldala az, hogy fogalmaink csak megközelítően pontos másolatai a valóságnak, a másik — jelen összefüggésben sokkal fontosabb — momentum, a tudat kategóriáinak viszonylagos önállóságában nyilvánul meg. Engels ezzel kapcsolatban kiemeli, hogy a dialektika „a törvények két sorára” korlátozódik, „melyek a dolog lényegét illetően azonosak, de kifejezésük tekintetében annyiban különböznek egymástól, hogy az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket, míg a természetben és eddig nagyrészt az emberi történelemben is, csak öntudatlanul, a külső szükségszerűség formájában, a látszólagos véletlenek végtelen során keresztül érvényesülnek”.<sup>19</sup>

A törvénynek mint kategóriának viszonylagos önállósága tehát mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy miután felismerték, lehetőség nyílik alkalmazására, az alapját képező anyagi viszonyok mélyebb elemzésére és ezen keresztül az adott dolog fejlődési perspektívájának meghatározására. A törvény feltárása ily módon lehetővé teszi a tudományos előrelátást.

Ez nyilvánul meg azokban az esetekben, amikor a meglevő anyagi valóság törvényszerűségeinek ismeretében — bizonyos határok között — következtetni tudunk a még vagy már nem ismert, sőt a még ki sem alakult anyagi valóság bizonyos igen általános törvényszerűségeire. A tudományok történetében sok példa van arra, hogy már lejátszódott, konkrét formájában ember által nem látott eseményeket következtettek ki „visszafelé”, a meglevő anyagi valóság törvényszerűségeinek ismeretében, a múlt bizonyos maradványaira támaszkodva és bizonyos — a múltban lejátszódó folyamatokkal analóg — jelenlegi folyamatokból (kozmozgónia, paleontológia stb.). Mint látható, itt a tudat önállósága nagymértékben viszonylagos, hiszen igen sokoldalú tényanyagra támaszkodik az absztrakció. A másik eset az, amikor meglevő, de az ember számára még ismeretlen anyagi valóság létre és törvényszerűségeire következtetünk, a valóság ismert részének törvényszerűségeiből. Ennek alapján tudta Mengyelejev meghatározni az akkor még nem ismert elemek főbb tulajdonságait, vagy így fedezték fel a Neptun bolygót a koppernikuszi rendszer alapján végzett számítások útján.

A legnehezebb tudományos feladat azonban olyan jelenségek törvényszerűségeit meghatározni, melyek még ki sem alakultak. Ezt tette Marx, amikor száz évvel ezelőtt megfogalmazta a kommunista társadalom néhány legáltalánosabb gazdasági és társadalmi törvényszerűségét. Ez esetben valóban el lehet mondani, hogy a kommunista társadalom legáltalánosabb törvényszerűségei előbb születtek meg gondolati absztrakció formájában, mint anyagi valóságukban. Világos, hogy e tényt nem lehet kizárólag Marx zsenijének tulajdonítani. Marx és Engels azért tudott a szocializmus utópiájából tudományt alkotni, mert korukban már kialakultak a szocializmus legalapvetőbb előfeltételei, mert a kifejlett kapitalizmus és a megelőző termelési módok gazdasági rendszerének tanulmányozása alapján felismerték a társadalom fejlődésének legdöntőbb különös és általános törvényszerűségeit, melyek alap-

<sup>19</sup> Engels: L. Feuerbach . . . Marx—Engels: Válogatott Művek. II. Szikra 1949. 382—383. o.

ján lehetővé vált a múltból és jelenből következtetni a jövőre. Mindennek osztályalapja az volt, hogy Marx és Engels már az öntudatra ébredő proletariátusnak, a jövő társadalmá hordozójának álláspontjára helyezkedhetett és általános tudományos alapja az, hogy kora természettudománya és a társadalomtudományok addigi eredményei már lehetővé tették a magas fokú filozófiai, közgazdasági általánosításokat.

A törvénynek mint gondolati absztrakciónak önállósága tehát ez esetben is viszonylagos. Marx nem „fejből” konstruálta meg ezeket a törvényszerűségeket, hanem korának és a történelemnek mélyreható gazdasági, társadalmi elemzése útján. Az önállóság viszonylagosságát mutatja az is, hogy a kapitalizmus viszonyainak fejlődésével párhuzamosan gazdagította Marx és Engels ezeknek a törvényszerűségeknél konkrét tartalmát. (Élég, ha csak a Párizsi Kommün tapasztalatainak a marxizmus elméletére gyakorolt hatására gondolunk.) Másrészt a gondolati absztrakció ez esetben is az anyagi valóság lényegi viszonyait fejezte ki, de ez az anyagi valóság ekkor még csak mint elvont szükségzerűség (vagy mint konkrét lehetőség) létezett.

Mindenesetre azt látni kell, hogy a törvény mint kategória, nem úgy tükrözi az objektív anyagi törvényeket, mint a tükör a belenézőt. A törvényszerűség gondolati absztrakciója nemcsak megelőzheti anyagi valóságának létrejöttét, hanem ugyanakkor túl is éli azt! A kategória mint olyan, „örök”. A kapitalizmus gazdasági törvényeinek elvont kategóriái akkor is „élni” fognak a tudományban, amikor a kapitalizmus, mint valóságos társadalmi rendszer, már régen a múlté lesz. Míg tehát az objektív valóság konkrét törvényszerűségei az őket tartalmazó anyagi alappal együtt egyúttal keletkeznek és szűnnek meg, addig ezek gondolati absztrakciói feltárásuktól számítva mindaddig fennmaradhatnak a tudományban, amíg lesznek akik számontartják őket.

Amikor a klasszikusok *történelmi* kategóriákról beszélnek, akkor a kategóriát mindig anyagi valósága értelmében használják. „Az *elvontság*, a *kategória önmagában véve* . . . természetesen halhatatlan, változhatatlan, marandó, csak a tisztá ész létformája . . .”<sup>20</sup> írja Marx. E kategóriák anyagi alapja viszont történelmi jellegű, ezért a tudományos fogalmak, melyek — Marx szavaival élve — „a valóságos viszonyoknak az *absztrakciói*, csak annyiban igazságok, amennyiben ezek a viszonyok fennállanak.”<sup>21</sup> Marx kigúnyolja azt az objektív idealista felfogást, mely szerint „ezek az absztrakciók olyan formulák, amelyek a világ teremtése óta szunnyadtak az istenatya kebelén”.<sup>22</sup> Láttuk, hogy Hegel felfogásának éppen ez volt az alapvető gyengéje, ezért nem érthette meg a törvények történelmi jellegét és anyagi meghatározottságuk különbözőségét.

Más oldalról, de ugyanide jutott el a vulgármaterializmus is. A vulgármaterializmus, amely tagadja a fejlődést, az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé törő törvényszerű mozgást a világmindenségben — szintén örök és megváltozhatatlan törvényekről beszél. Büchner főművében, az „Erő és anyag”-ban, egész fejezetet szentel e kérdésnek, melyben kategórikusan leszögezi: „Azon törvények, melyek szerint a természet tevékeny, melyek

<sup>20</sup> Marx levele P. V. Annenkovhoz „A nyomor filozófiájá”-ról. A filozófia nyomora Szikra 1952. 33. o.

<sup>21</sup> Uo. 31. o.

<sup>22</sup> Uo.

szerint az anyag majd rombolólag, majd alkotólag és a legkülönfélébb szerves és szervetlen képződményeket létrehozva hat, *öröktől valók és változatlanok.*<sup>23</sup> (Büchner kiemelései). E felfogással szemben Engels aláhúzza: „Az örök természeti törvények is mindinkább történelmi törvényekké alakulnak át.”<sup>24</sup> Rámutat, hogy a víz folyékony halmazállapota 0 és 100 C° között „örök természeti törvény”, de ahhoz, hogy ez „érvényes lehessen”, víznek, adott hőmérsékletnek és normális nyomásnak kell jelen lennie, és ezért pl. a Napon ez a törvény „nem létezik”. Engels még egy sor hasonló példát hoz erre, majd arra a végkövetkeztetésre jut, hogy az anyag fejlődése során „minden fokon más törvények, azaz ugyanazon egyetemes mozgás más megjelenési formái uralkodnak, feltétlenül általános érvényű törvényként nem marad tehát más, mint a *mozgás*”.<sup>25</sup>

Az objektív törvények *történelmi* felfogása, a dialektikus materializmus alaptételeinek természetes következménye. Ha a törvények a tőlük függetlenül létező anyag lényegét fejezik ki, akkor maguk is alá vannak vetve az anyagi világ fejlődésének, változásának. Így pl. az élet kialakulása előtt nem létezhetek biológiai törvények, és ha egyszer a földön megsemmisül az élet, vele együtt eltűnnek földünkről a biológiai törvények is. A törvények történelmi jellege tehát csak más oldalról fejezi ki az objektív jelleget, éppúgy, mint az igazság konkrétsága az igazság objektivitását. Engels ugyanakkor — a fent idézett helyen — arra is rámutat, hogy a törvények történelmi jellege feltételezi egy „feltétlenül általános érvényű” törvénynek, a mozgásnak létezését, melynek az egyes törvények csak „megjelenési formái”. Az egyes törvények csak *saját* lényegüknek — az anyag *meghatározott* formájának — közvetlen és teljes kifejezői, de korántsem az anyag *általános lényegének*. Az anyag fejlődése során egyre differenciáltabb formák jönnek létre, ezt fejezi ki a mozgástörvények oldaláról a mechanikai mozgástól a társadalmi mozgásig vezető vonal. Mindezekben csak az anyagi mozgás konkrét formái változnak, de az anyag és mozgás, mint olyan megmarad. Ennek megfelelően az egyes konkrét természeti törvények is, mint a mozgás sajátos megnyilvánulásai, mindenütt mindaddig fennmaradnak, ahol és amíg sajátos alapjuk létezik és a körülmények lényegtelen megváltozásával csak kifejezési formájukat változtatják. (Ha a levegő nyomása például megváltozik, a víz halmazállapotának csomópontjai másutt lesznek, de továbbra is fennáll, hogy a víz folyékony-sága az ismert tényezőktől függ, törvényszerű kapcsolatban van azokkal. Sőt itt is éppen a kivétel erősíti a szabályt, hiszen ha az alap megváltozása nem változtatná meg a következményt, semmivel sem tudná igazolni alapmivoltát.) Az egyes konkrét természeti törvények tehát viszonylagos jellegűek abban az értelemben, hogy különböző konkrét formában fejezik ki az anyag meghatározott fejlődési fokának összefüggéseit, de ugyanakkor abszolút jellegűek abból a szempontból, hogy feltétlenül fellépnek, valahányszor az adott összefüggés létrejön, elválaszthatatlanok annak lényegétől. Engels rámutat, hogy hivatalos fizikánk, vegytanunk, biológiánk, meteorológiánk „geocentrikus”, mert törvényei a maguk konkrét formájában, csak a Földre vonatkoznak. De „ezek a tudományok mit sem veszítenek azzal a kijelentéssel,

<sup>23</sup> Büchner: *Erő és anyag*. Lipcse 1875. Budapest, Rosenberg testvérek II. kiadás. 30. o.

<sup>24</sup> Engels: *A természet dialektikája*. 248. o.

<sup>25</sup> Uo. 249. o.

hogy csak a Földre érvényesek és ezért csak viszonylagosak. Ha... egy centrum nélküli tudományt kívánnánk, akkor *minden* tudományt megbénítanánk. Elég azt tudnunk, hogy azonos körülmények között mindenütt ugyanaz megy végbe...”<sup>26</sup>

A fentieket állapítja meg Marx is egyik levelében, amikor a következőket írja: „Természeti törvényeket általában nem lehet megszüntetni. Ami a különböző történelmi állapotokban megváltozhat: az csak a *forma*, amelyben e törvények érvényesülnek.”<sup>27</sup> Mint látható, Marx itt továbbviszi Engels gondolatát a legáltalánosabb értelemben vett törvény és az egyes törvények konkrét érvényesülési formájának spontán megváltozásától a tudatos *megváltoztatás* problémájához —, amely a természeti törvény és az ember viszonyának kérdését veti fel.

### b) A természettörvény és az ember

Az ember fellépésével a természet spontán, ösztönös folyamataiba egy új tényező kerül: a céltudatos tevékenység.

Az ember mint az élővilág fejlődésének legmagasabbrendű produktuma, a munka révén vált ki az állatvilágból. A munka, mint céltudatos tevékenység, már a társadalom fejlődésének legkorábbi szakaszában is feltételezi a természeti törvények egyrészének bizonyos fokú felismerését és alkalmazását. Amikor az ember felhasználja a villámgyújtotta tüzet, és különösen amikor mesterségesen létrehozza azt, amikor elkészíti az első munkaeszközöket — a természeti törvényeket ismeri fel és alkalmazza a maga számára. Természetesen a törvények felismeréséről itt még csak rendkívül viszonylagos értelemben lehet beszélni. Az ősembernek fogalma sem lehetett a dörzsölés és a hó összefüggésének mélyebb lényegéről. Ennek ellenére felismerte, hogy *van* ilyen összefüggés, és ezzel végső soron a törvényt használta fel. Ha meggondoljuk, hogy a hó és az anyagi részecskék mozgása közti viszonyt nem is olyan régen tárta fel a tudomány, akkor láthatjuk, hogy bármennyire is messze járunk már az ősember ismereteitől, fölényünk csak viszonylagos, hiszen egyaránt egy végtelen fejlődési folyamat tagjai vagyunk. Ebben a végtelen processzusban az ember a természet függvényéből egyre inkább a természet és ezzel önmaga urává válik. A természetfölötti uralom feltételezi az embernek saját társadalmi viszonyai feletti adekvát uralmát. Minél inkább képesek az emberek társadalmi létük tudatos, szervezett irányítására, annál inkább képesek a természet irányítására is és vice-versa.

Az ember uralma a természet fölött azonban mindenkor csak viszonylagos lehet. A természet legáltalánosabb törvényei azokat az embertől független anyagi viszonyokat tartalmazzák, melyek léte megszabja az ember természet-alakító tevékenységének határait. Termelő tevékenységünkben kénytelenek vagyunk alkalmazkodni ezeknek a törvényeknek a feltételeihez, és szabadságunk nem a tőlük való függetlenséget, hanem lényegük megismerését, a hozzájuk való alkalmazkodást és ezen keresztül spontán romboló hatásuk elhárítását jelenti. Mit fejeznek ki a természet ezen törvényszerűségei? Azokat a mechanikai, fizikai, kémiai folyamatokat, melyek az anyagot általában jellemzik, tehát földünkön az anyag minden konkrét formájában megtalálhatók.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Marx — Kugelmannhoz. 1868. júl. 11. Válogatott levelek. 242. o.

Ezek a törvényszerűségek lényegében az anyag általános szerkezeti felépítéséhez vannak kötve. Az ember viszonya ezekhez a legáltalánosabb törvényszerűségekhez kettős:

1. A törvény számunkra kedvezőtlen megnyilvánulását más törvényszerű kapcsolatok létrehozásával korlátok közé szorítjuk. (Pl. villámhárítóval megakadályozzuk a villám pusztítását.)

2. A törvényben kifejezett viszonyt más, számunkra hasznos viszonyok között mesterségesen létrehozunk, és ezzel a törvényt szolgálatunkba állítjuk. (Pl. az elektromosság felhasználása világításra.)

Ezekben az esetekben a konkrét törvényben kifejezett lényegi viszony változatlanul fennáll, csupán az a *forma* változott meg, egyes esetekben, amelyben e törvény a természet spontán körülményei között érvényesülni szokott. A villámnak, mint elektromos kisülésnek lényegén mit sem változtat az a körülmény, hogy a villám felgyújt egy házat, vagy a villámhárító segítségével békésen a földbe vezetik, vagy éppen emberi célokra használják fel. Az ember számára azonban létfontosságúak ezek a formák, hiszen ezek határozzák meg életkörülményeit, természetátalakító tevékenysége éppen a törvények spontán érvényesülési formáinak megváltoztatását jelenti. A természet megváltoztatása tehát korántsem a *törvények* megváltoztatásán, hanem éppen ellenkezőleg, a törvényekben kifejezett viszonyok lényegének alapos megismerésén, számbavételén alapszik, hiszen ez az előfeltétele érvényesülési formáik megváltoztatásának és új formák kialakításának.

A törvény mindig konkrét viszonyok között lép fel. Megjelenési formáinak sokfélesége szükségszerűen következik e konkrét viszonyok sokféleségéből. E megjelenési formák azonban csak a maguk konkrét körülményeiben szükségszerűek, míg a törvény szempontjából csupán esetleges *véletlenszerű* megnyilvánulásai a lényegnek. Az elejtett tárgy leesése pl. szükségszerűen következik az adott körülményekből, de a szabadesés *törvényének* ez csak esetleges véletlenszerű megjelenési formája. Mind a két momentum fontos, mert *a megjelenési forma esetlegessége teszi lehetővé annak megváltoztatását, míg fellépésének szükségszerűsége az adott körülmények között, reprodukálását.* Ha minden jelenség a maga konkrét formájában törvényszerű volna, az ember egy homokszemet sem tudna megváltoztatni. Ha viszont az egyes jelenségeknek nem lenne meg a maga konkrét, szükségszerű alapja, nem volna lehetséges az adott dolog vagy folyamat reprodukálása számunkra hasznos körülmények között. Ez ugyanis éppen azon múlik, hogy felismerjük-e a jelenség létrejöttében a szükségszerűséget. Ha igen, akkor magunk is létre tudjuk hozni (természetesen nem minden esetben), azokat a körülményeket, melyek között a számunkra kívánatos jelenség ismét fellép. A megváltoztatás és reprodukálás ugyanakkor a törvény ismeretét is feltételezi. Két jelenség sohasem következik be abszolút egyformán, tehát ahhoz, hogy valamely jelenséget akárhány esetben biztos eredménnyel tudjak megváltoztatni, vagy akárhányszor tudjam mesterségesen létrehozni, nemcsak fennállásának egyszeri körülményeit kell ismernem, hanem az abban kifejeződő általános, lényegi viszonyt; a törvényt is.

Vizsgáljuk meg mindezt egy egyszerű példán keresztül. Tegnap délután esett az eső. Vajon törvényszerű volt ez? Nyilvánvalóan nem, hiszen a meteorológia törvényei csak az eső létrejöttének általános feltételeit tartalmazzák. Ebből a szempontból tehát véletlen volt, hogy ez éppen tegnap délután következett be. Mi következik ebből? Az, hogy ha ismerjük a meteorológia törvényeit, és megvannak az eszközeink ahhoz, hogy megváltoztassuk a lég-



köri viszonyokat, meg tudjuk akadályozni az eső létrejöttét, ha annak időpontja számunkra kedvezőtlen. Másrészt viszont az eső szükségszerűen bekövetkezik, ha adva vannak az ehhez szükséges konkrét légköri viszonyok. Ezek ismeretében tehát (ha rendelkezünk a megfelelő eszközökkel) az esőt nemcsak megakadályozni, hanem létrehozni is képesek vagyunk, amennyiben mesterségesen megteremtjük azokat a viszonyokat, melyekből szükségszerűen következik.

A dialektikus materializmus — szemben a vulgármaterializmussal — nem tekinti a törvényeket fétiseknek. Nem azért tartja a természet általános törvényeit megszüntethetetlennek, mintha azokat valamiféle metafizikus abszolútumoknak tekintené. Láttuk, hogy Engels kifejezetten felhívja a figyelmet az „örök természeti törvények” történelmivé válására, rámutat, hogy ahol a megfelelő anyagi feltételek hiányoznak, ott „nem létezik” az illető törvény sem. Engels azonban csak mint spontán természeti folyamatot tárgyalja a törvények történelmi jellegét, adott objektumban való kialakulását és megszűnését. Láttuk, hogy Marx — az idézett helyen — felveti a törvények tudatos emberi megszüntetésének problémáját is, és azt írja, hogy *általában* csak azt a *formát* lehet megszüntetni, amelyben a törvények érvényesülnek. A Tőkében pedig, a népesedési törvényekkel kapcsolatban a következőket jegyzi meg: „Elvont népesedési törvénye csak a növényeknek és az állatoknak van, *amennyiben az ember történelmileg be nem avatkozik.*”<sup>28</sup> (Az én kiemelésem. Sz. A.) Marx tehát itt arra utal, hogy amennyiben az ember beleavatkozik a természet spontán folyamataiba, az „elvont” törvények történelmiékké alakulnak át. Vagyis az a folyamat, mely a természetben spontán megy végbe, meggyorsítható, tudatosan előidézhető. A természet jelenségein belül, e téren a biológiai folyamatokban van a legtöbb lehetősége az emberi tevékenységnek. A biológiai folyamatok *spontán* változása is jóval gyorsabban zajlik le a többi természeti folyamatnál, vagyis a természet törvényei közül a biológiai törvények a legkevésbé „hosszú életűek” és a leginkább történelmi jellegűek. Ugyanakkor a biológiai törvények érvényességi szférája jóval kisebb, mint a többi természeti törvényé. Ezek alapján — egyes speciális biológiai törvények esetében — a céltudatos emberi tevékenységnek módjában áll a törvények történelmivé válását tudatosan meggyorsítani. Lényegében ez történik, amikor az ember a mocsarat lecsapolja, a sivatagokat termőföldre változtatja, amikor kiirtja azokat az élőlényeket, melyek a számára hasznos növényeket és állatokat pusztítják stb. — egyszerűen, amikor a maga arculatára formálja a természetet.

Nézzük ezt meg pl. a mocsarak esetében. A talajok elláposodásának folyamatát az anaerob viszonyoknak a talajszelvényben való elhatalmasodása okozza. Míg a réti talajokban az anaerob és aerob folyamatok mértéken belül vannak (bár itt is az anaerob viszonyok vannak túlsúlyban), addig a mocsarak esetében az anaerob folyamatoknak mértéken túli elhatalmasodása a talaj jellegének minőségi megváltozását okozza. Amikor az ember a kész helyzetet igyekszik a maga javára hasznosítani és kitermeli a tőzeget, lényegében csak felhasználja a törvényt. Amikor azonban a mocsarat átalakítja szántóföldre (telkesítés), vagyis szabályozza a talajvizet, megakadályozza, hogy a szerves anyagok kiszorítsák a talaj hézagaiból a levegőt stb. — akkor már többről van szó, nevezetesen arról, hogy az ember megszünteti a mocsárképző-

<sup>28</sup> Marx: A tőke I. Szikra 1949. 684. o.

dés anyagi feltételeit, megsemmisíti azokat a viszonyokat, melyek között törvényszerűen létrejön az a lép. Amikor a tudomány képes lesz *mindenütt* és *minden esetben* megtenni ezt — nem beszélhetünk majd földünkön a mocsár törvényeinek anyagi létezéséről. Ahogyan — Engels példájával élve — a víz halmazállapotváltozásának törvénye „nem létezik” ott, ahol nincs víz, ugyanúgy a mocsár anyagi viszonyait kifejező törvények sem léteznek ott, ahol nincs mocsár. Ez a törvényszerűség ekkor már csak mint elvont tudományos absztrakció létezik majd, nem pedig mint eleven anyagi valóság, csakúgy, mint a kapitalizmus gazdasági törvényei a világkommunizmus időszakában. Hasonló a helyzet a sivatag és még sok más speciális biológiai törvényszerűség esetében is.

Hangsúlyozzuk, a törvények történelmivé tételének meggyorsítása, földi élettartamának mesterséges lerövidítése csak az említett speciális esetekben lehetséges. A mechanika, fizika, kémia jelenségeinél erre nincs mód, mert e téren a legspeciálisabb törvények is az anyag olyan általános tulajdonságaihoz vannak kötve, melyek földünkön csaknem minden jelenségben előfordulnak. Márpedig csak akkor lehet valamely törvényt földi hatályon kívül helyezni, ha anyagi alapja földi méretekben megszüntethető. Ezért nem lehet a biológia általános törvényeit sem hatályon kívül helyezni. (Nem beszélve arról, hogy ez magának az embernek is a megsemmisülését jelentené.) Míg tehát a természet törvényei általában csak kozmogóniai-geológiai értelemben történelmi, addig az említett speciális biológiai törvények emberi szempontból is történelmiékké tehetők.

E folyamat filozófiai alapja az, hogy a mocsár stb. létezése a biológia általános törvényeihez képest csupán *véletlen*. A biológia általános törvényeiből egyáltalán nem következnek szükségszerűen e jelenségek. Ellenkező esetben valóban „örök” természeti törvény lenne a mocsarak, sivatagok létezése. Emberi szempontból csak az tekinthető „örök” természeti törvénynek, hogy pl. az anaerob és aerob folyamatok viszonya a talajban meghatározza annak jellegét. Hogy ez éppen a mocsár struktúráját ölti — a törvénynek csupán esetleges érvényesülési formája. Ennek a számunkra kedvezőtlen érvényesülési formának megakadályozását éppen az említett törvény felismerése és figyelembevétele teszi lehetővé. Ebből a szempontból tehát nincs különbség a biológiai és a többi természeti folyamathoz való viszonyunk között. A különbség nem elvi, hanem csupán gyakorlati jellegű. Amíg ugyanis a mechanikai, fizikai, kémiai törvényeknél ezek spontán érvényesülési formái általános földi vonatkozásban nem szüntethetők meg — a biológia egyes jelenségeinél ez megtehető. Miután a biológia említett jelenségeinél ezek az érvényesülési formák objektíve létező, viszonylag állandó és meghatározott sajátosságokkal, minőséggel rendelkező formációkat alkotnak, nem joggal velük kapcsolatban sajátos lényegüket kifejező speciális törvényekről beszélni. „Megszüntetésről” e speciális törvények esetében sincs szó, hiszen ezek anyagi alapját csak földi méretekben számolhatjuk fel, és más égitesteken, ha a megfelelő anyagi viszonyok fennállnak, nyilván létezik a megfelelő törvény is, valamint nálunk is újra fellép, ha anyagi alapja ismét létrejön. A törvény (minden törvény) anyagi valóságában is elvont (éppen úgy, mint „az” anyag), megszüntetni viszont csak konkrét dolgokat lehet. A törvénynek csak konkrét történelmi létét szüntethetjük meg egyes esetekben, de nem magát „a” törvényt. Marx tehát méltán tagadja a természeti törvények megszüntetésének lehetőségét.

Ismeretes, hogy Sztálin: „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” c. művében a törvények *hatályon kívül helyezésének* lehetőségét is tagadja.<sup>29</sup> Ugyanakkor azonban világos, hogy Sztálin is történelmi jellegűnek fogta fel a törvényeket, hiszen hosszabb vagy rövidebb életű, de nem örökéletű törvényekről beszél. Márpedig ha a törvények objektíve történelmi — és az ember egyes speciális esetekben földi méreteiben képes arra, hogy előidézzen olyan folyamatokat, melyek a természetben előbb vagy utóbb spontán is bekövetkezhetnek — semmi okunk tagadni e speciális jelenségek törvényei hatályon kívül helyezésének lehetőségét.

Mindez a legkevésbé sem mond ellent a törvények objektív jellegének. Az objektív jelleg csak annyit jelent, hogy tudatunktól függetlenül végbenő, anyagi folyamatokról van szó. Az ember éppen azért képes beavatkozni ezekbe a folyamatokba, mert azok objektíve léteznek. Másrészt az ember éppen objektív lényegének megismerése alapján képes valamely törvényt hatályon kívül helyezni (amennyiben anyagi alapja megszüntethető), és ezzel más törvénynek teret engedni. Valamely törvény hatályon kívül helyezése csakis ilyen úton mehet végbe. Az ember tehát korántsem alakíthatja át a természetet szubjektív vágyai szerint. Az egyes speciális törvényszerűségek hatályon kívül helyezésére irányuló tevékenységünket csak akkor koronázhathatja siker, ha e tevékenységünk nincs ellentétben a természet valamely általánosabb törvényszerűségével. A természeti törvények túlnyomó többségénél azonban valóban csak érvényesülési formáik korlátozásáról és felhasználásáról beszélhetünk, nem pedig e formák általános földi megszüntetéséről és a bennük rejlő speciális törvények hatályon kívül helyezéséről.

### c) A társadalmi törvény és az ember

Az élet fejlődése a Földön szükségszerűen vezetett az ember és vele a *társadalom* megszületéséhez. Az ember — geneziséét tekintve — biológiai lény, testi adottságai a leglényegesebb vonatkozásokban megegyeznek a magasabbrendű állatok megfelelő adottságaival. Ugyanakkor az ember és a magasabbrendű állatok minőségileg különböznek egymástól abban a tekintetben, hogy hogy az emberréválás folyamatában a munka kialakította az elvont gondolkodásra képes emberi tudatot. Az idealizmus és a vulgármaterializmus egyaránt metafizikussá torzítja ezt az egységes folyamatot. Az idealisták csak a különbséget hangsúlyozzák ember és állat között. Ez a különbség náluk — miután kizárja az azonosságot — áthidalhatatlan szakadékot jelent. A vulgármaterializmus viszont a minőségi különbséget tagadja, azt állítja, hogy az ember és állat között csak mennyiségi, fokozati differencia van. Mint Büchner — már idézett művében — kategorikusan leszögezi: „Az élettan legnagyobb tekintélyei ma már csaknem általánosan megegyeznek azon nézetben, hogy az állatok lelke nem *minőségileg*, hanem csak *mennyiségileg* vagyis fokozatilag különbözik az emberétől.”<sup>30</sup> (Büchner kiemelési.)

Miután Büchner számára a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának törvénye nem létezik — nem értette meg az emberréválás folyamatának dialektikáját. Az emberi tudat kialakulását, magasabbrendű-

<sup>29</sup> Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra 1952. 6. o.

<sup>30</sup> Büchner: Erő és anyag. 193. o.

ségét, materialista alapon nem tudta levezetni, azért egyszerűen tagadta e minőségi különbséget. Míg tehát az idealisták csak a különbséget látják, és tagadják az azonosságot, addig a vulgármaterialisták az azonosságot húzzák alá, és tagadják a minőségi különbséget ember és állat között.

Engels „A munka szerepe a majom emberréválásában” c. zseniális tanulmányában, az idealizmus és vulgármaterializmus torzításaitól mentesen, a dialektikus materializmus elvi alapján és a természettudományok eredményeire támaszkodva vezette le az emberi tudat kialakulását — mint a tevékenység és gondolkodás, kéz és agy kölcsönhatásának folyamatát, ahol a fokozatos mennyiségi változások minőségi változásba csapnak át. Az ember megjelenése egyben a társadalom kialakulását jelenti.

A fentiekből következik, hogy a dialektikus materializmus az idealizmussal szemben, kihangsúlyozza a természet és társadalom azon közös vonását, hogy mindkét terület fejlődését *objektív, anyagi törvényszerűségek* határozzák meg, míg a vulgármaterializmussal szemben, a természet és társadalom törvényeinek *különbségét*. A mechanikus és vulgármaterializmus ugyanis, miután tagadja az ember és az állat minőségi különbségét, tagadja a speciálisan társadalmi törvények létezését is, a társadalmi mozgást az alacsonyabbrendű mozgásokra vezeti vissza.

„Amilyen a természet sorsa, olyan az emberé is, mely szintén természetes viszonyokból eredve, mindenütt hasonlóképp természeti törvényektől függ és egyedül és kivétel nélkül azon merev és könyörtelen szükségszerűségnek hódol, mely minden lét fölött uralkodik.”<sup>31</sup> — írja Büchner. A vulgármaterializmus — bár ellentétes oldalról indul el — végső soron találkozik az idealizmussal a speciálisan társadalmi törvények tagadásának kérdésében.

Marx és Engels munkásságának egyik alapvető érdeme éppen az volt, hogy megtalálta a társadalom fejlődésének anyagi alapját és mozgatóerejét, felismerte a társadalmi mozgásban a törvényszerűséget. A marxizmus klasszikusai azonban, amikor „természeti szükségszerűséggel” érvényesülő folyamatként ábrázolják a történelmet, rámutatnak a társadalmi folyamatok meghatározottságának a természet folyamataitól elütő sajátosságára is.

Engels „L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. művének IV. fejezetében részletesen kifejti, hogy szemben a természettel, ahol „csupa tudattalan, vak hatóerő hat egymásra, melyeknek kölcsönös játékában érvényesül az általános törvény” — a társadalomban „emberek cselekszenek, csupa tudattal rendelkező, megfontolással vagy szenvedéllyel cselekvő, határozott célokat követő ember: semmi sem történik tudatos szándék, kitűzött cél nélkül”. Ugyanakkor arra is rámutatott, hogy mindez „semmit sem változtathat azon a tényen, hogy a történelem menetét belső általános törvények szabályozzák”. Ugyanis annak ellenére, hogy a társadalomban minden tudatos szándékkal történik: „a számtalan egyes akarat és cselekedet összeütközései a történelem terén oly állapotot idéznek elő, amely teljesen hasonló a tudattalan természetben uralkodó állapothoz. A cselekedetek céljait akarják, de azokat az eredményeket, amelyek a cselekedetekből valóban következnek, nem akarják...”

Az emberek úgy csinálják történelmüket, bárhogy alakuljon is az, hogy mindegyikük saját, tudatosan szándékolt céljait követi és a történelem nem

<sup>31</sup> Uo. 31—32. o.

egyéb, mint ezeknek a különböző irányokban ható erőknek és a kívülágra gyakorolt számos behatásuknak eredője.”

Engels ezek alapján a következő feladatot állítja a materialista történelemkutatás elé: „Kikutatni azokat a mozgatóerőket, amelyek itt a cselekvő tömegek és vezetők, az úgynevezett nagy emberek fejében tisztán vagy homályosan... mint tudatos indítóokok tükröződnek vissza; — ez az egyetlen út, amely azoknak a törvényeknek a nyomára vezethet bennünket, amelyek nagyjában és egészében az egész történelmen, valamint az egyes korszakokban és országokban uralkodnak.”<sup>32</sup>

A fentiekben feleletet kapunk arra a régi problémára is, hogy hogyan lehet beszélni objektív társadalmi törvényekről, amikor a történelmet akarattal, tudattal rendelkező emberek csinálják. Ez a pont volt ugyanis a Marx előtti társadalomtudományok botránköve, melyet az idealista történelemfilozófia nagyszerűen felhasznált a materializmus ellen, és amelyet a mechanikus, metafizikus materializmus talajáról nem lehetett megoldani. A szubjektív idealisták azzal érveltek, hogy ami törvényszerű, az spontán módon — szervezkedés, agitálás, irányítás nélkül — létrejön, márpedig a történelemben minden esemény feltételezi az emberek szervezését, irányítását stb., tehát a történelemben nem érvényesülhet törvényszerű fejlődés. Ez a felfogás hallgatólagosan feltételezi, hogy amennyiben lennének társadalmi törvények, ezek *ugyanazon sajátosságokkal rendelkeznének*, mint a természetiek. Ez a kiindulópontja a szubjektív idealisták ellenvetésének. A mechanikus és vulgármaterializmus, amikor a társadalom törvényeit az alacsonyabbrendű mozgásformák törvényeivel azonosította, *alátámasztotta* az idealizmus fenti érvelését!

Az elmondottakból világosan kitűnik, hogy az idealisták gyökerében hibás okoskodásának és a Marx előtti materializmus metafizikusságának leleplezéséhez — az alapvető azonosság talaján — a természeti és társadalmi törvények *különbségének* a feltárása szükséges. Engels gondolatmenetéből világosan kiderül: a társadalmi törvények megkülönböztető sajátossága — első megközelítésben — abban áll, hogy szemben a természeti törvényekkel, melyek spontán, tudattalan viszonyokat tartalmaznak — emberi viszonyokat, emberek meghatározott és ugyanakkor tudatos tevékenységét fejezik ki. Bármelyik társadalmi törvényt vizsgáljuk is meg, mindegyik feltételezi a tömegeknek anyagi viszonyaik által szükségszerűen determinált mozgását. Az antagonisztikus osztálytársadalmakban ezek az objektív anyagi viszonyok sajátos szubjektív célok, indítóokok formájában tükröződnek a tömegek és vezetők tudatában, amely célok — az ellentétes osztályokra szakadt társadalmi lét következtében — szembenállnak egymással. A történelmi eredmény ily módon az ellentétes erők harcának eredője. Mint Engels írja: „... a történelem úgy készül, hogy a végeredmény mindig sok egyes akarat összeütközéséből származik... számtalan egymást keresztező erő... működik, melyek eredője — a történelmi eredmény — ismét úgy tekinthető, mint egy, a maga egészében *tudat és akarat nélkül* működő hatalom terméke. Mert azt, amit minden egyes ember akar, mindenki más megakadályozza, és azt, ami kialakul, senki sem akarta.”<sup>33</sup>

Az ily módon létrejött történelmi eredmény és a belőle következő további társadalmi mozgás belső, lényegi összefüggéseit fejezik ki a törvények, melyek

<sup>32</sup> Engels: L. Feuerbach... Marx—Engels: Válogatott művek. II. köt. 386—389. o.

<sup>33</sup> Engels — J. Blochhoz. 1890. szept. 21—22. Válogatott levelek. 493. o.

objektív jellegét szemelláthatóan nem lehet megérteni a tömegek meghatározott feltételek között végbemenő tevékenysége nélkül, hanem éppen csak ezen keresztül. A társadalmi törvények alapját képező anyagi viszonyok emberek — az osztálytársadalmakban osztályok — közötti termelési viszonyok, másrészt az emberek és a természet viszonya, mely a termelőerők fejlettségében nyilvánul meg. E kettő szerves egésze és kölcsönhatása képezi a társadalom anyagi létének döntő tényezőjét, a termelési módot. A társadalmi törvényekben ily módon emberi viszonyok és a belőlük fakadó szükségszerű emberi tevékenységek fejeződnek ki. (Az ember és a természet közötti viszony is emberi viszony, mert szemben az állattal, csak az ember képes aktív módon visszahatni a természetre.) Miután a törvények az általános, lényegi összefüggéseket tartalmazzák, a társadalom vonatkozásában ez azt jelenti, hogy nem az egyes emberek cselekvései, hanem a tömegek mozgásának, tevékenységének általános és különös törvényszerűségei fejeződnek ki a társadalmi törvényekben.

Amikor arról beszélünk, hogy a társadalom törvényeiben a *tömegek* mozgása, tevékenysége fejeződik ki, akkor a tömegek itt a legszélesebb értelemben értendők. A történelmi eredőbe ugyanis, minden osztály és réteg tevékenysége — gazdasági, politikai súlyuknak megfelelően — belekerül. A történelem felszínén egyes emberek véletlenszerű cselekedetei láthatók. Ha azonban megvizsgáljuk e cselekedetek lényegét, akkor adott helyen és időben társadalmi szempontból nem annyi típusú tevékenységet fogunk tudni megkülönböztetni, ahány ember, hanem csak ahány *osztály* él. Minden osztályon belül végtelenül sokféle emberi arculatot találunk. De az egyenként véletlenszerű állásfoglalások és tevékenységek millióinak mozaikjaiból azonos kép rajzolódik ki halványabban vagy élesebben. Ez az azonosság fejezi ki a véletlen tevékenységek szükségszerű alapját, ez az anyagi létben gyökerező szükségszerűség jelentkezik ezerszínű ruhában. Az egyén véletlenszerű társadalmi tevékenysége, állásfoglalása mögött tehát az osztály szükségszerű mozgása húzódik meg. Az egyéni cselekedetek lehetőségei csak látszólag korlátlanok, valójában csak az osztályhelyzet keretei között mozoghatnak. (Ha egyeseknek kivételképpen sikerül is ebből a haladás vagy reakció irányában kitörniük, akkor sem az osztályokon kívülre, hanem valamely *más* osztály bűvkörébe kerültek.) A történelem e felfogás révén vált tudománnyá, mert ily módon nyílt lehetőség arra, hogy az események menetét ne gyakorlatilag végtelen számú véletlenszerű egyéni cselekedet irányából, hanem csak az osztályok mozgásának „vektormennyiségéből” kelljen kiszámítani, melyet külső véletlenek befolyásolhatnak ugyan, de alapjaiban meg nem változtathatnak. A történelmi eredmény e „vektormennyiségek” „eredője”, s mint ilyen kifejezi az osztályerőviszonyoknak megfelelően kialakuló helyzetet, mely magában foglalja az összes résztvevők tevékenységét, és éppen ezért nem egyezik meg teljesen egyetlen résztvevő tevékenységének irányával sem.

A szükségszerű és törvényszerű viszonyának ismeretében most már könnyű továbbhaladni az egyes egyének véletlenszerű és az osztályok szükségszerű tevékenységétől a társadalmi törvényig. Az osztálytársadalmakban minden társadalmi-gazdasági formáció alapvető ellentmondása, meghatározott osztályok ellentétében nyilvánul meg. Az adott gazdasági alakulat lényegének létét, mozgását kifejező társadalmi törvények ily módon az ellentétes osztályoknak anyagi létük által determinált, szükségszerű tevékenységét fejezik ki. A törvényekben ezek a tevékenységek nem külön-külön, egymástól elválaszthatóan léteznek, hanem a valóságnak megfelelően „vegyületet”

alkotva, mint a szükségszerű tevékenységek lényegét kifejező komplexuma. Az egyén tevékenysége tehát a törvény szempontjából csak mint tipikus, vagy mint osztálytevékenység jön számításba, de még ennyiben sem a maga teljességében, hanem csak mint a lényegét kifejező mozgás atomja, mely nem tartalmazza az egésznek valamely homogén részét, hanem csak olyan elemét, mely úgy viszonylik az egészhez, mint az atom a molekulához. A marxizmus klasszikusai rámutattak arra, hogy a törvény szegényebb és gazdagabb is az anyagi valóságnál. Szegényebb, mert *csak* a lényegét és gazdagabb, mert csak a *lényegét* tartalmazza. Jelen összefüggésben ez azt jelenti, hogy míg a történelmi eredőben minden egyén tevékenysége közvetlenül benne van, (akkor is, ha ez „nem látszik” az eredőben, mert akkor valamely ellentétes hatást semlegesített, mint a „valami semmije”, mely mindig „meghatározott semmi”) addig az ennek lényegét kifejező törvények csak a történelmi eredő kialakításában résztvevő tömegek belsőleg szükségszerű, az anyagi lét által determinált tevékenységet tartalmazták. A törvényben kifejeződő tevékenység úgy húzódik meg a tényleges tevékenység burkában, mint az absztrakt munka a konkrét munkában. Mint ahogy absztrakt munka nincs önmagában, a konkrét munkán kívül, hanem csak azon belül, mint általánosságban vett konkrét jellegétől megfosztott munka — ugyanúgy *a törvényben kifejeződő tevékenység is csak a konkrét tevékenységen belül létezik, mint annak belsőleg szükségszerű, az anyagi lét által determinált, lényegét kifejező absztrakciója.* A termelőerők fejlődésének törvényszerűsége például nem létezik önmagában, mint e törvényt tisztán kifejező tevékenységek sorozata. De létezik anyagi valóságában is, csakúgy, mint az általános egységekben, az ősember kőszerszámától az atomvillanytelepig vezető vonalban. E konkrét vívmányokból álló történelmi sor absztrakciója a termelőerők fejlődésének törvényszerűsége. A társadalmi törvénynek ez az absztrakt jellege kelti azt a látszatot, mintha itt valami emberi tevékenységen kívüli folyamatról lenne szó.

Sztálin: „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” c. művében élesen bírálta a voluntarizmus és fatalizmus különböző képviselőit, akik nem értették meg a társadalmi törvények objektív jellegét, és vagy olyan illúziókba ringatták magukat, hogy a szovjethatalom képes törvényeket teremteni és megsemmisíteni, vagy ellenkezőleg a törvényekkel szembeni teljes tehetetlenséget hirdették. Sztálinnak kétségtől érdeme, hogy felvette a harcot ezekkel a nézetekkel, és felhívta a figyelmet a társadalmi törvények objektív jellegére. Ugyanakkor azonban a társadalmi törvények objektív jellegének sztálini értelmezése legalábbis problematikus, mert csak az azonosítást húzza alá a természeti és társadalmi törvények között, és ezért tápot adott a társadalmi törvények olyan felfogásának, mely az objektív jellegét azonosítja az emberi tevékenységen *kívüli* folyamattal. Sztálin — Szanyina és Venzser elvtársaknak adott válaszában — leszögezi:

„Objektíven, *rajtunk kívül*, az emberek akaratótól és tudatótól függetlenül léteznek-e a gazdasági fejlődés törvényszerűségei? A marxizmus erre a kérdésre igenlő választ ad. A marxizmus azt tartja, hogy a szocializmus politikai gazdaságtanának törvényei a *rajtunk kívül létező* objektív törvényszerűségek tükröződései az emberek fejében.”<sup>34</sup> (Az én kiemeléseim. Sz. A.) Sztálin tehát azt a körülményt, hogy a társadalmi törvények az emberek akaratótól és tudatótól függetlenül léteznek, azonos értelemben használja a

<sup>34</sup> Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban 83. o.

„rajtunk kívül létező” törvényszerűségekkel. Ez azonban csak a természeti törvények vonatkozásában tartalmazza a teljes igazságot. A természeti törvények valóban teljes értelemben rajtunk kívül létező folyamatok, hiszen nem emberi viszonyokat tartalmaznak. A társadalom törvényei azonban minden esetben feltételezik az emberek tevékenységét, az emberek tevékenységén „kívül” semmiféle társadalmi szükségszerűség sem létezhet! Marx „A német ideológia” egy szelvényzetében reakciós jellegűnek bélyegzi azt az „ügynevezett *objektív*” történetírást, mely „a történeti viszonyokat a tevékenységtől elválasztva szemlélte”.<sup>35</sup>

Ezt hangsúlyozza Lenin is, amikor az „ökonómiai materialista” Sztruvéval vitatkozik. Mint írja: „Az objektivista „leküzdhetetlen történelmi tendenciáról” beszél, a materialista arról az osztályról beszél, amely az adott gazdasági rendszert „vezeti”, és amely a többi osztály ellenállásának bizonyos formáit létrehozza. A materialista tehát egyrészt következetesebb az objektivistánál és mélyebben, teljesebben érvényesíti objektivizmusát. Nem szorítkozik arra, hogy rámutat a folyamat szükségszerűségére, hanem megmagyarázza, hogy melyik társadalmi-gazdasági alakulat képezi ennek a folyamatnak a tartalmát, *melyik az az osztály*, amely ezt a szükségszerűséget meghatározza.”<sup>36</sup>

Való igaz, hogy az antagonisztikus osztálytársadalmakban az emberek tevékenységének törvényei „idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként állottak velük szemben”, de ezek a törvények ekkor is „saját társadalmi tevékenységük törvényeit” jelentették. Éppen ezt az antagonizmust szünteti meg a kommunizmus. Mint Engels — a fent idézett helyen — rámutat: „Az emberek saját társadalmasítása, amely eddig, a természet és történelem által rájuk erőszakoltan, velük szembenállott, most saját szabad tettük lesz. Az objektív, idegen hatalmak, melyek eddig a történelmen uralkodtak, maguknak az embereknek ellenőrzése alá kerülnek. Csak ettől kezdve fogják majd az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomólag, s állandóan növekvő mértékben, az általuk elérni kívánt hatásaik is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.”<sup>37</sup>

Mint látható, Engels is hangsúlyozza, hogy az antagonisztikus társadalmakban az emberek *saját tevékenységének törvényei*, az emberek *saját* társadalmasítása, „az általuk mozgásba hozott” társadalmi okok idegenednek el tőlük, és válnak velük szembenálló hatalommá. A kommunizmus egyáltalán nem a törvényszerűségek megszűnését jelenti, hanem csupán a törvények ezen *elidegenedésének* fokozatos megszűnését. A társadalmi törvények tehát mindenkor a tömegek tevékenységének belső törvényei, de ezek az antagonisztikus társadalmakban valóban külső, természeti törvények formáját öltik. A kommunizmusban nem lesz ellentét az emberek tevékenysége és annak társadalmi eredménye között, miután azonban az *egy* ember tevékenysége ekkor is csak a történelmi eredő *része* lesz (bár annak fő irányával megegyező része), a társadalmi eredmény kialakulását és létét kifejező törvények ebből a szempontból, minden *egy* ember számára „*rajta kívül*” létező, az össz folyamat lényegét kifejező realitások lesznek.

<sup>35</sup> Marx—Engels: A német ideológia. Szikra 1952. 23. o. lábjegyz.

<sup>36</sup> Lenin: A narodnyikság gazdasági tartalma. Művei I. kötet. 424. o.

<sup>37</sup> Engels: Anti-Dühring. Szikra. 1948. 268. o.



Az a körülmény, hogy Sztálin nem mutatott rá a törvények „rajtunk kívül” létezésének fölöttébb viszonylagos értelmére a társadalom folyamataiban — alkalmat adott e kifejezés vulgáris értelmezésére. A közgazdasági és filozófiai irodalomban rendkívül elterjedt az az objektivistá felfogás, amely a társadalmi folyamatokat valamiféle emberek tevékenységén abszolút kívülálló törvények érvényesüléseként fogta fel. E rendkívül káros koncepció ismeretelméleti gyökere — mint arra már rámutattunk — a törvények elvont jellegében rejlik. „A fejlődés egy bizonyos fokán. . . — írja Engels — a valóságos világból absztrahált törvények elválasztódnak a valóságos világtól, vele mint önálló valamik, mint kívülről jövő törvények állíttatnak szembe, amelyek szerint a világnak igazodnia kell.” Valójában e törvényeket „éppen ebből a világból kölcsönözték ki . . . és éppen *csakis emiatt* alkalmazhatók egyáltalán”.<sup>38</sup>

Amikor az utóbbi évek közgazdasági és filozófiai irodalmában a társadalmi törvények „alkalmazásáról”, „felhasználásáról” beszéltek, sok esetben éppen arról felejtkeztek meg, hogy a törvények a tömegek tevékenységében — mint „e társadalmi tevékenység sajátos belső törvényei”<sup>39</sup> — léteznek akaratunktól és tudatunktól függetlenül, nem pedig valami emberi tevékenységen kívüli abszolútumként, mely már eleve tértől és időtől függetlenül létezik, és csak arra vár, hogy felhasználják, alkalmazzák. Ezek a nézetek nagyon hasonlóságot Proudhon koncepciójához, melyet Marx „A filozófia nyomora” c. művében pelligézett ki. Marx többek között a következőket írja Proudhonról: „Ahelyett. . . hogy a politikai gazdaságtani kategóriákat a valóságos, átmeneti, történelmi társadalmi viszonyok absztrakcióinak tekintené, a dolgok misztikus megfordítása következtében *a tényleges viszonyokban csak ezeknek az absztrakcióknak a megtestesülését látja*”. Majd később: „A kategóriák történelmi és múlékony termékek. Proudhon úr számára éppen ellenkezőleg ezek az elvontságok, a kategóriák az eredendő okok. *Véleménye szerint ezek és nem az emberek csinálják a történelmet.*”<sup>40</sup> (Az én kiemeléseim. Sz. A.)

Ezt a felfogást tükrözi pl. a „Politikai gazdaságtan” tankönyvének második kiadásában e tudomány tárgyának meghatározása:

„. . . a politikai gazdaságtan az emberek társadalmi-termelési, azaz gazdasági viszonyainak fejlődéséről szóló tudomány. Az anyagi javak termelését és elosztását, az emberi társadalom különböző fejlődési fokain irányító törvényeket magyarázza meg.”<sup>41</sup> (Az eredetiben az egész bekezdés kiemelve.)

Valójában nyilvánvaló, hogy a politikai gazdaságtannak nem az a feladata, hogy az eleve meglévőnek vett törvények „irányító” szerepét „megmagyarázza”, hanem hogy először *feltárja* ezeket a törvényeket, levezesse a tömegeknek anyagi létük által determinált mozgásából a társadalom különböző fejlődési fokainak és ezek egymásba való átmenetének lényegét kifejező törvények kialakulását és működését. A tömegek tevékenységében kell feltárni a törvényt, és csak azután lehet azt alapjába visszahelyezve alkalmazni és felhasználni magának a *konkrét folyamatnak* megmagyarázására. Ez a marx-i politikai gazdaságtan és filozófia gondolatmenete. A Tőke I. kötetének második kiadásához írt utószavában Marx idézi egy burzsoá bírálójának vélemény-

<sup>38</sup> Uo. 38. o.

<sup>39</sup> Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. Marx—Engels Válogatott művei II. 319. o.

<sup>40</sup> Marx levele P. V. Annjenkovhoz . . . A filozófia nyomora. 31. és 33. o.

<sup>41</sup> Politikai gazdaságtan. Tankönyv. Szikra. 1955. II. kiad. 12. o.

nyét, mely Marx szerint is „találó”, kivételesen tárgyilagos értékelését adja a Tőke módszerének. Kérdésünk szempontjából itt a következőket olvashatjuk:

„Marx számára csak egy fontos: *megtalálni* ama jelenségek törvényszerűségét, amelyek vizsgálatával foglalkozik. . . *Mihelyt* e törvényszerűséget felfedezte, részletesen megvizsgálja azokat a következményeket, amelyekben a társadalmi élet terén megnyilvánul. . .”<sup>42</sup> (Az én kiemeléseim. Sz. A.) Ezt hangsúlyozza Engels is a filozófia terén Dühringgel szemben, aki hegelizmus-sal — a konkrét anyagi folyamatoknak, elvont absztrakciók és törvények „bábáskodása” segítségével való levezetésével — vádolta a marxizmust.

Az elmondottak alapján az is megállapítható, hogy az elmúlt évek közgazdasági irodalmában valóban felismerhetők voltak a Marx és Engels által elutasított vulgármaterializmus és idealizmus „objektivizmusának” bizonyos jegyei. Mi másnak lehetne tulajdonítani azt a jelenséget, hogy a gazdasági folyamatok speciális törvényeit nem ezek anyagi alapjából, hanem az illető társadalom gazdasági alaptörvényéből próbálták levezetni, hogy valóságos hierarchikus törvényállványzatot hoztak létre, ahol a konkrét vizsgálat helyett absztrakciók absztrakciókból következtek?

Az SZKP XX. Kongresszusának megtermékenyítő hatása a tudományos életre alapvető jelentőségű volt e kérdés szempontjából is. Mikoján elvtárs kongresszusi felszólalásában felhívta a figyelmet arra, hogy a „Közgazdasági problémák” c. sztálini mű egyes tételei. . . „rászorulnak közgazdászaink beható tanulmányozására és a marxizmus—leninizmus szempontjából való kritikai felülvizsgálatukra.”<sup>43</sup> Rámutatott arra is, hogy az elméleti tudományos munka elmaradottságának egyik oka, hogy a közgazdászok nehezen jutnak hozzá a statisztikai adatokhoz, tehát nincs módjuk a konkrét gazdasági folyamatok közvetlen elemzésére. Ebben lehet megtalálni az általam említett probléma gyakorlati okát! A statisztikai adatok hiányában — mint Mikoján elvtárs írja — „a közgazdászok kénytelenek betűrágással, a régi formulák, a régi adatok szajkózásával foglalkozni. Ez az egyik oka annak, hogy nem látható közgazdászaink alkotó munkája.”<sup>44</sup> A XX. Kongresszus nyomán megindult tudományos fellendülés már az eddigiekben is számos közgazdasági problémát oldott meg az egyedüli helyes, marxista módszerrel, az anyagi folyamatok konkrét elemzésén keresztül. (Termelőerők fogalma, termelőerők és termelési viszonyok összhangjának problémája, értéktörvény stb. E változás tükröződik a politikai gazdaságtan tankönyvének IV. kiadásában is [Kossuth, 1959], melyben — sok egyéb mellett — a politikai gazdaságtan meghatározásából is kiküszöbölték a fentebb említett dogmatikus torzítást. Itt már nem a törvények „megmagyarázásában”, hanem *feltárásában* jelölik meg a politikai gazdaságtan feladatát.)

A XX. Kongresszus után azonban felszínre kerültek (különösen hazánkban) olyan revizionista nézetek is, melyek a törvények vulgáris értelmezése terén elkövetett hibák bírálata ürügyén, a marxi törvénykoncepció lényege ellen léptek fel! Míg a korábbi dogmatikus nézetek a társadalmi folyamatok meghatározottságát fetiszizálták, addig a revizionisták magát az objektív törvényszerűséget tagadták a társadalom fejlődésében. A törvények tendencia-

<sup>42</sup> Marx: A tőke. I. köt. 20. o.

<sup>43</sup> Az SZKP XX. Kongresszusa. Szikra. 1956. 364. o.

<sup>44</sup> Uo. 366. o.

jellegéből arra a következtetésre jutottak, hogy ezek gyakorlatilag semmit sem jelentenek, a gazdasági alaptörvény hibás értelmezésének bírálatát a gazdasági alaptörvény tagadásává torzították. Felszínre kerültek a Párt és az állam gazdasági-vezetési funkcióit tagadó opportunistá nézetek is, melyek a kapitalizmus spontán fejlődését a szocializmus viszonyaira is ki akarták terjeszteni.

A dogmatizmus és revizionizmus közös ismeretelméleti gyökere e kérdésben: a társadalmi törvény és az ember viszonyának helytelen értelmezése. Az egyik végtel a társadalom törvényeit szakítja el az emberek tevékenységétől, míg a másik az emberek tevékenységét függetleníti a társadalom törvényeitől. A marxizmus—leninizmus mindkét végtelrel szembenáll. Egyrészt hangsúlyozza, hogy a tömegek tevékenységét az objektív anyagi viszonyok determinálják. Abban, hogy a társadalmi törvényekben a tömegek mozgásának *törvénytörvényeségei* fejeződnek ki, az is benne rejlik, hogy ez a mozgás nem tetszőleges, nem az egyes emberek tudatától, szabad akaratától függ, hanem teljesen meghatározott szükségzerű folyamat. Ugyanakkor azonban arra is rámutat, hogy azok az anyagi viszonyok, melyek meghatározzák a tömegek tevékenységét, lényegében és döntően maguk is *emberi viszonyok*. Marx a következőket írja erről:

„Mi a társadalom, bármilyen is a formája? Az emberek kölcsönös tevékenységének a terméke. Vajon szabadon választhatják-e az emberek ezt vagy azt a társadalmi formát? Semmiképpen. Tétélezze fel az emberek termelő-képességeinek bizonyos fejlettségi fokát, és megkapja az érintkezés (commerce) és a fogyasztás bizonyos formáját. . .

Felesleges hozzátennünk, hogy az emberek nem szabadon választják *termelőerőiket* — egész történelmük alapját — mert minden termelőerő szerzett erő, megelőző tevékenység terméke. Így a termelőerők az emberek gyakorlati energiáinak eredményei, de magát ezt az energiát azok a körülmények határozzák meg, melyek közé az embereket a már megszerzett termelőerők, a már előttük fennállott társadalmi forma helyezik, s amelyet nem ők teremtek meg, hanem amely a megelőző nemzedék terméke.”<sup>45</sup> Marx ezután rámutat, hogy éppen ez teremti meg az összefüggést, a folytonosságot az emberiség történetében. Mindezt azért hasznos elmondani, mert a társadalom anyagi létén sokan még ma is valami természeti dolgot értenek, nem pedig emberi viszonyokat.

Azok az objektív körülmények tehát, melyek meghatározzák a tömegek tevékenységét, az emberek saját és megelőző nemzedékének termékei. Így értendő az a marxi aforizma, hogy az emberek saját történelmük szerzői és szereplői. Az emberek tevékenységét történelmileg kialakult anyagi viszonyaik határozzák meg, nem pedig valami külső, az emberektől független abszolútum. A körülmények által determinált tevékenységből pedig új körülmények születnek, melyek ismét új, de már magasabbrendű mozgás szükségességét hordják magukban. Ebben az állandó kölcsönhatásban halad előre az emberiség története. Ahogy Marx és Engels írják: „. . . a körülmények éppen annyira formálják az embereket, mint az emberek a körülményeket.”<sup>46</sup>

A marxizmus eme alaptétele gyökerében különbözik attól a circulus vitiosustól, amelybe a XVIII. sz.-i francia materializmus került. E „hibás

<sup>45</sup> Marx levele P. V. Annyenkovhoz . . . A filozófia nyomora. 26. o.

<sup>46</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 21. o.

kör" lényege abban állott, hogy az emberek véleményét környezetük, míg környezetüket véleményük határozza meg. A francia materialisták csak két különálló jelenség kölcsönhatását látták e folyamatban, nem tudták e kölcsönhatást feloldani a történelem tényleges fejlődésmenetében. Hol az egyik, hol a másik oldalt hangsúlyozták ki, vagyis az egységes folyamat két párhuzamos vonal meghatározhatatlan kapcsolatává merevedett felfogásukban. Mindez annak a következménye volt, hogy az ember „véleményét” tisztán eszmei, míg a környezetet természeti értelemben vett anyagi tényezőnek fogták fel, melyek ily módon nem lehettek *egy* folyamat belső ellentmondásának elválaszthatatlan pólusai, hanem csak két jelenség *külső* ellentétei.

A marxizmus e két folyamat külső kapcsolata helyett *egy* folyamatból indul ki és ez a folyamat a *termelés*. „Azzal hogy az ember munkájával hat a külső természetre — mondta Marx — egyben saját természetének megváltozását is előidézi.”<sup>47</sup> Vagyis a termelés folyamatán belül lép kölcsönhatásba az emberi tevékenység (és nem a „vélemény”) az anyagi (de nem pusztán természeti, hanem „profán” értelemben anyagi) környezettel. Ebben a kölcsönhatásban mindkét pólus *egyszerre* változik meg. Amennyit az ember változtat a környezetben, ugyanannyit változtat a környezet az emberen, másszóval amikor a termelés folyamatában az ember megváltoztatja a környezetet, egyben önmagát is adekvát módon megváltoztatja. Ez a folyamat állandóan magasabb fokon reprodukálódik („... a kielégített első szükséglet, a kielégítés művelete és a kielégítésnek már megszerzett eszköze új szükségletekhez vezet...”<sup>48</sup>) — ebben fejeződik ki az emberiség *fejlődésének* törvényszerűsége.

A társadalmi törvényben kifejeződő emberi tevékenységek azonban nem egyszerűen a „körülmények” hatására jönnek létre. A döntő körülmény itt az adott minőség lényege, alapvető ellentmondása. A törvényben kifejeződő folyamatok éppen ezért nem szűnnek meg valamely nem-lényegi körülmény megváltozásával. Azok a burzsoá teoretikusok, akik szeretnék a kapitalizmus alapvető ellentmondását és annak szükségszerű következményeit megszüntetni, a kapitalizmus megszüntetése nélkül — lényegében a társadalmi törvények objektív jellegét tagadják. Ugyanúgy, mint ahogy a természeti törvények is elválaszthatatlanok a maguk anyagi alapjától, a társadalmi törvények is mindaddig fennállnak, amíg alapjuk létezik.

Láttuk; hogy a marxizmus úgy fogja fel a társadalmi törvényeket, mint a tömegek tevékenységének belsőleg szükségszerű, anyagi lét által determinált, lényegét kifejező absztrakcióját. Marx és Engels számára tehát *fel sem merülhetett* az a probléma, hogy valamely gazdasági formáción belül hatályon kívül helyezhető-e egyes törvényszerűségek. Az emberek többé vagy kevésbé tudatos társadalmi tevékenysége ugyanis minden esetben olyan tényező, mely magában valamely törvényben fejeződik ki, és nem a törvényeken kívül álló folyamat. Éppen ez a különbség a természeti és társadalmi törvényekhez való viszonyunkban. Éppen ezért lehet egyes biológiai törvényeket hatályon kívül helyezni, mert azok anyagi alapjába az ember valóban *kívülről* avatkozhat bele. Ezzel ellentétben; amint az ember nem emelheti fel saját magát, mert karja és teste egy rendszert alkot, ugyanúgy nem szüntetheti meg adott társadalmi rendszeren belül az egyes törvényszerűségeket, hiszen tevékeny-

<sup>47</sup> Idézi Plehanov: A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. Szikra. 1950. 173. o.

<sup>48</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 11. o.

sege e törvényeken *belül* van! Így pl. a tőkés osztály államának, valamint a szervezett munkásosztálynak, tudatos „önmagáértvaló” tevékenysége sem a gazdasági törvényeken kívüli tényező. E törvényekben tőkés és munkás éppen mint a tőkének és munkaerőnek *megszemélyesítője* lép fel, tehát olyan osztályként, mely tevékenységében többé-kevésbé tudatosan tör léte által meghatározott célja felé. A tudatos elem növekedése ezért vagy élesebb, tisztább formákat ad a törvények érvényesülésének, vagy a tendencia jellegűket domborítja ki, de semmiesetre sem változtathatja meg azokat. Az egyes törvények érvényesülési formájának megváltozása, s a régi formát kifejező törvény letűnése éppen ezért nem a törvények hatályon kívül *helyezését* jelenti, hanem olyan — végső eredményében spontán — folyamatot, mely magának a társadalomnak objektív fejlődéstörvényeit fejezi ki.

Az antagonisztikus társadalmakban az egyik gazdasági-társadalmi formációból a másikba való átmenet szintén törvényszerű folyamat. A forradalmi változás feltételezi az újat képviselő osztály tudatos tevékenységének és a régi adekvát ellenállásának növekedését, e tevékenységek azonban szintén teljesen determinált tükröződését jelentik az anyagi viszonyoknak. A burzsoázia teljesen naivul azt gondolja, hogy a forradalom oka a „felforgató” agitáció. Pedig az agitáció csak akkor lehet sikeres, csak akkor vezethet tényleg forradalomhoz, ha az anyagi viszonyok objektív forradalmasító hatásának konzekvenciáit tudatosítja a tömegekben. Magának az uralkodó osztálynak kizsákmányoló-elnyomó tevékenysége teremti meg az objektív alapot az agitáció sikeréhez. A forradalmi agitáció, az elnyomott tömegek spontán haragjának megszervezése és irányítása csak akkor válik valóban döntővé — amikor az anyagi viszonyokban a változás objektív feltételei megérették. Ahhoz, hogy a tömegek forradalmasíthatassák a társadalmi viszonyokat, e viszonyoknak kellett forradalmasítaniuk a tömegeket. A forradalom törvényszerűsége, amely leginkább feltételezi az elnyomott tömegek tudatos tevékenységét, egyben a leginkább objektív, anyagi lét által determinált folyamat.

Az idealista és metafizikus gondolkodók éppen azért képtelenek megérteni a társadalom fejlődéstörvényeit, mert nem értik a szubjektív és objektív tényezők dialektikáját. Vagy *csak* a szubjektív célokat látják, és nem veszik észre ezek mögött az objektív anyagi viszonyokat — vagy *csak* az elidegenült eredményt, amelyet nem a szubjektív emberi tevékenységek eredőinek tekintenek. Vagy a tudatos oldalt abszolutizálják, és azt mondják, hogy a nagy emberek szabad akaratuk szerint irányítják a történelmet, vagy a determinált oldalt és azt állítják, hogy az ember tehetetlen bábu a „törvény” vagy isten kezében, és csak azt teheti, ami számára eleve el van rendelve. Idealista, metafizikus világnézetük elzárja előlük az igazság megismeréséhez vezető utat, azt a felismerést, hogy az ember tevékenysége a szubjektív és objektív tényezők egysége; szubjektív, mert mindig tudatos, akaratlagos és objektív, mert ugyanakkor az anyagi lét, a körülmények által meghatározott, determinált.

Láttuk, hogy a társadalmi törvények a szocializmus előtti formációkban nemcsak annyiban objektívek, hogy az anyagi viszonyok determinálják az emberek tevékenységében kifejeződő törvényszerűséget, hanem annyiban is, hogy ezek a törvényszerűségek függetlenítik magukat a folyamatban résztvevő egyének akaratától, tudatától, céljaitól. Az objektív jelleg ez utóbbi megnyilvánulása a kommunista társadalomban megszűnik.

„A kommunizmus abban különbözik minden eddigi mozgalomtól, hogy felforgatja valamennyi eddigi termelési és érintkezési viszony alapját és első-ízben kezeli az összes természetszerű előfeltételeket tudatosan az eddigi emberek teremtményeiként, lehántja róluk a természetszerű jelleget, és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának. . . Éppen az a valóság, amelyet a kommunizmus teremt meg, a valódi alap ahhoz, hogy lehetetlenné legyen minden olyan valóság, amely független az egyének akaratától, mert hiszen ez a valóság mégsem egyéb, mint az egyének eddigi érintkezésének terméke.” — írják Marx és Engels.<sup>49</sup>

A kommunizmus „valósága” — a társadalom alapját tekintve — az össznépi tulajdon kizárólagosságát jelenti, amelyet az ösközösségi viszonyokkal szemben nem a termelőerők primitívsege, hanem éppen ellenkezőleg, a termelőerőknek eddig ismert legmagasabb foka követel meg. Az össznépi tulajdon kizárólagossága teremti meg az egyéni és társadalmi érdekek teljes összhangját, ez teszi lehetővé a társadalmi folyamatok spontán természeti jellegének megszűnését. A történelmi eredmény ugyanis nem az egymással ellentétes tevékenységek eredője lesz — hiszen az ellentétes tevékenységek mögött az osztályharc húzódott meg — hanem a lényegében, tartalmában azonos törekvések megvalósulása. Miután a történelmi eredmény már nem az ellentétes erők harcának kiszámíthatatlan eredője lesz, és nem úgy jön majd létre, „mint egy, a maga egészében *tudat* és akarat *nélkül* működő hatalom terméke” — megszűnik a társadalmi törvényszerűségek elidegenülése a tömegek tevékenységétől. Ez teszi lehetővé, hogy a kommunista társadalom emberei felismerjék saját társadalmi tevékenységük törvényszerűségeit, és ebben az értelemben szabadokká váljanak. A törvényszerűségek felismerése ugyanis lehetővé fogja tenni olyan anyagi viszonyok tudatos kialakítását, amelyek az emberek számára a szabadság és jólét végtelenségig növekvő lehetőségét tartalmazzák.

Az a revizionista-oppportunista állítás, mely a szocializmusban — a kommunizmus első szakaszában — tagadja a Párt és állam tudatos szervező-irányító tevékenységének nélkülözhetetlenségét és ezt a kapitalizmusra jellemző spontaneitással akarja helyettesíteni — éppen a szocializmus lényegét nem érti, a kapitalizmus és szocializmus minőségi különbségét tagadja. E tévtannak ikertestvére, kiegészítő pólusa az a másik állítás, amely viszont a modern kapitalista államnak tulajdonítja a tudatos szervezés és irányítás azon szerepét, amely csak a szocialista államnak lehet sajátja. E koncepció tehát szeretné eltüntetni a kapitalizmus és szocializmus közötti minőségi különbséget a társadalmi törvények érvényesülésében. Ezt célozza a tudatos elem szerepének lekicsinylése a szocializmusban és eltúlzása a kapitalizmusban. Valójában csak a kommunista társadalom viszonyai teszik lehetővé az elidegenült társadalmi törvények spontán uralmának teljes megszűnését, „a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába” való átmenetet. Mindez azonban csak akkor válhat valósággá, ha egy emberként követjük e világtörténelmi változás tudatos szervezőjét és irányítóját, a Kommunista Pártot.

Azok számára pedig, akik anarchisták módjára hadakoznak minden társadalmi vezető, irányító tekintély ellen, és közben marxistának nevezik magukat — hadd álljanak itt befejezésül Engels szavai:

<sup>49</sup> Uo. 57. o.

„A tekintély ellenzői. . . azt követelik, hogy egy csapással töröljék el a politikai államot, még mielőtt megszüntetnék az azt létrehozó társadalmi viszonyokat. Azt követelik, hogy a társadalmi forradalom első cselekedete a tekintély eltörlése legyen. Láttak ezek az emberek valaha is forradalmat? . . . Ha a Párizsi Kommun nem támaszkodott volna a burzsoáziával szemben a felfegyverzett nép tekintélyére, vajon tarthatta volna-e magát egy napnál tovább? Ellenkezőleg, nem azt vethetjük-e szemére, hogy túl kevésé élt ezzel a tekintéllyel?

Tehát vagy-vagy: a tekintély ellenzői vagy maguk sem tudják, mit beszélnek, s ebben az esetben csak zavart keltenek, vagy tudják, s ebben az esetben árulói a proletariátus ügyének. De mindkét esetben csak a reakciót szolgálják.\*<sup>50</sup>

Engels e sorokat csaknem egy évszázaddal ezelőtt írta le, de frissebben csengenek, mint valaha.

## ЗАКОН И ЧЕЛОВЕК

*Дьердь Андраш, Сабо*

а) Философская категория закона развивалась вместе с познанием законов науки. Согласно этому изменилось и её содержание из наивно-общего в научно-общее. Это развитее от конкретного, эмпирически общего через особенное-общее к всеобщему, абстрактному по своей форме и конкретному по своему содержанию, отражается также и в процессе познания отдельных законов. Это находит философское отражение в отношении случайности, необходимости и закона. Гегель отношение этих понятий делал совершенно релятивным, в то время как Энгельс внёс в их определение некоторый абсолютный момент. Основой различия у Энгельса служит отношение явления к собственной сущности. Закон непосредственно выражает сущность, в необходимости проявляется некоторая сторона или состояние сущности; случайное же с сущностью данного процесса состоит лишь в совсем отдаленных связях. Закон — как категория — относительно самостоятелен, он делает возможным научное предвидение. Закон лишь в своей абстрактной, понятийной форме вечен, в материальной действительности же имеет исторический характер.

б) Отношение человеческой целенаправленной деятельности к законам природы в основном может быть двоякого рода: в случае всеобщих законов можем говорить лишь об их использовании или применении, но когда идёт речь о некоторых специфических биологических законах, у нас есть возможность отменить их действие на земле, поскольку их материальная основа в границах земли может быть ликвидирована. И в этом последнем случае речь идёт не о ликвидации этих законов, а только о сознательном сокращении их конкретного исторического бытия, об искусственном отменении их действия на земле.

в) Особенность общественного процесса можно понять лишь тогда, если, на основе принципиального тождества природных и общественных закономерностей, раскрываем и их различие. Отсутствие этого понимания было характерно как для идеалистов, так и для вульгарных материалистов. Марксизм рассматривает законы общества не как некий абсолют, определяющий извне деятельность масс, а как такое объективное хозяйственно-общественное отношение, которое выражает внутреннюю сущность исторической деятельности людей, её общественную определённость. В коммунистическом обществе исчезает антагонизм между деятельностью и её результатом, т. е. исчезает отчуждённость общественного закона. Статья кончается критикой догматических и ревизионистских взглядов, связанных с данным вопросом.

<sup>50</sup> Engels: A tekintélyről. Marx—Engels: Válogatott művek. I. köt. 620. o.

## DAS GESETZ UND DER MENSCH

György András Szabó

a) Die Gesetzkategorie der Philosophie entwickelte sich gleichlaufend mit der Erkenntnis der Gesetze der Wissenschaften. Demgemäss gestaltete sich ihr Gehalt vom naiv—Allgemeinen zum wissenschaftlich—Allgemeinen. Die Bewegung vom empirisch—Allgemeinen über das besondere—Allgemeine zum in seiner Form abstrakt, in seinem Gehalt konkret begrifflichen Allgemeinen kommt auch in dem Erkenntnisprozess der einzelnen Gesetze zur Geltung. Dies widerspiegelt sich philosophisch in dem Zufall—Notwendigkeit Gesetzverhältniss. Hegel hat das Verhältnis dieser Begriffe vollständig relativ gemacht, Engels dafür ein gewisses absolutes Element in ihre Bestimmung eingeführt: die Grundlage der Unterscheidung ist bei Engels das Verhältnis der Erscheinung zu ihrem eigenen Wesen. Dieses Gesetz drückt unmittelbar das Wesen aus, in der Notwendigkeit meldet sich irgendeine Seite oder irgendeiner Zustand des Wesens, solange der Zufall mit dem Wesen des gegebenen Prozesses nur in einem recht fernen, eventuellen Zusammenhang steht. Das Gesetz—als Kategorie— ist relativ selbständig— es ermöglicht die wissenschaftliche Voraussicht. Das Gesetz ist nur in seiner abstrakten, begrifflichen Form „ewig“, aber in seiner materiellen Wirklichkeit ist es geschichtlichen Charakters.

b) Das Verhältnis der zielbewussten menschlichen Tätigkeit zu den Naturgesetzen kann grundlegend ein zweifaches sein: im Falle allgemeiner Gesetze kann lediglich von Anwendung oder Verwendung die Rede sein, bei einzelnen speziellen biologischen Gesetzen aber haben wir die Möglichkeit dieselben ausser irdischer Kraft zu setzen, insofern ihre materielle Grundlage in irdischem Massstabe aufgehoben werden kann. Selbst im letzteren Falle handelt es sich nicht etwa um die Aufhebung dieser Gesetze, sondern nur um eine bewusste Kürzung ihres konkreten geschichtlichen Daseins, um die künstliche Herbeiführung ihrer ausser irdischer Kraft Seins.

c) Das Spezifikum der gesellschaftlichen Bewegung wird erst dann verständlich, wenn auf der Grundlage der grundlegenden Identität von Natur- und Gesellschaftsgesetzen auch die Verschiedenheit derselben aufgedeckt wird. Das Fehlen dieser Erkenntnis zeigte sich bei den Idealisten als auch bei den Vulgarmaterialisten. Der Marxismus betrachtet das Gesellschaftsgesetz nicht als ein Absolutum, das die Tätigkeit der Massen von aussenher bestimmt, sondern als ein solches objektiv wirtschaftlich-gesellschaftliches Verhältnis, das das innere Wesen der geschichtlichen Tätigkeit der Menschen, sowie das gesellschaftliche Bestimmt-Sein dieser Tätigkeit ausdrückt. In der kommunistischen Gesellschaft hört der Antagonismus zwischen Tätigkeit und deren Resultat auf, das heisst es hört die Entfremdung des Gesellschaftsgesetzes auf. Die Studie endet mit einer Kritik der damit zusammenhängenden dogmatischen und revisionistischen Ansichten.

## LAW AND MAN

György András Szabó

a) The category of law in philosophy has developed parallel to the recognition of the laws in sciences. Accordingly, its content changed from naively general into scientifically general. The progress from the concrete, empirical general through the particular-general to the conceptually general, abstract in its form and concrete in its content, prevails also in the process of recognizing the *individual* laws. Philosophically this is reflected in the relation chance—necessity-law. Hegel, made the relation of these concepts completely relative, while Engels introduced a certain absolute element in their definition: their distinction, according to Engels, is based on the relation of the phenomenon to its own essence. The law expresses directly the essence, the necessity reveals some aspect or state of the essence, while the accidental is in a remote, occasional connection with the essence of the given process. The law — as a category — is relatively independent and ensures the possibility of progress in science. The law is “eternal” in its abstract, conceptual form only, and has a historical character in its material reality.



b) The relation of the purposeful activity of man to the laws of nature may be twofold: in case of the general laws we may speak of application only, yet in case of certain particular biological laws we are in a position to abrogate them by liquidating their material basis in terrestrial dimensions. Even in the latter case we have to do not with the abolition of the law, only with the conscious abbreviation of their concrete life in history, with the deliberate cessation of their validity on Earth.

c) The specificity of social movement can be understood only by revealing the difference between the natural and social laws against the background of their fundamental identity. Both the idealists and the vulgar materialists failed to recognize this. Marxism regards the social law not as an absolute determining the activity of the masses outwardly, but an objective economico-social relation that expresses the internal essence, the social definiteness of man's historical activity. In the communist society the antagonism between the activity and its outcome as well as the alienation of the social law are liquidated.

In conclusion the author gives the criticism of the relevant dogmatic and revisionist views.



## Az etikai revizionizmus kritikájához\*

### Heller Ágnes etikai nézeteinek bírálata.

MAKAI MÁRIA — FÖLDESI TAMÁS

#### *Bevezetés*

#### I.

Napjaink ideológiai harcának egyik legfontosabb területe a revizionizmus elleni harc. Amióta a kommunista pártok 1957-es moszkvai értekezlete az objektív helyzet elemzése alapján a nemzetközi munkásmozgalom fő veszélyeként a revizionizmust jelölte meg, számos munka foglalkozott a revizionizmus bírálataival. E munkák először a revizionizmussal általában, majd a revizionizmus országoként különböző megjelenési formáival foglalkoztak. A fejlődés jelenlegi szakasza szükségessé teszi, hogy a revizionizmust ne csak általános síkon, hanem az egyes szaktudományok vonatkozásában is vizsgáljuk. A revizionizmus elleni harcnak egyik viszonylag elhanyagolt területe az etika.

Az etikában jelentkező revizionizmus magyarországi fő képviselője Lukács György egyik tanítványa, Heller Ágnes.

Heller Ágnes etikai nézeteinek bírálatait eddig jelentősen megnehezítette, hogy revizionista etikai felfogását összefüggő rendszerben csak egy kétkötetes egyetemi jegyzetben fejtette ki. A tudományos etika egyik íratlan törvénye, hogy a bírálat tárgya ne legyen kézirat, hanem íratlan, amelyet a szerző csak oktatási célból, nem befejezetten, a kellő műgond híján készített. Ez a szerzők védelmét szolgáló szabály, amely egyben a könyv formájában megjelenő mű iránti felelősségre kötelez, általában helyes. Áttörését a jelen esetben is kivételes okok teszik szükségessé:

a) A marxista etika a magyar filozófia egyik legelhanyagoltabb területe. Ennek egyik megnyilvánulása, hogy magyar szerző által írt átfogó marxista etika eddig nem került kiadásra. Ugyanakkor az igény egy ilyen jellegű munkára rendkívül megnövekedett, mert a szocializmus anyagi alapjainak gyorsabb ütemű építésével párhuzamosan, fokozatosan kialakul a burzsoá erkölcsrel vívott harc során a szocialista erkölcs. A revizionisták felhasználva az ellenforradalom előtti pártvezetőség hibáit (ezeken belül különösen a törvénysértéseket) az ellenforradalom eszmei előkészítése során a szocialista erkölcs normái ellen is támadást indítottak, s ennek a kihatásai az ellenforradalmat követő időszakban is jelentékenyen érezhetőek voltak.

\* A tanulmányból Makai Mária a „Bevezetés” és az „Erkölc és politika” c. részt, Földesi Tamás „Az állam etikai értékelése” és „Erkölc és jog” c. részt írta.

Heller „Bevezetés az általános etikába” c. írása, amely 1957-ben jelent meg, lényegében felöleli ezeket a problémákat, állást foglal ezekben a kérdésekben. Heller marxista igénnyel lép fel, módszertanilag marxista kategóriákkal dolgozik, és e tények azt a látszatot keltették sok olvasóban, hogy a helleri etika valóban marxista etika. Meg kell tehát vizsgálnunk azt, hogy a marxista kategóriák használata egybeesik-e a marxista tartalommal, vagy csupán eszközül szolgál egy a marxizmustól idegen, kispolgári ideológia kifejezésének.<sup>1</sup>

b) Ebben az alapvető vonatkozásban a helleri etika jegyzetjellege másodlagos jelentőségű. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a könyvalakban megjelent mű a jegyzetformában előadott anyagtól különbözhet tudományos színvonalában, kidolgozottságában, de nem különbözhet abban, hogy a könyv marxista, a jegyzet pedig antimarxista. Véleményünk szerint ha a munka sajtó alá rendezése nagyobb gondosságot kíván is a szerzőtől, ez nem jelenti azt, hogy egy egyetemi jegyzetíró ne lenne felelős előadásaiért, jegyzeteiért. Az egyetemi jegyzeteket a könyvektől eltérően az egyetemi hallgatók *kötelesek elolvasni* és így gyakran előfordul, hogy egy-egy egyetemi jegyzetnek lényegesen nagyobb az olvasótábora (beleértve itt azokat is, akik nem egyetemi hallgatók, de könyv híján egyetemi jegyzetből szerzik ismereteiket), mint nem egy, a széles olvasóközönség számára kiadott könyvnek.

A szerző felelősségét még az a körülmény is növeli, hogy az egyetemi jegyzetek ideiglenes jellegük mellett is fontos szerepet töltenek be az egyetemi ifjúság nevelésében. Fokozott mértékben vethető fel ez a követelmény a helleri etika esetében, amikor a szerző jól tudta, hogy könyvalakban megjelent marxista etika hiányában jegyzete a szokásos egyetemi kiadványoknál lényegesen fontosabb szerepet fog játszani egy olyan kielezett politikai helyzetben, mint az 1957-es esztendő volt. Ugyanakkor jegyzetét 1957-ben könyvalakban is meg akarta jelentetni.

Mindezek az okok szükségessé teszik, hogy Heller etikai nézeteinek bírálatánál a jegyzetben kifejtett mondanivalóit vegyük alapul.

A jegyzetbírálat fokozott köteleiséget ró a bírálókra. Nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy Heller művét kísérletnek szánta és nem álltak rendelkezésére kidolgozott részletes marxista etikák. Ezért arra törekszünk, hogy a jegyzetből csak a leglényegesebb részeket emeljük ki és az összefüggő koncepciót bíráljuk.

## II.

Mielőtt rátérnénk a helleri etika kritikájára, meg kell vizsgálnunk viszonyát tulajdonképpeni forrásához, *Lukács antimarxista koncepciójához*. Továbbá igyekszünk beleilleszteni Heller elgondolásait a *moralizáló revizionizmus* történeti hagyományainak kereteibe. E két mozzanat figyelembevétele nélkül a kritika egyoldalú és felületes maradna; többek közt jogtalanul tulajdonítana bizonyos elméleti érdemeket Hellernek. A kritika során megpróbáljuk kimutatni a helleri revizionizmus kispolgári lényegét, amely

<sup>1</sup> Ebben a vonatkozásban a helleri etika bírálatát indokolttá teszi az is, hogy a műszaki egyetemeken és más egyetemeken felhasznált filozófiai jegyzet etikáról szóló része a helleri etika rövidített változata, sőt a pártoktatásban alkalmazott filozófiai jegyzet is lényegében változatlanul vette át ezt a részt.

a munkásmozgalom, a szocializmus építése külsőleges kritikájában, a marxizmusnak pusztán mint frazeológiának fenntartásában jut kifejezésre, valamint abban, hogy a szocializmus építése során elkövetett hibákat a kommunista praxis állandó és jellemző lényegévé stilizálja.

I. Heller e munkája\* *Lukács György antimarxista politikai és filozófiai koncepciójának alkalmazása az etika területére.* (E kérdés tárgyalásakor ismertnek vesszük az eddigi Lukács-kritikát.)

De ez az általános megállapítás rögtön a megkülönböztető sajátosságok kiemelésére kötelez, mindenekelőtt azoknak a sajátosságoknak előtérbe helyezésére, amelyek magának az etikának tartalmából következnek, és amelyek elvont elméleti lehetőséget jelentenek a lukácsi koncepció *vulgárizált, nyíltan revizionista* alkalmazására.

a) Az etika, általánosítási anyagát tekintve, nemcsak a tudatformák területére szorítkozik, hanem kategóriáival reális társadalmi viszonyokat is tükröz, az emberek társadalmi praxisának, társadalmi-ideológiai viszonyainak egyik, azaz erkölcsi aspektusát. Szemben pl. az esztétikával, amely ebben az értelemben már a valóság „másodfokú-tükrözése”, hiszen tárgya már maga a művészi tükrözés és csak ezen keresztül az emberek egymásközi társadalmi viszonyai. *E viszonyok* jellemzésénél azonban ki kell emelni azoknak *ideológiai jellegét*; mert az emberek egymásközi viszonyainak erkölcsi aspektusa már magában foglalja a visszatükrözés tevékenységét, egy meghatározott társadalmi-és osztályélet tükrözését többé-kevésbé tudatos, érzelmi és racionális formában. Ezeknek a viszonyoknak, valamint a belőlük fakadó fogalmi rendszereknek és intézményeknek ideológiai jellege azonban nem mond ellent *objektivitásának*, mert független az egyes emberek tudatától és akaratától — bár az ő praxisuk és visszatükröző tevékenységük során jött létre — és olyan társadalmi, illetve osztályobjektivitásként áll szemben velük, amelyet elutasíthatnak vagy vállalhatnak, de minden esetben számolniuk kell vele.

Heller már a kiindulópontban helytelenül határozza meg a tulajdonképpeni erkölcsöt, amikor úgy beszél róla, mint „gyakorlati viszonyról” általában és nem tisztázza, hogy ez a viszony ideológiai viszony, hogy objektivitása *ideológiai* objektivitás, ennek az *ideológiai objektivitásnak összes következményeivel*. Ezért ott, ahol Heller szembekerül ennek sajátos megnyilvánulásaival (pl. az erkölcsi jó) nem vet számot ezeknek ideológiai jellegével és e jellegéből fakadó konzekvenciáival. Másrészt e gyakorlati viszonyok heterogén sokféleségét, amelyek az embert mint szubjektumot a „társadalmi objektivitáshoz” fűzik, az egyetlen erkölcsi viszonyra redukálja. Ezzel egyben körvonalazza azt a lehetőséget — amit a későbbiekben valóra is vált —, hogy a *praxist egyoldalúan mint erkölcsi praxist értelmezze* és fölérendelje az emberek gyakorlati megnyilvánulásai összességének, amelyekkel a későbbiek folyamán önmaga is foglalkozik, pl. a politikai és a jogi praxisnak.

b) Az etika nemcsak közvetlenebb viszonyban áll a valósághoz, mint pl. az esztétika, hanem *kulcskérdése maga a társadalmi praxis*, e praxis társadalmilag objektív tükrözése az erkölcs fogalmi rendszerében. A gyakorlat itt nemcsak a kritérium szerepét tölti be, hanem körülötte és erkölcsi vetülete körül forognak és teljessédek ki az etika rendszerének összes ágazatai, a cselekvés indítékainak értékelésétől kezdve egészen az erkölcsnek a társadalom összefolyamatában elfoglalt helyéig.

\* Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. köt. 53. o.

A praxis az etika területén két formában jelentkezik: egyrészt mint a szűkebb értelemben vett, tulajdonképpeni erkölcsi praxis, mint az egyének praxisának erkölcsi vetülete, és ugyanakkor mint e praxis tudatformává való átalakulásai (normák stb.). Másrészt az etika határterületén jelentkezik a szélesebb értelemben vett, osztály- és társadalmi praxis, melynek az etika fenti, szűkebb értelemben vett egyéni gyakorlata csupán egyik alárendelt megnyilvánulási formája.

A praxis e két fajtájában, viszonyuk objektív rangsorában az az objektív összefüggés nyilvánul meg, hogy az erkölcsi praxis valóságos tartalma csak a társadalmi összefolyamattal való szerves kapcsolatban tárul fel teljes egészében. Ahogyan a praxis első fajtájának lekicsinylő kezelése, háttérbe-szorítása megszünteti a tulajdonképpeni etika létjogosultságát és feloldja azt a történelmi materializmus elméletében, — úgy a praxis második fajtájának figyelmen kívül hagyása viszont megszünteti vagy túl közvetetté változtatja a kapcsolatot az etika és a történelmi materializmus közt, és az etikát idealista immanenciával ruházza fel. Az etika tudományos felfogása csak az egyéni és az osztály- és társadalmi praxis valóságos kölcsönviszonyának felismerésén alapulhat.

A praxis e felfokozott szerepe következtében azonban az etikában koncentráltan jelentkezik és *pártos állásfoglalásra kötelez* az osztályérdek.

Az egyes emberek tetteinek indítékai csak a praxisban realizálódhatnak (és válhatnak megfoghatókká), végső fokon pedig abban a hatásban, amelyet az osztály, illetve a társadalmi összefolyamat fejlődésére gyakorolnak; a marxizmus éppen ezért képviseli az etika terén a *következmény elsődleges szerepét* és csupán alárendelt helyet biztosít a következményeket részben kiváltó szubjektív szándék mérlegelésének. Ugyanakkor ezen az alárendeltségen belül elismeri és figyelembeveszi a szándékot, hiszen éppen ebben rejlik az etikai szempont, az erkölcsi ítélet megkülönböztető sajátossága pl. a jogi és politikai ítélettől (ahol természetesen szintén számításbavevődik a motívum, csak hogy fokozódik objektív alárendelődése a következménynek).

Heller már kiindulópontjában megtöri a következményetika marxi koncepcióját és megteszi az első lépést egy — súlyos ellentmondásokkal terhelt — szándék-etika felépítése felé. „Erkölcsi törvény”-nek nevezi azt a viszonyt, amely a tettek indítékai és a megvalósuló következmény közt áll fenn. Ebben a felfogásban leszűkül a praxis értelmezése, csak mint egyéni praxis szerepel. Heller megáll a félúton, mert az egyéneknek a gyakorlatban realizálódó erkölcsisége, ennek az erkölcsiségnek tudományos alapon történő értékelése csak oly módon mehet végbe, ha ezt az egyéni praxist behelyezzük a kor osztály- és társadalmi praxisába. A későbbiekben *e szándék-etikai vonal* fokozottan előtérbe kerül annak a kettős-egységes mozgásnak során, melynek következtében *megnövekszik a moralitás*, az erkölcs szubjektív oldalának *szerepe és csökken az egyéni praxis társadalmi kihatásainak mérlegelése*. Heller-nél valóban „erkölcsi törvénné” válik, hogy a tett következményének erkölcsi tartalmát elsősorban a moralitáshoz való viszonyában mérje le.

c) Az etika felépítésében döntő szerepet kell játszania azon *objektív* rangsor érvényrejuttatásának, amely a társadalmi praxisban az *erkölcs és a politika között* áll fenn. Az osztálytársadalmakban a társadalmi praxis — totalitásában, függetlenül az egyének tudatától stb. — mindig bizonyos osztályérdekek valóraváltásának irányában mozog. E praxis egészén belül a politika — elsősorban mint a gazdasági érdek koncentrált kifejeződése —

teljesíti közvetlenül és tudatosan e praxis meghatározott irányba, az osztályérdek megvalósításának irányába való terelését, míg az erkölcsnek nem minden szférája áll ilyen közvetlen kapcsolatban az osztályérdekkel. Minél közvetlenebb viszonyban áll azonban egy tett erkölcsi aspektusa ehhez az osztályérdekhez, annál közvetlenebbül tételeződik erkölcs és politika egysége, ezen belül az erkölcsi szféra objektív alárendelődése az ezt az osztályérdeket a legközvetlenebbül megtestesítő politikának.

A marxizmus, a munkásosztály érdekeinek tudományos kifejeződése, tudatosan fölérendeli az osztályérdeket koncentráltan kifejező politikát az erkölcsnek, a politikai ítéletet az erkölcsi ítéletnek. A praxis erkölcsi vetülete csak az osztályérdek megvalósításának szélesebb és általánosabb érvényű gyakorlatának alárendelt mozzanataként értékelhető tudományosan. De a marxizmus tudományos politika nem úgy fogadja magába alárendelt mozzanatként az erkölcsi szférát, hogy megszünteti relatíve önálló területét, vagy egyáltalán jogosultságát. Nem: *elveti a politikának azt az értelmezését, amely az osztály érdekét, hasznát prakticista alapon fogja fel, amely nincs tekintettel az osztály erkölcsi érdekére* és amely a moralizálás tagadásának címén elveti egyben a proletárerkölcset és annak tudományos kritériumait.

Ezen az alapon a marxizmus teljesen jogosultnak és feltétlenül szükségesnek tartja az erkölcs problémáit általánosító etika politikai kritikáját. Alárendelten jogosnak tartja a proletárerkölcset és etika nevében gyakorolt kritikát a politika felett, mivel ezt a kritikát magát is politikai kritikának — sub alia specie — tartja. Ugyanakkor teljes egészében elveti az állítólag a politika felett álló erkölcsi etikai kritikát, mert azt tartja, hogy ilyen morális kritika csupán más osztályérdeket kifejező politikai ítélet megjelenési formája lehet.

Heller etikája a „mindenféle politika feletti erkölcsi kritika” elvi igazolására törekszik. Elméletileg azonban csupán ez utóbbi tétel illusztrálását szolgáltatja, mert hol közvetlenül, hol közvetve, a proletárpolitikát ítéli el kispolgári politikai alapon, az ítélet morális formája csupán az erkölcsi színezetet szolgáltatja.

Az etika ezen általános tartalmi problémáiban — az esztétikánál közvetlenebb kapcsolódása a társadalmi viszonyokhoz, e viszonyok ideológiai jellege, az erkölcsi jelenségek társadalmi objektivitása, a praxis (egyéni, osztály- és társadalmi praxis) felfokozott szerepe és ennek következményei a pártosság vonatkozásában, a politika objektív elsődlegessége az erkölccsel szemben — látjuk tehát elvont elméleti lehetőségét annak, hogy Heller a lukácsi koncepciót alkalmazva, márcsak e tartalmi problémák következtében is, fokozottan eltorzítsa és vulgarizálja e koncepciót.

Végezetül csak annyit: akárhogy is értékelik a revizionisták az erkölcs és a politika helyét, akárhogy is lebecsülik a politika szerepét, ami az etikát illeti, itt kétségtelenné válik, hogy az etikai kategóriák mindig egy meghatározott osztályérdek, tehát a széles értelemben vett politikai érdek prizmáján keresztül tükröződnek, ennek az érdeknek erkölcsi-etikai transzformációját rögzítik. Ezen a színvonalon az osztályérdek minden lényeges kérdés felvetésénél közvetlenül jelentkezik és hat, függetlenül attól, hogy a már kidolgozott etikai kategóriákból csak közvetítések során lehet kiolvasztani ezt a politikai tartalmat.

Melyek a lukácsi koncepció alkalmazásának, illetve torzításának legjellemzőbb vonásai a helleri etikában?

1. Feltűnően *háttérbeszorulnak* azok a marxista elemek, amelyek Lukács életművének maradandó elemeit alkotják és ezzel párhuzamosan Heller *levonja Lukács* gyakran csak felemásan, kétértelműen *megfogalmazott premisz-száinak* minden olyan *következtetését*, amelyhez maga Lukács nem jutott el. Továbbá a helleri etikában *felelevenednek Lukács* azon *19-es idealista* — és ezen belül *moralizáló — hibái*, amelyek a lukácsi életműben azóta csak latensen voltak meg; latensen abban az értelemben, hogy e hibákat ugyan nem ismételte meg, de nem is kísérelte meg az alapjukat alkotó elméleti problémák megoldását. Holott pl. az egzisztencialisták ellen folytatott polémiájában e kérdések pozitív megválaszolásának centrális szerepet kellett volna játszania.

Lukács életművében a kétértelmű, felemás mozzanatok, marxista elemek keveredése nyílt antimarxista nézetekkel hozzák létre azt a szituációt, hogy egyrészt Lukács munkáiban számos olyan megállapítás van, amelyek közvetlenül tartalmazzák Heller revizionista nézeteinek cáfolatát. Másrészt viszont — és ez az érem másik oldala — Hellernek egyik tételére sem mondható, hogy mestere szellemével egyenes ellentétben foglalt volna állást, hogy bármilyen kerülő utakon, bonyolult közvetítésekkel, de ne kapcsolódna hozzá. Ebben az ellentmondásos értelemben — és számításbavéve, hogy egy hibás koncepció „továbbfejlesztése” és alkalmazása önmagában is felfokozza e hibás tendenciákat — elmondható, hogy a helleri etika Lukács revizionizmusának édesgyermeké.

Továbbmenően: Lukács életművében vannak a szektásságnak bizonyos jogosult kritikái — meghatározott körülmények közt és vonatkozásokban — bár itt is állandóan figyelembe kell venni, hogy e jogosult mozzanatok mögött mikor és hol, milyen mértékben játszottak közre revizionista elgondolások is. Heller etikájában azonban — és ez jelentős különbség — az *állandóan* jelentkező és ható *antiszektás fővonal*, az „egyfrontos” harc helleri értelmezése *objektíve csak polgári tartalmak kifejezésére szolgál*. Az antiszektásság Heller-nél közvetlen és nyílt „antisztálinizmussá” torzul, a szektásság ellen folytatott polémia csak átlátszó lepelt jelent azon törekvés számára, hogy a lenini értelemben vett baloldal elméletét és gyakorlatát lejárassa. Heller nem tud és nem is akar különbséget tenni a munkásmozgalom egyes hibái, illetve a mozgalom lényeges, fő vonala és tartalma között és így még azokon a pontokon is, ahol polémiája kezdetben csak a valóban elkövetett hibák ellen irányul, a későbbiekben átcsap a mozgalom külső, polgári kritikájába. De itt is megvan az érem másik oldala, az a tény, hogy Heller e ponton sem vált hűtlenné Lukácshoz. Mert Lukács az esetek többségében a szektásság fogalmát jogosult határain túl is kiterjesztette és ebben az értelemben véve nála is, bár jóval latensebben, mindig megvoltak az „antisztálinista” tendenciák. E tendenciákat az ellenforradalmat megelőző időszakban és különösen az azóta megjelentett írásaiban maga is nyíltan bevallja, amelynek egyik külsőleges megjelenési formája, hogy pl. a „Wider den missverstandenen Realismus” c. művében arról ír, hogy többé már nincs szüksége arra az „aesopusi nyelvre”, amelyet idáig használni kénytelen volt. Nem kell kifejtteni, hogy itt nem elsősorban nyelvi-terminológiai problémáról van szó, hanem olyan polgári tartalmak érvényrejuttatásáról, amelyeket a mozgalom keretei nem tettek lehetővé.

De ebben a vonatkozásban Lukács hatását csak másodlagosnak lehet értékelni; mert *Heller néhány év alatt élte át és egy év alatt általánosította kis-*



*polgári nézőpontból* mindazt a negatívumot, amit Lukács a mozgalomban eltöltött évtizedek alatt. A „partizánköltő” és hozzátehetjük, a „partizánfilozófus” lukácsi koncepciója bonyolult és ellentmondásos, hosszú fejlődés során alakult ki. Lukács évtizedek alatt nem tudta felszámolni a polgári ideológia hatását, de a polgári befolyásoltság e fennmaradásában szerepet játszott a mozgalomban érvényesülő szektásság is. Ugyanakkor a polgári világnézet ezen elemeinek megőrzése tette lehetetlenné Lukács számára, hogy a szektásság ellen lenini alapon lépjen fel. Hosszú évek során általánosította ezt az ily módon megoldhatatlan problémát, a mozgalomhoz való fenn tartásos viszonyt jelképező partizánelvben — megoldhatatlan dilemmáról van szó, mert a lehetetlent akarja: polgári alapon próbálja leküzdeni a polgári ideológia egyik megnyilvánulási formáját a mozgalomban: a szektásságot. Ebből az ilyen előjellel folytatott „antiszektás” harcból csak a mozgalmon belüli szintén polgári, de jobboldali irányzat objektív megerősítése, majd a revizionizmus filozófiai képviselője jöhetett csak létre. (Nem is beszélve arról, hogy a jobboldal megerősödésének hatására a szektásság pozíciói is megszilárdultak.)

Más a helyzet Hellernél. Ő akkor lépett a határozott revizionizmus útjára, amikor már objektíve lehetőség nyílt a régi pártvezetőség hibáinak felszámolására és akkor fejtette ki torz koncepcióját, amikor — az ellenforradalom után — az ország, marxi—lenini vezetéssel, a konszolidáció és a tisztult légkörben való továbbfejlődés útjára lépett.

2. „Az írástudó felelőssége?” Igen, de továbbmenően: az írástudó igényessége. Mert Heller olyan marxista igénnyel fellépő etikát írt, amely az új pártvezetéssel szemben belső emigrációba vonult kispolgári értelmiségiek deziluzionáltságát, ellenforradalmi tudatát, passzív és (ellenzékien) aktív magatartását egyaránt elméleti síkon próbálta igazolni. Tehát egy konkrét szituációt, a magyar munkásmozgalom egy válságos, kiélezetten ellentmondásos szakaszát és ezen ellentmondásokon belül is az ellentmondás „rossz oldalát”, ennek kispolgári tükröződését vette kiindulópontként, általánosítási anyagként egy „marxista általános etika” számára.

Hellernek a magyar munkásmozgalomhoz, a szocializmus építéséhez való viszonya — fokozott torzságában — annak a viszonynak karikatúrája, amely Lukácsot, mint filozófust, a nemzetközi munkásmozgalomhoz fűzte. Ez a viszony különben — mint Lenin kifejtette — általában jellemző a revizionistákra: kiragadnak egy-egy mozzanatot a kapitalizmus, illetve a munkásmozgalom fejlettségének adott színvonalán, s ezt tetszőlegesen és metafizikusan értelmezve, a marxizmus — általuk szükségesnek vélt — reformjának alapjává teszik. Heller is ezt tette a maga módján; csakhogy általánosítási anyaga, még a lukácséhoz viszonyítva is, elképzelhetetlenül szűk és egyoldalú volt. Az 50-es évek, de elsősorban az 56—57-es évek eseményeinek tükrözése etikájában saját tapasztalatainak eredményeit foglalják össze — bár, mint mondtuk, az a magatartás, amelynek segítségével ilyen tapasztalatok létrejöhetnek, függvénye a mozgalomhoz való revizionista viszony-  
nak.

Ez a mozgalomhoz való revizionista viszony természetesen csak kispolgári — polgári érdekek képviselőjéből fakad. A kispolgári értelmiséget sok esetben „logikája”, elméleti iskolázottsága, a marxizmus klasszikusainak óriási vonzóereje, valamint a mozgalom, a szocializmus építésének sikerei, — a másik oldalon pedig a fasizmus és általában az imperializmus barbársága,

művészi és filozófiai dekadenciája, a marxizmus befogadására ösztönzi, a mozgalom utitársává szegődtetni. De ugyanakkor „szíve” újra meg újra visszariad, amikor ennek az elméletnek valóráváltásáról van szó, mihelyt a „nap követelése” olyan polgári osztályérdek megsértése, amelyektől nem tudtak és nem is akartak elszakadni és amelyeknek képviselőit — akarva, akaratlanul — magukra vállalták. Még inkább fokozódik ez az eltávolodás a mozgalom gyakorlatától és ennek közvetítésével — természetesen nem mechanikusan és egyenesvonalúan — elméletétől, amikor a valóságnak az a bonyolultsága és „ravaszága” (amelyre a revizionisták oly gyakran hivatkoznak, ha érdekükben áll) — teljes egészében érvényesül a mozgalmon belül is, ha olyan kritikus helyzetek állnak be, amelyek megcáfolják a mozgalom töretlen, egyenesvonalú fejlődéséről alkotott metafizikus illúziókat. Ilyenkor az „útkeresés” címén az úttévesztés tényét próbálják az elmélet színvonalára emelni. És ilyenkor derül ki a legpregnansabban, hogy nemcsak a mozgalommal való érzelmi azonosulásuk volt igen problematikus, hanem elméleti meggyőződésükben, „logikájukban” is megvoltak kezdettől fogva azok a fenntartásos tendenciák, amelyek e bonyolult vagy kritikus időszakokban nyílt ellenzékiségbe csaphattak át.

3. Heller etikája közelebről olyan „*antifasiszta*” etika (ennek az antifasizmusnak szükségzerű, belső inkonzekvenciáiról később lesz szó), amely a Lukács-féle ideológiai koegzisztencia elvét átviszi a praktikus koegzisztencia, a politikai osztálybéke területére.<sup>2</sup> Amit Lukács az általános világnézet síkján visz véghez — és ami az „ész” általa adott megfogalmazásában summázható — a marxizmus formai fellazításával, „kibővítésével,” tartalmilag pedig világnézeti alapjainak feladásával — azt Heller az etika területén valósítja meg. De már itt is fel kell hívnunk a figyelmet egy lényeges vonatkozásra. Nyilvánvaló, hogy az ideológiai koegzisztencia elve messzemenő filozófiai engedményeket követel meg Lukácstól, annak kell előtérbe lépnie, amiben egyetérthetnek a legkülönbözőbb világnézeteket vallók. A marxizmus a clair-obscur (fény-árnyék) kétértelműségében jelenik meg, a reflektorfény csak azokra a mozzanatokra esik, amelyekkel, elvontan értelmezve, a haladó polgárság reprezentánsai is egyetértenek — pl. a személyiség teljes önmegvalósításának perspektívája — amivel pedig nem érthetnek egyet, és ami a munkásosztály érdekének legközvetlenebb és legaktuálisabb kifejeződése, azt árnyék burkolja. De éppen ez utóbbi az, ami a marxizmus lényegét alkotja, döntően megkülönbözteti adott esetben pl. a burzsoá racionalizmustól és teszi egyáltalán lehetővé az egész haladó emberiség absztrakt, kontúrtaian vágyainak tudatosítását és jövőbeli megvalósítását (pl. a személyiség teljes kibontakozását az osztályellentétektől és osztálykülönbségektől végleg megszabadult kommunista társadalomban). Így pl. a politikai elmélet ténen szó eshet az osztályharcról, esetleg Marx mellett a 19. századbeli polgári

<sup>2</sup> Harry Pross jegyezte még Lukács legújabb könyvéről, hogy benne „konzekvensen megszabadítja az eszt az osztálytudat bilincseitől”, amikor a következőket írja: „A fatalizmust éppúgy el lehet gondolni vallási, mint áltudományos alapon; az ész hatalma, az egyéniség felelőssége elhatározásának következményeiért éppúgy alapulhat egy teodiceán, mint egy materialista bázisú társadalomelméleten. A „világnézetnek” ez az azonossága tehát, amely a békeharc következtében és a békeharcban jön létre, hogy Hegel kifejezését használjuk, az „azonosság és nem-azonosság azonossága”. (I. m. 11. o.) Továbbá Pross abban látja Lukács írásának értékét, hogy nem a kapitalizmus—szocializmus elavult szembeállítását hirdeti, hanem a világbéke ideológiáját; (Deutsche Rundschau, 1958. júl. 11. 1.)

történészekre is hivatkozva, de a proletárdiktatúráról nem, — hogy a legismertebb példára hivatkozzunk. Az ideológiai koegzisztenciának ezt a mondhatni immanens, elsőrendű követelményét „ideológiai minimumnak” nevezhetnénk. Hasonló a helyzet egy hasonló célra szánt etika esetében. Itt azok a tettek számítódnak be a legerkölcösebbnek — vagy egyedül erkölcsösnek —, amelyek megítélésében az emberek nagyjában-egészében egyetértenek, osztályhelyzetüktől függetlenül. Olyan tulajdonságok — tegyük hozzá: pozitív erkölcsi tulajdonságok — kerülnek az előtérbe, az értékek olyan megfogalmazást nyernek, amelyekbe boldog-boldogtalan beleviheti saját koncepcióit, annyira üres-elvöntan vannak megfogalmazva stb. stb. Mi más ez, mint a fentiek példájára az „erkölcsi minimum”, az osztályok békés együttélése praxisának szentesítése az etika oldaláról, amely csak éppen arról feledkezik meg, ami a marxista etikát azzá teszi, ami valójában: általános etikai megfogalmazásában is forradalmivá, osztályharcossá és pártossá?

De Heller e ponton is továbbmegy, mint Lukács, nemcsak azoknak az elemeknek fokozott kiirtásában, amelyek a marxizmust élvezhetetlenné teszik egy burzsoá demokrata számára, hanem ezzel párhuzamosan az idealista elemek kritikátlan befogadásában. Mert Lukács — fenti könyvében az idézett passzust kommentálva — kifejti, hogy itt világnézetileg a különböző filozófiai elemek olyan azonosságáról van szó, amely az azonosság és nem-azonosság dialektikájának magasabb fokú azonosságából fakad. Heller azonban megszünteti a „nem-azonosság” dialektikus mozzanatát és megkonstruálja az „azonosság és azonosság azonosságát”, teljesen egybemosva a materialista és az idealista erkölcsöt, többek közt akkor is, amikor közösnek látja mindkettőben az egyetemes emberi érdeket sűrítő elvont normákat.

4. Az ideológiai és praktikus koegzisztencia elvont végeredmény, következménye Lukács, illetve Heller összkoncepciójának, amelynek itt csak néhány, bár központi vonatkozására térünk ki. A helleri koegzisztencia-elv nem jöhetett volna létre a *kapitalizmusmal kapcsolatos bizonyos illúziók* nélkül, amelyek természetesen igen közvetetten tükröződnek munkájában.

Lukács — helyesen — a „művészi korszak” megszűnése, a kapitalizmus múlt századbéli rohamos előretörése idején, kapcsolódva a haladó polgári esztétika helyes felismeréséhez, a polgári kritikai realizmus érdemét abban látja, hogy tudatosan vállalja a szép helyett az objektíve kialakult csúf — valamint a legkiválóbbaknál — az ellene való harc mély és ellentmondásos ábrázolását. Valójában hasonló egy marxi általános etika feladata is, ti. fel kellene tárnia, hogy a kifejlett kapitalizmusban *nemcsak az esztétikum bomlik fel* és keres a régítől különböző utakat egy magasabb fokon való egység helyreállítására, *hanem az etikum is*. Heller foglalkozik ugyan ezzel a problémával, de csak alárendelt mozzanatként; azonban általános etikájának fő vonala, a „történelmi és világtörténelmi jóról” vallott nézete (amely jó teljesen elszakad a konkrét történelmi koroktól és az etikum lényegét transzcendens síkra helyezi), semmissé teszi ezeket a rész-felismeréseit. Objektíve apologetikus felfogása az etikum kérdésében szembenáll Lukács helyes esztétikai elemzéseivel.

Am ez a szembenállás itt sem abszolút. Mert Lukács, a harmonikus ember eszményét elemezve (A realizmus problémái) rámutat ugyan e ponton Gorkij kimagaslóan helyes írói ábrázolására és világnézetére (hogy ti. a szépség és harmónia tönkremenésének folyamata mellett az ellene folyó harcot is a legmagasabb írói nívón és tudatossággal ábrázolja), de írásának és állás-

pontjának egyaránt végső kicsengése, hogy a polgári realizmus jelenti „az eddigi emberi fejlődés nagy humanisztikus problémáinak folytatását”.<sup>3</sup> Tehát Lukácsnál is ugyanolyan általános demokratikus és humanisztikus illúziók hatnak, mint Hellernél, de e ponton csak a perspektívát illetően, míg Heller ezt a koncepciót abszolutizálja, a múltba vetíti és ez lehetetlenné teszi számára az etikum fejlődésének marxista körvonalazását. Közvetve ez az álláspont természetesen illúziókat ébreszt a kapitalizmussal kapcsolatban.

5. De ahogyan ezek az illúziók szervesen beleilleszthetők az ideológiai és praktikus koegzisztencia keretébe, éppígy — ha most el is vonatkoztatunk Heller már jelzett politikai állásfoglalásától — *szükség van az átmeneti időszak, a szocializmus építésének lejárására*. Hiszen a proletárdiktatúra konzekvens, filozófiai-etikai igénye szaporítaná mindazokat a világnézeti elemeket, amelyek a két tábor, s elsősorban azoknak értelmiségi reprezentánsait elválasztja egymástól. Ezért Heller annak az állampolgárnak hangulatait tükrözi etikájában, aki „nem érzi otthon magát” az átmeneti időszakban, a kizsákmányolás megszüntetéséért folyó osztályharcokban. De e magatartás filozófiai konzekvenciái sokkal messzibbre gyűrűznek, elsodorják a rezignált partizánfilozófus típusát és gondolatilag újjáteremtik *az épülő szocializmus körülményei közt a dekadenciának azt az ismert gondolatvilágát és magatartását*, amelyet pedig Lukács pl. Schopenhauer és Kierkegaard esetében részben helyesen jellemzett és bírált. Ennek a restaurált dekadenciának csak néhány vonására térünk itt ki: Heller számára a közügy az átmeneti időszakban végső fokon éppolyan elvont és idegen marad, mint a polgári dekadensek számára, hozzájuk hasonlóan ő is a kis világban, a magánéletben lát első-sorban teret erkölcsileg tiszta cselekvésre, az a magasabbrendű társadalomba mutató *konkrét* perspektíva pedig, amely a ma élő emberek gyakorlatában realizálódik, számára éppígy nem létezik. Az az ember, aki az ő etikája alapján próbálná megkonstruálni önmagát, — a dekadens típusokhoz hasonlóan szintén „inkognitóban” élne, személyiségét pedig csakis saját ezoterikus vonatkozásában fejlesztené ki.

Minden etikai revizionizmusnak az átmeneti idősakkal való passzív vagy aktív szembenállásában nagy szerepet játszik az a — hol tudatos, hol nem-tudatos — koncepciója, mely szerint a kizsákmányolás megszüntetése nem szünteti meg az elidegenedést, vagy egyáltalán nem hat megszüntetése irányában.<sup>4</sup> Ennek a nézetnek bázisa a szocializmus építésének körülményei közt annak a kispolgárnak, a kispolgári értelmiségnek — osztályhelyzetéből fakadó — politikai tudatában rejlik, aki fölényesen semmibeveszi a gazdaság struktúrájában beállt lényeges változásokat és a szocialista állam mindenoldalú irányító szerepében nem veszi észre az újat, csak rosszat, személyisége kibontakozásának gátját látja benne. Saját, a munkáshatalomhoz való, külsődleges, elidegenedett viszonyát vetíti ki és abszolutizálja, az államhatalom és általában a politikai intézményekben valami tőle idegent lát objektívalódni. (És igaza is van, amennyiben nem törí át saját kispolgári korlátait).

<sup>3</sup> Lukács György: A realizmus problémái. Athenaeum, 77. o.

<sup>4</sup> Az elidegenedés Lukács-féle helytelen felfogására Szigeti József mutatott rá (Társadalmi Szemle, 1958. 2. szám. 39. o. Lukács György filozófiai és politikai nézeteinek összefüggése.)

Heller ugyanezt az elidegenedettséget reprodukálja etikájában. Különösen előtérbe kerül ez az államhoz, a joghoz való elméleti viszonyában, de a legközvetlenebbül ott ütközik össze a marxista praxissal és elmélettel, amikor a tulajdonképpeni osztálycselekvésről, a politikai tevékenységről van szó. Objektíve ezt tekinti a leginkább szembenállónak a személyiség önmegvalósulásával, azaz az igazi objektíválódással, — tehát az elidegenedettség is e ponton csap a legmagasabbra.

6. Lenin a revizionizmus egyik ismertetőjelének nevezte, hogy ez az irányzat a szocializmust a demokrácia spontán következményének, mintegy „kinövésének” tartja. Lukács esetében ezt a marxista kritika már feltárta. Bonyolultabb a helyzet Hellernél és ez hosszabb kifejtésre szorul. Lényegében arról van szó, hogy — az etika bizonyos, a kommunista perspektívához kapcsolódó, vagy kapcsolható problémái miatt — Heller időnként *álradikalizmusra* kényszerül és megcsillantja a kommunizmus elkövetkező fényes perspektíváját. De ez az absztrakt perspektíva mit sem változtat konkrét perspektívátlanóságán, sőt még inkább elmélyíti azt. E kitérők ellenére azonban nála is megvan ugyanaz a vonal, mint Lukácsnál; az etika nyelvére fordítva: a jó és az általános humánus testesítik meg és viszik előre az általános fejlődést.

Mindezek a vonalak, mint látható, az ideológiai és praktikus koegzisztencia elvében futnak össze. Itt csak utalhatunk arra, hogy milyen sürgető szükségszerűséggel következik mindebből a pártosság lenini elvének teljes felszámolása, amelyet Heller minden lényeges vonatkozásban véghez is visz.

\* \* \*

II. Heller nemcsak Lukács torz koncepciójának fokozott eltorzítója, a munkásmozgalom múltbeli hibáinak elméleti haszonélvezője, hanem egyben — objektíve — *folytatója* annak az *erkölcsre appelláló revizionista irányzatnak*, amely kifejtett formában a századforduló idejének szociáldemokrata mozgalmában jött létre. A lényegen nem sokat változtat, hogy tudatosan nyúlt-e vissza ezekhez a koncepciókhoz, vagy öntudatlanul visszhangozza őket. Bizonyos pontokon kétségtelen, hogy tudatosan kapcsolódott egyes kérdésfeltevéseikhez, — más pontokon viszont sokkal valószínűbb, hogy önállóan, azaz hasonló osztálybefolyásoltság hatására jutott el a mozgalomban előtte már kidolgozott moralizáló nézetekhez.

Számunkra elsősorban ez utóbbi körülmény válik fontossá és jellemzővé. Heller ugyanis — elvont aspektusból nézve — konzekvens és módszerében relative önálló gondolkodó, aki elméleti előfeltevéseit általában igyekszik végig gondolni és kidolgozni belőlük a sokszor kimondott, sokszor viszont — elsősorban „kényes” politikai tartalma miatt — kimondatlanul maradt politikai következtetéseket. De miután ezek az előfeltevések, ezek a gondolati kiindulópontok az esetek többségében már tartalmazzák a marxizmustól való elhajlás elvont vagy konkrét lehetőségeit, konzekvenciája és önállósága elvezeti annak a moralizáló antimarxista felfogásnak körvonalazásához, vagy helyenként teljes megismétléséhez, amelyet elődei már előtte kidolgoztak. Így csap át nála az elemzés relatív önállósága és konzekvenciája kifejlesztett önállótlanúságba és abba az inkonzekvenciába, amely jellemző tünete minden, a marxizmussal formailag nem szakító, de azt polgári tartalmakkal összeötvöző revizionista írásnak.

Ha napjaink moralizáló revizionizmusát — és így Heller általános etikáját összevetjük a munkásmozgalom több évtizedes elméleti harcaival, az a figyelemre méltó tanulság adódik, hogy hasonló hamis illúziók és dezillúziók, amelyek a kapitalizmus viszonylag békés fejlődése során az ellenzéki helyzetben lévő szociáldemokrata párton belül felmerültek, — mutatis mutandis — létrejöhetnek a szocializmus építésének körülményei közt, a hatalmon lévő pártban, a fejlődés viharos és ellentmondásos szakaszában. Mielőtt azonban körvonaloznánk ennek a sok vonatkozásban a polgári filozófiával egybefonódott irányzatnak legáltalánosabb filozófiai és etikai koncepcióit — amelynek Heller etikája, ebből az aspektusból nézve, egyik késői visszhangja — szeretnénk kitérni a régi típusú, illetve a helleri revizionizmus néhány általános politikai és ideológiai összefüggésére.

I. A Bernsteinnel meginduló, nemcsak etikai, hanem mindenoldalú revíziós irányzat egyik elméleti kiindulópontja a kapitalizmus stabilitásába és tartós prosperitásába vetett hit volt. A szocializmus építése során, a munkásmozgalom belül azonban ezek az illúziók csak közvetett úton jöhetnek létre, méghozzá oly módon, hogy a mozgalom belső ellentmondásainak kiéleződése, ill. megoldásuk késlekedése miatt kiábrándulás támad — többek közt — az értelmiségiek soraiban, amely, bármilyen közvetítések során, elvezet a kapitalizmusba vetett bizonyos illúziók feléledéséhez.

Ez objektíve a jelenlegi imperializmus támogatását jelenti, még akkor is, ha Heller nem orientálódik közvetlenül a jelenre, hanem csak a kapitalista múltra, méghozzá annak egyes eszményített történelmi szakaszaira. De ez a szubjektív orientáció önmagában nem is olyan jelentős, mint a bázisát szolgáltatató körülmény, az a szocializmussal kapcsolatos dezilluzionáltság, amelynek mélyen demoralizáló hatása van mindazokra az értelmiségiekre, akik felemásan próbáltak vagy próbálnak közeledni a marxizmushoz. Ezeket a rétegeket az előrehaladásban, a mozgalommal való azonosulásban nem gátolhatja meg semmilyen nyíltan ellenforradalmi elmélet, amellyel szemben már ezen a fokon is immunisak; sokkal inkább hajlanak ennek — a szocialista jelennel szembeni — arisztokratikus, „kritikus” elméletnek befogadására. S ha ez megtörtént, *megszűnik számukra az ellenforradalmi demagógia hatástalansága is. Ez a szólamaiban antikapitalista elmélet tehát a mozgalom lejárataján keresztül támogatja azokat a kapitalizmussal kapcsolatos illúziókat, amelyeket évtizedekkel ezelőtt a revizionizmus úttörői még nyíltan hirdethettek.* És természetes, hogy ez a fajta illúziókelés, a mi körülményeink között, társadalmi mértékben, az ellenforradalom trójai falovának szerepét tölti be.

Látszatra éppígy más a régi típusú revizionizmus (ökonimizmus stb.) viszonya a mozgalomhoz és a végcélhoz, mint a mai és így a helleri revizionizmus. Míg azok aktívan fordultak a mindennapi gyakorlat által felvetett közvetlen problémák felé — bár ebből fakadó praxisuk szűkkörű, objektivista prakticismus volt — addig Heller a legjobb esetben közömbösen és idegenül áll szemben a szocialista építés valóságával, írása kimondva és kimondatlanul egyaránt passzivitást sugall. De ennek az aktivitásnak, illetve passzivitásnak lényegileg hasonló a negativitása és osztálytartalma: a munkásosztály és szövetségeseinek elfordítása osztályfeladatuktól, a tudatos politikai osztályharcától, amazok esetében a hatalom megragadásától, itt pedig a hatalommal való éléstől, a politikai osztályfeladatok teljes megvalósításától. Nyilvánvaló, hogy a revizionizmus belső logikáját, képviselőinek leg-

általánosabb állásfoglalását a valósághoz stb. közvetlenül mindig a mozgalom fejlettségének aktuális foka s a belőle fakadó feladatok határozzák meg — a polgári — kispolgári érdekek közvetítő prizmáján tükrözve. — A mozgalomhoz, illetve a szocialista rendszerhez való hozzáállásnak ez a látszataktivitása, illetve — Heller esetében — tényleges passzivitása csak egyik elvont elméleti kifejeződése annak, hogy az aktuális helyzet kispolgári értelmezése milyen gyakorlati magatartás elméleti megfogalmazását követeli meg. Röviden: *a szocialista világrendszer létrejötte a tradeunionista praktikizmust arisztokratikus kontemplációvá változtatta.* A hajdan eszményített mozgalom a helleri revizionizmus számára lesüllyed a teljes prózaiság színvonalára. Ezzel szemben a régen annyira lebecsült és a mozgalomtól elszakított, vele szembeállított végcél Hellernél nyer ugyanolyan típusú eszményített formát, mint a régi revizionistáknál a mozgalom. De ez a koncepció kerülőutak során ugyanoda vezet, ahová hajdani lebecsülése: mozgalom és végcél kettészakításához, a végcélhoz vezető valóságos eszközök elvetéséhez. A bernsteini, illetve a mai revizionizmus fő vonala ebben a vonatkozásban a következő, lényegükben kevésbé, mint látszatukban különböző mottókban foglalható össze; a régi revizionizmus esetében: „a mozgalom minden, a végcél semmi”, míg a helleri esetében: „*a mozgalom semmi, a végcél minden.*”

De továbbmenően, létezik még egy olyan mélyreható azonosság is, amely a revizionizmus minden megnyilvánulási formájában egyaránt jelentkezik, hol egészen rejtetten, kimondatlan premisszaként, hol pedig teljesen nyíltan. A revizionisták, reformisták stb. akár a politika, akár a politikai gazdaságtan, akár az etika terén lépnek fel, *nem akarják és tudják megérteni és elismerni a munkásosztály érdekének — minden érdekének, a gazdaságtól kiindulva erkölcsi érdekének — elvi magasabbrendűségét és elsőbrendű voltát minden más osztály összes érdekeivel szemben.* Változó történelmi helyzeteknek megfelelően változó politikai koncepciók alapján fellelhető ez az „értetlenség” többek közt Bernsteinnél, Kautskynál és Plehanovnál, renegettá válásuk időszakában és annak a Jaurésnél is, akit a munkásmozgalom története nemcsak mint kimagasló antimilitarista harcost és a francia mozgalom egyik nagy reprezentánsát tart számon, hanem egyben mint reformista koncepció hívét. Ez az „értetlenség” hatja át Heller írását is.

A munkásosztály érdekének ez a degradálása a legtöbb esetben azzal az ürüggyel megy végbe elméleti síkon, hogy ennek *a különös osztálynak érdekeit magasabb, általánosabb érdekeknek kell alárendelni,* mind az egész társadalom, mind pedig saját érdekében. Hogy mit jelent ez a „magasabb érdek”, gyakran csak lepezve jut kifejeződésre. Nyílt *polgári tartalmával* jelentkezik azonban tulajdonképpeni mestereiknél, az újkantista polgári filozófusoknál. Ugyanez a tartalom a revizionistáknál is könnyebben felismerhetővé válik, ha szem előtt tartjuk, hogy a revizionizmus első határozott jelentkezése a mozgalmon belül elméleti síkon úgy ment végbe, hogy a mozgalom külső burzsoá filozófiai kritikájához kapcsolódtak a mozgalom egyes teoretikusai. A „kritikai marxisták” (azaz revizionisták) éppen ezt a külső kritikát vitték be a mozgalom ideológiájába, ezt a külső burzsoá kritikát változtatták — egyben kispolgári tartalmakat, érdekeket is képviselve — belső kritikává, eszközzé a marxizmus forradalmi tartalmának megszüntetéséhez. E tanulmány keretei nem engedik meg, hogy visszanyúljunk az erkölcsre appelláló revizionista szemlélet igazi előfutáraihoz, tehát elsősorban Proudhonhoz és az anarchizmus őseihez. Meg kell elégednünk azzal, hogy ennek az irányzat-

nak, ha relative késői, de jóval fejlettebb és nyíltan a marxizmus revíziójára törekvő szakaszát vesszük kiinduló pontként.

De ez a történeti szemlélet is megóv bennünket a revizionizmus — és ezen belül a helleri revizionizmus — értékelésében fenyegető két helytelen szélsőségtől. Így egyrészt elkerüljük, hogy a revizionizmus mai formájában valami olyan új jelenséget lássunk, amely újdonságában egyszeri jellegű. Világossá válik, mennyire alaptalan és hamis ennek az irányzatnak az az igénye, hogy alkotóan továbbfejlessze a marxizmust, mert — a revizionizmus előtörténetének már vázlatos ismeretében is — csak azt láthatjuk meg benne, hogy új módon variálja a polgári érdekek érvényesítését a mozgalomban, a marxizmus címkéjével. Egyben végleg eltűnik az a látszat, amely Heller gondolkodói önállóságával kapcsolatos: mert *önállóságnak egyáltalán nem nevezhető annak az útnak egyedisége, amellyel ismeretes osztálykorlátozottságokat az elmélet terén reprodukál.* A másik veszély — amelyet szintén igyekszünk elkerülni — abban rejlik, hogy absztrakt azonosságot tételeznek a revizionizmus minden megnyilvánulása között, ebben az esetben a meghatározó mozzanat felszív minden történelmi különbséget, gyakorlatilag lehetetlenné teszi a konkrét elemzést és bírálatot, tehát lefegyverez annak aktuális megjelenési formája előtt. — A mai marxista vitairódalomban mindkét szélsőségre akadnak példák.

2. Az alábbiakban kitérünk a kispolgársággal kapcsolatos néhány olyan problémára, amelyeknek — pusztán vázlatos — felvetése igen lényeges az ebben a tanulmányban tárgyalt kérdések szempontjából. Ezek a következők: a kispolgárságnak mint átmeneti osztálynak ellentmondásos jellege, a kispolgárság ellentmondásos szerepe a proletariátus osztályharcának különböző szakaszaiban, végül pedig: a kispolgárság, a kispolgári ideológia és praxis szerepe a kommunista pártban. (Ismétlten: még e leszűkítésen belül sem törekszünk teljességre, csupán egy-két lényeges körülmény hangsúlyozására.)

A kispolgárság a kapitalizmusban, a társadalmi termelésben elfoglalt helyéből következően, átmeneti és ellentmondásos osztályt alkot, a burzsoáziába való felemelkedés és a proletársorba való lesüllyedés végpontjai között mozog; e két antagonisztikus, alapvető osztály állandóan változó, vonzó, illetve taszító hatást gyakorol rá. (Ahogyan Marx mondta: a kispolgár csupa „egyfelőlből”, illetve „másfelőlből” van összetéve.) A meghatározó vonzóerőt azonban általában, fő tömegeire a burzsoázia gyakorolja.

Ebből a helyzetéből következik ellentmondásos szerepe a proletariátus osztályharcának különböző szakaszaiban. — A pártnak minden új helyzetben, az új feladatoknak megfelelően, tudományos elemzéssel kell meghatároznia a kispolgársággal kapcsolatban alkalmazandó taktikáját. — A polgári demokratikus átalakulás idején az imperializmus korában a kispolgárság nagy tömegeiben felsorakozik a proletariátus — ezen átalakulás egyedül radikális végrehajtója — mellé, bár az ellentétek itt is adva vannak, amennyiben a munkásosztály minimális programját mint saját maximális programját értelmezi. A mozgalomnak a szocialista forradalom küszöbéhez való eljutásával azonban megszűnik a kispolgárság haladó, forradalmi szelleme és szerepe, amint erre Lenin többször rámutatott. Ebben a folyamatban pl. a kispolgárság fő tömege, a kispolgári paraszti tömegek magatartása az ingadozástól kezdve az árulásig fajulhat, ahogyan általában a kispolgári demokrácia politikai reprezentánsainak szerepe is. A kivívott proletárhatalom talaján, a szocialista építés során a munkáshatalom egyszerre harcol a kispolgárért és a kispolgár ellen, a kispolgárnak, mint dolgozónak megnyeréséért, átalakulásáért, a proletár-állami fegyelemnek való maradéktalan alávetéséért; végső soron, mint dolgozónak perspektivikus érdekeiért. A bizalmának megnyeréséért folytatott harc — melynek során a párt épít a kispolgári világnézet bizonyos demokratikus nézeteire, a demokratikus hazafiságra, a békevágyra stb. — elválaszthatatlan a kistulajdonosi praxis és erkölcs ellen folytatott, állhatatos, a meggyőzéstől kezdve az adminisztratív módszerekig terjedő küzdelemtől.

A szocializmus építése során sem szűnik meg, de jelentékeny változáson megy át a kispolgárságnak az a kettős arculata, ami a kapitalizmusban jellemezte. Nagy tömegei egyre aktívabban vesznek részt a szocializmus építésében; ugyanakkor az osztályharc



bizonyos kiélezett szakaszaiban, külső és belső tényezők hatására (a belsők közül a legelsőlegesebb a munkás-paraszt szövetség lazulása, a párt és a tömegkapcsolatok lazulása) egyes rétegei, különösen a városi kispolgárság, az ellenforradalom ugródeszkájává válnak. Általánosságban: amíg a kispolgárság létezik (a gazdasági bázisát alkotó kistermelés jelentős korlátozása után is), addig potenciális bázisa a kapitalista restaurációnak — és a mozgalmon belüli aktuális bázisa minden fajta elhajlásnak.

Tanulmányunkban igyekeztünk szem előtt tartani, hogy a kispolgárság problémáját kétféle aspektusból kell felvetni, amely aspektusoknak valóságos tartalmak felelnek meg. Különbséget teszünk a *kispolgárság mint osztály*, illetve a munkásmozgalmon belüli *kispolgárság mint ideológia és praxis között*. (A helleri etika, valamint általában a revizionizmus problémáinak tárgyalása kizárólag ez utóbbi aspektusból történt.) Milyent a kispolgári ideológia és praxis kérdését a mozgalmon, a párton belül vetjük fel, akkor ennek az osztálynak mindenfajta megnyilvánulását csak reakcióknak és retrográdnak ítélni lehet meg. Ebben a vonatkozásban nincs helye a különbségtételnek — a kispolgári dolgozó ideológiája, illetve a kispolgár, mint kizsákmányoló ideológiája közt. Egyrészt a pártonbelüli kispolgári ideológia ezen átmeneti osztály egészének létét tükrözi, nem pedig pusztán negatív arculatát, másrészt ezen belül, a kispolgárság leghaladottabb rétegeinek ideológiája is reakciós álláspontot fejez ki a proletár ideológiához viszonyítva. A harc a párton belül *nemcsak a kispolgárság negatív vonásai ellen folyik* — mint állami vonatkozásban — hanem a *kispolgárság ellen egészében*. Teljesen függetlenül attól, hogyan kerültek be a pártba a kispolgári ideológia stb. egyes elemei (pl. a munkásmozgalom egyszerű növekedése tényének hatására, mint arra Lenin Pannekoek brosúrájával kapcsolatban rámutatott) függetlenül attól, hogy képviselői kispolgári hatás alatt álló munkások, vagy kispolgári intellektuálisok. (A harc módzatai viszont ezektől a körülményektől és sok más körülménytől függőek, pl. attól is, hogy az illető közeledik, vagy távolodik a marxizmustól, milyen ideológiai, gyakorlati fejlődésének perspektívája stb.) Mivel a mozgalmat nem választja el kínai fal a többi osztálytól, elkerülhetetlenül újjáratmélódnek benne a kispolgári hatások, elhajlásoktól kezdve a kifejtett revízióig, de éppígy elkerülhetetlenül következik ebből az ellenük folytatott harc szükségessége is.

Ebben az értelemben beszélhetünk egyáltalán a revizionizmus történetéről, ezen belül pedig a különböző, történetileg változó formái közt a tartós és meghatározó jellegű, lényegi azonosságról.

3. Hogyan jelentkezett a marxizmus területén — részben a mozgalmon belül, részben pedig a mozgalomhoz és a marxizmushoz külsőlegesen közeledő újkantista filozófusok elméletében a — munkásosztály érdekének degradálására irányuló kísérlet? Az etikai mozzanat jogosulatlan előtérbe kerülésében, abban a kísérletben, hogy a marxizmust kiegészítsék a kanti etikával. (A szociáldemokrata mozgalomban elsősorban az újkantista revizionistáknál és ausztro-marxistáknál, akik különösen az újkantizmus marburgi irányzatának hatása alatt állottak. Egy másik, sokkal kisebb visszhangot kiváltó úton hegelizáló törekvésekkel kapcsolódott össze (Jaurès). Mindezen törekvéseknek politikai bázisa az a koncepció volt, hogy a munkásosztály — a távoli jövőbe kitolt — hatalomrajutása egyetlen lehetőségen alapul: *a többség legális meggyőzésének megrázkódtatások nélküli, sima evolúciós útján*. Ez a koncepció egyértelmű volt a munkáspártok burzsoá reformpárttá változásának tendenciájával, azzal a törekvéssel, amely Lenin és az általa életre hívott bolsevik párt tevékenysége eleven cáfolata volt. (Itt természetesen e kérdésnek csupán etikai vetületére térhetünk ki.)

Ha az etikai szférá jogosulatlan előtérbehelyezéséről beszélünk, akkor nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy egyes teoretikusok a marxista etika megoldatlan problémáit kísérelték volna meg elsősorban kidolgozni, konkrétan a proletárerkölcs kérdéseit. Céljuk ezzel ellentétben az volt, hogy *a szocializmus ügyét leválasszák a proletariátus osztálymozgalmáról, hogy a szocializmus problémáját mint az összemberiség érdekét — elsősorban erkölcsi érdekét — fogalmazzák meg*.

Világos, hogy itt nem „csak” a marxizmuson belüli arány-eltolódások-ról volt szó, hanem a marxizmus elméletének és politikai stratégiájának teljes revíziójáról. Magának az etikának kidolgozatlansága ebben jelentékeny szerepet nem játszott, mert hiszen a marxí diszciplína bármely ágát feltételezve, az elhajlásoknak sohasem lehet oka, forrása e tudományágak relatív fejletlensége, visszamaradottsága. De ha forrása nem is lehet, annyiban mégis közrejátszhat a revizionista törekvések kibontakozásában, hogy lehetőséget nyújt nekik a „hic Rhodus, hic salta”-ra, arra, hogy éppen e téren, a tudományos továbbhaladás igényének hangoztatásával, a tudományos érdektől és objektivitástól idegen, polgári elméleti és politikai érdekeket fogalmazzanak meg.

Ami e revízió mélységét illeti: nem akarjuk lekicsinyelni azokat a különbségeket, amelyek egyrészt a mozgalmon belüli teoretikusok közt, másrészt köztük és a mozgalomhoz külsőleg kapcsolódó polgári filozófusok közt fennálltak. Így pl. Max Adler bírálta Cohent, Vorländerert és a többi marburgi újkantistát a szocializmus lényegének azért a megfogalmazásáért, amely szerint „a szocializmusnak annyiban van igaza, amennyiben etikai idealizmuson alapul”. De kritikájának lényege ugyanazon az elméleti alapon nyugodott, mint a megbíráltaké, mert egyik fő ellenérve szerint a szocializmus és az etika viszonyának ilyen felfogása kritikátlan összekeverése volna a Kant által oly élesen elválasztott elméleti, illetve gyakorlati ész területeinek.<sup>5</sup> Tehát Adler szerint a kanti etikát nem kell egybeolvasítani a marxizmussal, hanem — Kant szellemében — független diszciplínaként „mellérendelni”.

A marxizmus etikai kiegészítői nemcsak azzal az érveléssel léptek fel, hogy *a marxizmusnak nincs etikája*, hanem elsősorban azzal, hogy *a marxizmusban nincs is hely az etika számára*. Saját szempontjukból igazuk is volt, mert a marxizmus valóban nem ad helyet polgári értelemben vett összemberi erkölcsi érdekek kifejezésének, amely az ő céljuk volt. Akik a marxizmust ismeretkritikailag megalapozni és kiegészíteni akarták, azt tartották, hogy a marxizmusnak, mint a teoretikus ész területére szorítkozó tudománynak, határain belül megvan a maga jogosultsága, viszont mit sem tud kezdeni a gyakorlati ész terrénumának megfelelő diszciplínával, az etikával. (Fontos megjegyezni, hogy ők a gyakorlat területét kizárólagosan az erkölcsi gyakorlatra szűkítették le.) Formailag tehát elismerték a marxizmust; és így ezen belül legalább szavakban el kellett fogadniok a munkásosztály érdekeinek primátusáról szóló tanítást, ugyanakkor a gyakorlatban nem is mellé, hanem fölérendelték a kanti etikának azt a szféráját, amely teljesen semmissé tette a marxizmus osztályharcos tartalmát. A polgári módon felfogott „összemberi érdek” tehát maga alá rendelte és megszüntette a munkásosztály osztályérdekét, a „gyakorlati ész” megsemmisítette a „teoretikus ész” minden racionális felismerését. A marxizmusból tehát annyi marad meg, amennyi befogadhatóvá válik bármely felvilágosultabb katedrafilozófus számára is. Mert ez az etikai kiegészítésként induló iárnyzat — konzekvensen kifejlesztve, amint ez a legvilágosabban talán Adlernél található — lehatolt a marxizmus alapjainak teljes revíziójához.

Ha a szocializmus az összemberiség közvetlen erkölcsi érdeke, akkor a marxizmus mint *osztály- és párt doktrína* nem tartalmazhatja az emberiség

<sup>5</sup> Max Adler: *Marxistische Problemen*, Stuttgart, 1913. 143. o.

perspektivikus érdekeit, csupán egy különös osztály különös érdekeit. Akkor nem elégséges csak a gyakorlati-erkölcsi szférát leválasztani és fölébelyezni a marxizmusnak, mint párttudománynak, — akkor *meg kell szüntetni benne mindazokat az elemeket, amelyek egy meghatározott osztály létének, érdekének megfelelő gondolati tükrözések*. Bevallatlanul és kerülő utakon, de ténylegesen ezt vitte véghez az újkantista revizionizmus. A harcot hol Hegel, hol Marx ellen irányítva, kétségbevonták a materialista világnézetet, a „logika ontológiai értelmezését”, tehát a dialektikát csupán a gondolkodás módszerének, azaz inkább segédeszközének nyilvánították. Itt csak bekapcsolódtak a dekadens burzsoá filozófia kurrens antihegelizmusának folyamataiba, hol ismeretelméleti síkon folytatva az újkantizmus freiburgi iskolájának szemléleti és módszertani dualizmusát (a természettudományokkal szemben a „kultúr-tudományok” „egyszerisége”), hol pedig az etika síkján. Ez utóbbi vonatkozásban denúciálták Hegel „erkölcstelen” és könyörtelen objektív történeti dialektikáját, újkanti alapon felelevenítve a kanti antinómiát, a lét és legyen (az okság és a teológia) közt, elkülönített szférát jelöltek ki az erkölcs számára, előtérbe helyezve és történelemellenes, idealista alapon felfújva annak szubjektív oldalát, a moralitást.

Az újkantizmus szemléleti és módszertani dualizmusa szükségképpen elvezetett a marxizmussal nyíltan szembenálló értékperszonalizmus közelébe, Scheler és N. Hartmann elméletéhez, amely névlegesen a kanti etikai formalizmus túlhaladásának és egy tartalmi etika megalapozásának igényével lépett fel. Gyakorlatilag azonban — elsősorban Scheler — irracionalista alapon önkényesen összeválogatott tartalmi elemekkel töltötték meg az újkanti értelemben felfogott „célok birodalmát”, azaz a szabad erkölcsi individuum, az erkölcs területét. Ezekkel az irracionalista tartalmakkal, az általuk feiallított értékhierarchiákkal nemhogy megszüntették, inkább elmélyítették az etika terén fennálló formalizmust. Az újkanti alapon álló revizionistákat csak egy — gondolati — lépés választotta el ettől a következetesen végiggondolt etikai értékmelettől, Hartmann és Scheler értékperszonalizmusától, ahol a történelemről teljesen leszakadt erkölcsi kritérium már csak annak a viszonyoknak regisztrálására volt hivatva, amely a külön birodalommal rendelkező értékek és a megvalósításukra törekvő erkölcsi individuum közt áll fenn. Az egyén erkölcsi öntökéletesedése így öncéllá vált, és teljesen függetlenedett a „hétköznapi prózaiságától”.

De ha az egyéni erkölcsiség teljesen függetlenül bontakozhatik ki a gazdasági- és osztálystruktúrától, a termelési- és tulajdonviszonyoktól, ha az erkölcsi, tehát „igazi emberi” szféra leválasztódik a társadalmi-politikaitól, akkor... akkor ennek az „*etikai szocializmusnak*” *nincs többé semmi köze ahhoz a „prózai” mozgalomhoz*, amely közvetlenül nem is azért törekszik a fennálló rendszer megdöntésére, mert magasabb erkölcsösséget akar kialakítani. Az etikai szocializmus megvalósulhat a kizsákmányolás megszüntetése nélkül, a tudat és az erkölcsök reformja útján, össztársadalmi vonatkozásban. Sőt, ennek az irányzatnak talajáról magasabb erkölcsi értékek fakadnak, mert pl. elvileg szembenáll a polgárláborúnak azzal a koncepciójával, amely szükségképpen erkölcsi értékek megsértésével jár együtt... Ezek a teoretikusok annak az osztálynak tudatát fejezték ki, amely jól érzi magát a kizsákmányolásból fakadó elidegenedésben és nem azért, amely az igazi erkölcsösség kialakulásának előfeltételeként tételezi a kizsákmányolás megszüntetésére törekvő osztályharcot és magát a kizsákmányolás megszüntetését.

4. Kitértünk már arra, hogy Heller — objektív — kapcsolódására a moralizáló revizionizmushoz elsősorban az a jellemző és döntő, hogy nem ennek az irányzatnak beható ismeretében, hanem hasonló osztálybefolyásoltság hatására jutott el közelükbe. Ha most ezt a kapcsolódását — legáltalánosabb körvonalaiiban — jellemezzük, akkor mindenekelőtt azt tartjuk szem előtt, hogy az előbbi teoretikusok lényegében az Októberi Forradalom győzelme előtt, a lenini elmélet és gyakorlat vitathatatlan diadala és a nemzetközi munkásmozgalomban való uralomrajutása előtt fejtették ki nézeteiket. A marxizmushoz való elméleti hűségnek, az ortodoxiának, abban az időszakban a szociáldemokrata mozgalmon belül korántsem volt az a tartalma és csengése, mint napjaink kommunista mozgalmaiban. Továbbá éppen a leninizmus győzelme tett vitathatatlanná számos olyan marxi tételt — pl. a proletárdiktatúra, mint a kommunizmusba való átmenet elengedhetelen mozzanata —, amelyet ma egy hatalmon lévő kommunista pártban, egyetlen revizionista sem tagadhat meg nyíltan. Emellett — ami a kérdés formai oldalát illeti — a revizionista nézetek kifejtése egy hatalmon lévő marxista-leninista párton belül megköveteli azt az „aesopusi nyelvet”, amelynek használatára a korábbi revizionistáknak semmi szükségük sem volt.

Éppen az előbbieken alapján van tehát szükség arra, hogy ne csak Heller világosan kimondott gondolatainál, hanem kimondatlanul maradt, de az előfeltevéseiből szervesen fakadó következtetésekkel is kritikailag foglalkozunk. (E kettő között természetesen mindig különbséget teszünk.) De véleményünk szerint minden elméleti koncepció tudományos kritikája is szükségessé teszi e kimondatlanul maradt konzekvenciák levonását — amit itt csak fokozottan sürgetnek a fenti ideológiai-politikai körülmények — hiszen a filozófus nemcsak azért „felelős” általában, amit nyíltan kimond, hanem azért is, ami szervesen következik elméletének felépítéséből és problémafelvetéseiből, tehát eszméinek logikájából.

A korábbi revizionisták és Heller írásának eszmei rokonságát elsősorban abban jelöltük meg, hogy hozzájuk hasonlóan nem ismeri el a munkásosztály érdekeinek magasabbrendűségét. Ez az alapvető koncepció nála nem jelentkezik nyíltan a marxizmus etikai „kiegészítésének” elméleti szükségességében. Szerinte a marxizmusban objektíven van „hely” az etika kifejtésére számára. Ezt azonban oly módon viszi véghez, hogy bevallatlanul mégiscsak kiegészíti a marxizmust a polgári filozófiával, hiszen nem is lehetséges a munkásosztály erkölcsi alacsonyabbrendűségét marxista filozófiai eszközökkel bizonyítani. Kerülő utakon bár, de elméletileg összezseng álláspontja a revizionista előfutárokéval, amikor a marxizmust nem „*kiegészítve*”, hanem *kitágítva* belemagyarazza abba az összemberiség erkölcsi érdekének *közvetlen* képviselőjét. E koncepció azonban előfeltételezi a szocializmus eszméjének leválasztását a munkásmozgalomról, mint egy meghatározott osztály mozgalmaról és ez az előfeltevés világosan kiolvasható Heller álláspontjából, többek közt ott is, amikor a szerinte marxi módon értelmezett erkölcsi fejlődés legmagasabbrendű megnyilvánulását az „egyetemes emberi érdekeket” kifejező ún. „elvont” normákban jelöli meg.

Ettől elválaszthatatlanul, elődeinek nyomdokán halad, amikor hozzájuk hasonlóan mélyen lebeesüli a munkásosztály konkrét erkölcsét és nem látja meg, hogy az emberiség által eddig létrehozott erkölcsi értékek csak akkor maradhatnak fent és válhatnak valóban az emberiség közkincsévé, amennyiben magasabb fokra emelkedve részévé válnak a munkásosztály erkölcsének.

Heller nem látja meg azt a valóságos viszonyt, ami az erkölcsi fejlődés során kialakult hagyományos értékek és a munkásmozgalom erkölce közt áll fenn, hogy ti. a valóságban nap mint nap végbemegy ezeknek az értékeknek asszimilációja, megtisztítása és továbbfejlesztése az öntudatos munkások és dolgozók által, a véres és vértelen osztályharcokban egyaránt. Nem látja ezt az összefüggést, és ezáltal nemcsak a munkásosztály erkölcsét degradálja, hanem egyben eltorlaszolja az utat az erkölcsi fejlődés maradandó értékeinek tényleges továbbfejlődése előtt. Helyüket körülbelül ott jelöli ki, ahol a revizionisták, újkantisták és értékperszonalisták: *az osztályharcok intermundiumaiban.*

Heller nemcsak a par excellence moralizáló koncepciók terén találkozunk az előfutárokkal, hanem az egész etikáját átható, hol nyíltan, hol leplezetten jelentkező kantizmusban és abban az általában kimondatlan antihegelizmusban, amely nélkül lehetetlen kiépíteni a moralizálás rendszerét. Természetesen, nála már szó sem lehet olyan primitív antihegelizmusról (amely a nyílt antimarxizmus jelentkezési formája), amely pl. tagadná a dialektika objektív jellegét (így Max Adler) stb. Elsősorban a problémák antidialektikus, metafizikus elemzésére gondolunk és arra, hogy Heller konkrét etikai problémák kidolgozásához nem használta fel Hegel munkásságának pozitív elemeit, sőt bizonyos pontokon azokkal ellentétes álláspontot alakított ki. Ez az elméleti magatartás nála az antimarxista tartalmak leplezett kifejezésére szolgál. Nála éppoly mély a tiltakozás a hegeli történelemszemlélet „erkölcstelensége” ellen és éppúgy a centrumba állítja a moralitás eltorzított és felfújt problematikáját, akárcsak elődei. Ez természetesen nem zárja ki, hogy Heller ne használja fel Hegel elméletének egyes reakciós elemeit, ha közvetlen politikai érdeke úgy diktálja (vö. pl. az állammal kapcsolatos koncepcióját).

A moralizáló revizionizmus körvonalazása nem mehet végbe a marxizmustól való mindenirányú eltérés nélkül, így Heller nemcsak a tulajdonképpeni erkölcs kérdéseinek tárgyalásakor kerül szembe a marxizmussal. Etikájában revízió alá veszi a marxizmusnak az állammal és a joggal, ezen belül különösen a szocialista állammal, a proletárdiktatúrával és a szocialista joggal kapcsolatos felfogását.

5. A helleri revizionizmus napjainkban sem egyedülálló jelenség. Nem egyedülálló elsősorban abban a már említett értelemben, hogy keletkezésének idején széles értelmiségi rétegek kiábrándultságának adott elméleti hangot. Amellett, hogy életérzése sok ponton érintkezik az egzisztencializmussal, felfogása párhuzamba állítható azzal a Kolakowskiéval, aki ugyanennek a moralizálásnak egy szélsőségesebb szárnyát képviseli. Heller gyakran rejtett „aesopusi” elemei a lengyel filozófusnál teljes nyíltságban jelentkeznek; ő a közös előtételek következtetéseit is nyíltan levonja, a hegeellenességtől kezdve egészen a marxizmus határozott elvetéséig. Mégis, azt tartjuk, hogy a helleri revizionizmus a veszélyesebb. *Heller a klasszikus revizionizmus válfaját képviseli, azt, amely formailag nem szakított a marxizmussal, amely a marxizmussal való lényegi szembeállását marxista frazeológiával leplezi.* Kolakowskitól senki sem akarja megtanulni a marxista etika alapfogalatait, Hellertől jóval inkább. Kolakowskitól ostobaság lenne félteni a marxizmus tisztaságát, Hellertől viszont teljesen jogos. Elsősorban azért, mert nem egyszerűen marxista igénnyel lép fel, hanem meg is hirdeti: eddig csak „vulgárirodalom” volt a marxi etika terén, s csak most kezdődik el igazi története.

Másrészt, mert Heller filozófiai pályájának legkezdetén még nem volt revizionista. Első és legsikerültebb etikai tárgyú munkájában: Csernisevsz-kij etikai nézetei (Az értelmes önzés problémája) az általa tárgyalt legfőbb kérdésekben marxista álláspontot foglalt el, méghozzá magas színvonalon. Ezt az álláspontunkat közvetetten bizonyítjuk be a későbbiek során, amikor is néhány lényeges kérdésben rámutatunk arra, hogyan cáfolható meg az 1957-es Heller az 1953—54-es Heller tételeivel. Ugyanakkor már ebben a munkájában is megtalálható néhány olyan eltérés a marxizmus álláspontjáról, amelyekről Heller ekkor ugyan még korántsem vált revizionistává, de amelyek előrevetítették egy későbbi, kifejezetten torz koncepció létrejöttének konkrét lehetőségeit, s amelynek először a filozófiai vitákban adott hangot.<sup>6</sup>

„Az erkölcsi normák felbomlása” c. munkájának (1956) néhány általános etikai vonatkozású részében Heller már átlépte azt a határt, amely a nem konzekvens, de lényegében marxista koncepciót elválasztja a revizionista koncepciótól. E revizionista koncepció rendszeres kifejtésére Heller általános etikájában került sor.

### III.

#### *Az állam etikai értékelése*

A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet központi kérdése a proletárdiktatúra problémája. A proletárdiktatúra létrejöttén és megvédelmezésén áll vagy bukik a szocialista forradalom, a szocializmus építése. Ezért a proletárdiktatúra kérdése próbakő, amelynek segítségével biztosan le lehet mérni valamely ideológia hovátartozóságát, osztálytartalmát.

Nem véletlen, hogy Heller etikai nézeteinek bírálatát is a proletárdiktatúráról alkotott nézeteinek vizsgálatával kezdjük. Heller műveiben nem foglalkozik külön fejezetben a proletárdiktatúra etikai értékelésével, de tudatában van a kérdés jelentőségének és állásfoglalásai jelentős mértékben meghatározzák egész etikai koncepcióját.

Heller elsősorban jegyzetének „Cél és eszköz” című fejezetében foglalkozik az állam etikai értékelésével. Ennek a fejezetnek központi gondolata az ember eszközzé válásának problémája. Heller az ember eszközzé válását a kizsákmányoló társadalom egyik legnegatívabb, erkölcsileg feltétlenül elítélendő jelenségének tartja.

Miben látja Heller az ember eszközzé válásának fő okait? Az okok sorában a kizsákmányolás mellett az állam játssza a fő szerepet.

„Az állam mint elidegenedett társadalmi viszony állt az egyes emberrel mint alattvalóval szemben és ezeket az alattvalókat az állami célok érdekében pusztá eszközként használta fel”.<sup>7</sup>

Az ember eszközzé válását Heller általános törvényszerűségnek, *minden* államiság közös jellemzőjének tartja.

<sup>6</sup> Jelen tanulmány egyik szerzője, Makai Mária, Heller e könyvéről írt kritikájában („Kritikai megjegyzések egy marxista munkához”, *Filozófiai Szemle*, 1957) helytelen ideológiai-politikai álláspontot foglalt el. A cikk közvetlenül az ellenforradalom után íródott, a szerző túlbecsülte a szektárság szerepét az ellenforradalom előidézésében, valamint aktuális veszélyét az utána következő időszakban. Ezért nem ismerte fel Heller antiszektárságában — az egyes akkor még főleg latens — kispolgári tartalmakat.

<sup>7</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. köt. 130. o. (Budapest, 1957.)

„A központi államhatalomnak ez a jellege többé-kevésbé mindenütt megvolt és *megvan*, ahol központi államhatalom volt és *van*”<sup>8</sup> (saját kiemelésem. F. T.).

Máshelyütt még világosabban fejezi ki ezt a gondolatot.

„Az állami erőszakban, még a leghaladottabb állam erőszakában is van valami erkölcsileg negatív. Az állam, éppen mert elidegenített hatalom, bizonyos szempontból az egész népet eszközzé teszi. . . ez nemcsak, hogy abszolút mértékben vonatkozik minden kizsákmányoló-kézben lévő államra, hanem bizonyos mértékig vonatkozik még a legtökéletesebb, a proletariátus számára legszélesebb demokráciát nyújtó proletár államra is”<sup>9</sup>

Heller szerint az emberek eszközként való felhasználása a proletárdiktatúrában történelmi szükségszerűség, mert a tömegek forradalmi erőszakát a szocialista építés idején a termelőerők fejletlensége miatt feltétlenül állami erőszak váltja fel.

„Nyolcórás munkaidő mellett eleve lehetetlen a dolgozó tömegek közvetlen erőszak és hatalom gyakorlása, egyszerűen azért, mert erre nincs idejük és ilyenkor okvetlenül fellép. . . bizonyos állami bürokratikus apparátus elkülönülése a néptömegektől.”<sup>10</sup>

Rendkívül jellemző, hogy Heller nemcsak érvényesnek tartja az állam negatív erkölcsi megítélését a proletárdiktatúrára, hanem a szocialista államot még az átlagosnál keményebben ítéli meg:

„A marxizmus abból indul ki, hogy ma olyan szakaszába jutott az emberi történelem, mikor nincs már szükség arra, hogy ember ember számára eszközként funkcionáljon, tehát mikor ez a jelenség fokozottan negatív erkölcsi tartalmat nyer.”<sup>11</sup>

Heller proletárdiktatúráról alkotott nézete látszólag ellentmondásos, a szocialista állam negatív erkölcsi megítélésével jelentős lépést tesz egyrészt a revizionizmus felé, másrészt hangoztatja a szocialista állam és a kizsákmányoló állam közötti különbséget is, az alattvalók eszközként való felhasználását a kizsákmányoló államoknál abszolúte, a szocialista államnál csak relatíve tartja érvényesnek. Ezt a látszatot erősíti az is, hogy Heller a proletár államot, mint a legszélesebb demokráciát biztosító hatalmat jellemzi.

Joggal vetődhet fel az olvasóban a gondolat: összeegyeztethető-e a legszélesebb demokrácia azzal a ténnyel, hogy a szocialista állam *minden* alattvalóját eszközzé teszi. Hellernek választania kell a két felfogás között. A helleri etikában az egyén és az állami kényszer, a bürokratikus állami hatalom ellentéte központi gondolat, szerves része koncepciójának, ezért a szocialista állam demokratikus jellege szükségszerűen frázis marad.

Nem véletlen, hogy Heller munkájának későbbi részeiben úgy számolja fel ezt az ellentmondást, hogy nyíltan és egyértelműen tagadja a szocialista állam demokratikus jellegét.

Milyen elvi alapon tagadja a szocialista állam demokratikus jellegét? Heller szerint a szocialista demokrácia alapvető feltétele a kellő mennyiségű szabadidő, amely lehetővé teszi, hogy az emberek maguk vegyenek részt az állam és a termelés igazgatásában, és ne egy tőlük elidegenedett apparátus végezze azt helyettük.

<sup>8</sup> Uo.

<sup>9</sup> Uo. 132. o.

<sup>10</sup> Uo. 133. o.

<sup>11</sup> Uo. 134. o.

„Nyolcórás munkaidő mellett — és természetesen nagyobb idő mellett ez még fokozatosan így van — objektíve lehetetlen a reális, a nem formális demokrácia, a dolgozó tömegek tényleges és folyamatos aktív részvétele a társadalmi gyakorlatban, a társadalom és a termelés igazgatásában.”<sup>12</sup>

Heller jól tudja, hogy a szocializmust építő országokban a szocializmus építésének idején a termelők felettségi foka elengedhetetlenné teszi a nyolcórás munkaidő fenntartását.

E tények ismeretében egy ilyen általános érvényű törvény felállítása egyet jelent azzal, hogy a szocializmust építő országokban, de még a Szovjetunióban sincs reális demokrácia (a hétórás munkaidő megvalósítása ebben a vonatkozásban még nem jelent minőségi különbséget).

De Heller még ennél is továbbmegy. A szocialista államot nemcsak demokratikus jellegétől fosztja meg, hanem az emberi szabadság kialakulásának legfőbb akadályát is benne látja.

A helleri szabadság-koncepcióval a későbbiek folyamán részletesen fogunk foglalkozni, ezért itt csak a szocialista állammal való összefüggést vizsgáljuk. Heller a marxi tanításokkal látszólag összhangban az emberi szabadságot a természet, illetve a társadalom feletti uralomként fogja fel és megállapítja, hogy a társadalmi főmák fejlődése során az ember szabadsága fokozatosan növekszik. Formálisan átveszi azt a marxi tételt is, amely szerint a kizsákmányoló társadalmakban az emberi szabadság növekedése alárendelt jellegű, s ezért a kizsákmányoló társadalmak megszűnése szükséges ahhoz, hogy a szükségszerűség birodalmából a *szabadság birodalmába* való ugrás bekövetkezzék.

Mikor következik be ez az ugrás? Ez az a pont, ahol Heller nézetei gyökeresen szembekerülnek a marxista felfogással, és egyben szükségszerűen metafizikussá is válnak.

Heller szerint ez az *ugrás nem a szocialista forradalommal* következik be, hanem csak sokkal később az állam elhalása után. Ez annyit jelent, hogy a szocializmus korszakát a szabadság szempontjából egyszintre helyezi a kizsákmányoló társadalmakban kialakult helyzettel, nincs gyökeres minőségi változás.

„Világos, hogy ameddig az állam létezik, addig nem lehet a szabadság birodalmába való ugrásról még csak képletesen sem beszélni. Ezért romantikus utópisták mindazok, akik ennek a képletes ugrásnak időpontját a szocialista társadalom kialakulásának korszakára teszik.”<sup>13</sup>

Összefoglalva: a proletárdiktatúra helleri értékelése meglehetősen negatív. A proletárdiktatúrát Heller szükséges rossznak tartja, amely az alattvalókat eszközzé teszi, az embertől idegen erőszakot alkalmaz, legfeljebb formájában demokratikus, kényszerítő jellegével pedig az emberi szabadság megvalósulásának egyik fő akadály. Nem változtat ezen az összképen az, hogy Heller egyes helyeken a szocialista államot pozitívabban értékeli, mint a kizsákmányoló államokat, nézeteinek alapvető tendenciája az, hogy a proletárdiktatúra, a szocialista állam elsősorban és döntően állam, s mint ilyen, magán viseli az államiság összes negatív jegyeit, sőt ezek a jegyek egy szocializmust építő társadalomban még negatívabbá válnak.

<sup>12</sup> Uo. II. köt. 239. o.

<sup>13</sup> Uo. I. köt. 68. o.



Az eddigiekben egyes kritikai megjegyzések ellenére csak ismertettük a proletárdiktatúra helleri felfogását. Lássunk hozzá a nézetek kritikai elemzéséhez.

1. Heller kiinduló tétele: *minden állam eszközként használja fel az alattvalókat*. Véleményünk szerint Heller tétele nemcsak a proletárdiktatúra lényegét hamisítja meg, hanem a kizsákmányoló államokra sem alkalmazható. Heller ugyanis figyelmen kívül hagyja az állam legfontosabb ismertető jegyét, az *osztályjelleg*et, és ezzel összefüggésben a *felépítményi-jelleg*et is. Kérdésfeltevésének módszertani hibája az, hogy a problémát csak az államhatalom, mint általános és az emberek mint egyes tényezők közötti összefüggésben vizsgálja, de kihagyja a döntő tényezőt, az osztályt, a különöst. Ebben a vonatkozásban az állam valóban az egyesektől elidegenedett hatalomként jelenik meg, s az egyes embernek az állammal való összevetése az állam uralkodó és az egyes ember alattvalói jellegét igazolja.

Gyökeresen ellenkező képet kapunk, ha ebbe a vizsgálatba belefoglaljuk az osztályösszefüggéseket is. Ebben a relációban az állam elveszti domináns jellegét. Az állam függő viszonyban van, az uralkodóosztály állama, s fő funkciója az osztály gazdasági hatalmának, tulajdonviszonyainak védelme, az elnyomott osztályok kordábantartása és az uralkodóosztály hatalmának külföldi kiterjesztése. Az állam és az uralkodóosztály viszonyában — noha az uralkodóosztály is egyénekből áll — az állam az eszköz, az „alattvalók”, az uralkodóosztály tagjai kezében.

Ezen az alapvető törvényszerűségeken nem változtat az a tény sem, hogy a kizsákmányoló társadalmak államában, mint elidegenedett közhatalomban, megvan a tendencia, hogy az uralkodóosztálytól is viszonylag függetlenítsék magát és kivételes periódusokban elő is fordul, hogy az állam kiegyensúlyozó szerepet vállal a két kizsákmányoló osztály között (pl. egyes időszakokban az abszolút monarchia, a hűbéri osztály és a polgárság között). Ez a tendencia azonban mindig alárendelt jellegű, mert az állam és az uralkodóosztály nem valami külön kategóriák, hanem az állam az állammá szerveződött uralkodó osztály, s ez az állam vezetésében többnyire a személyi összefonódásban is kifejezésre jut.

Hasonlóképpen nem változtat az állam eszközjellegén az a tény sem, hogy az állam akarata és tevékenysége sértheti az uralkodó osztály egyes tagjainak érdekét, és az állam kivételképpen az uralkodó osztály egyes tagjait is eszközként használhatja fel.

Heller tehát tipikus idealista hibába esik; az államot, az okozatot elsődlegesnek veszi. Megreked annál a felszínes jelenségnél, hogy az állam fegyveres erővel és apparátussal rendelkező külön közhatalom, az állami akarat általános akarat, amely mindenkire kötelező és nem vizsgálja azt, hogy kinek a hatalma, kinek az akarata nyilvánul meg az állam tevékenységén keresztül. Heller hibája tehát abban áll, hogy az állam elidegenedéséről szóló marxi tanítást abszolutizálja, s ezáltal figyelmen kívül hagyja azt, hogy az uralkodó osztály és az állam viszonyában az elidegenedés sokadrangú mozzanat, a kizsákmányolt osztályok vonatkozásában pedig az állam idegensége és uralma éppen az állam eszköz jellegéből következik, az uralkodó osztályok az államot a kizsákmányolt osztályok számára idegen, érdekeikkel ellentétes célokra használják fel. Ezért kell az államnak külön „elidegenedett” hatalommá válnia.

Nem véletlen, hogy Heller álláspontjának hibái megsokszorozódnak, amikor tételét a szocializmusra alkalmazza. Amíg Heller a tétel általános fel-

vetésénél még „csak” az osztályszempontokat mellőzte, addig a szocializmusra való alkalmazásánál már a proletár állam és a kizsákmányoló államok közötti gyökeres különbséget is figyelmen kívül hagyja. A kizsákmányoló államok esetében „az állam eszközzé teszi alattvalóit” tétel, relatíve, az uralkodó osztály akaratának áttételén át, a kizsákmányolt osztályok viszonyában valóban érvényesül. A gondolat alapjában nem idegen a kizsákmányoló államok lényegétől. A szocialista állam esetében, a gyökeresen megváltozott osztálycélok következtében a dolgozó tömegek eszközként való felhasználása alapjában idegen a proletárdiktatúra feladataitól, ellenkezőleg a *proletárdiktatúra* a proletariátus és a dolgozó parasztság „eszköze” a szocializmus felépítésében.

Marx és Engels a szocialista forradalomban létrejövő államról megjegyzi, hogy az már „fél állam”, amennyiben lényegében megszűnik a külön közhatalom és a dolgozó tömegek közötti szakadék. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a szocialista állam tevékenységénél alárendelten ne érvényesülhessenek bizonyos bürokratikus tendenciák, de a szocialista viszonyok lehetetlenné teszik azt, hogy az állam függetlenedjék a dolgozó osztályoktól és eszközévé tegye őket.

Heller moralizáló államfelfogása nem csak hibás elmélet, de nem is új gondolat.

Heller nézeteinek alapforrása a kanti etika. Kant tanításának egyik alapgondolata az, hogy a társadalmi jelenségeket, köztük az államot és a jogot, etikai értékük szerint kell megítélni. Ezért Kant az állam különböző típusait azon az alapon értékelte, hogy mennyire segítik elő, illetőleg mennyire gátolják az alapvető erkölcsi törvények megvalósulását. A kanti erkölcsnek a kategórikus imperatívusszal szinte egyenértékű alaptétele az, hogy az embert soha sem szabad eszköznek, mindig célnak kell tekinteni. E mérce segítségével Kant általában negatívan ítélte meg a különböző államokat, mert tevékenységük az emberek eszközzé válását idézi elő.

Heller ezt a kanti alapgondolatot és módszertani elvet próbálja marxista talajba átültetni — hozzátehetjük, hogy egy burzsoá eszmékkel átitatott talajba.

Van bizonyos összefüggés Heller nézetei és a hegeli államfelfogás között is, amely az államot az abszolút eszme egyik legmagasabbrendű megnyilvánulásának tartja. Az a látszólagos kontraszt, hogy Hegel az államot a legfőbb jónak, Heller pedig egyik legfőbb rossznak tartja, azáltal oldódik fel, hogy az államhatalom misztifikálása és ennek következtében az alattvalók degradálása közös mindkét nézetben. A hegeli felfogás különösen azért válik a bírált tétel eszmei gyökerévé, mert Hegel az államot mint a világszellem megtestesítőjét, a célt, az *egész* lakossággal, tehát nemcsak a néptömegekkel, hanem a nagy emberekkel is szembeállítja, akik egyaránt eszközei az állami akarat megvalósulásának.

Az újhegeliánusok felfogásában már csaknem az egész helleri koncepció fellelhető. Stirner, az anarchizmus egyik megalapozója nemcsak misztifikálta az államot, hanem a legfőbb negatív tényezőnek is tartotta.

Marx és Engels Stirnerrel szemben alkalmazott kritikája szinte szó szerint alkalmazható a helleri felfogásra.

„Először az államot személylé” az „erővel bíróvá” változtatja át. Azt a tényt, hogy az uralkodó osztály a maga közös uralmát közhatalommá, állammá alakítja, német kispolgári módon úgy értelmezi és ferdíti el, hogy az állam

mint harmadik hatalom ezen uralkodó osztály ellen alakul meg és amazzal szemben minden hatalmat magába olvaszt”.<sup>14</sup>

Rendkívül szellemesen gúnyolják ki a stirneri államfelfogás konkrét alkalmazását, és egyben rámutatnak az új hegelianus államfelfogás alapvető gyengéire.

„Jacques le bonhomme azt hiszi: a gyárat az állam mint tulajdont, a gyárost csak mint hűbért, mint birtokot bírja — éppen így „bírja” a kutya, amely házamat őrzi, a házat „mint tulajdont”, én pedig csak „mint hűbért, mint birtokot” bírom a kutyától”.<sup>15</sup>

Nem érdektelen rámutatni arra sem, hogy az újhegelianus nézetek a munkásmozgalomban, az anarchizmusban nyerik el teljesen kifejlett formájukat. Bakunin a marxizmussal folytatott polémia során a helleri koncepcióval megegyező nézeteket vall. Ezeket a nézeteket az jellemzi, hogy az újhegelianus eszméktől eltérően, nemcsak a polgári államra, hanem a szocialista államra is vonatkoznak. Bakunin szerint a szocializmus és az állam elvileg összeegyeztethetetlenek. A szocializmus a dolgozók felszabadulását hozza magával, a dolgozók uralmának pedig legfőbb akadálya az állam. Az állam ugyanis egy külön kiválasztott réteg uralma, s ezáltal a kisebbség kormányzása valósul meg.<sup>16</sup>

Az állam mint elnyomó gépezet fokozatosan maga alá gyűri a népet, és ezért lényegénél fogva antihumánus — írja Bakunin.<sup>17</sup>

Bakunin nézetei a tartalmi egyezés ellenére egy pontban lényegesen különböznek Heller felfogásától: Bakunin a negatívumok következtében tagadja a szocialista állam szükségességét, míg Heller igenli azt.

A jugoszláv revizionizmus ezt az utolsó lépést is megteszi. A jugoszláv revizionisták az állam társadalom és osztályok fölé emelkedését nem tartják általános törvényszerűségnek. Felfogásuk szerint az állam általában osztályállam, az imperializmus és a szocializmus építésének idején azonban sajátos okok következtében megváltozik a helyzet. Az imperializmusban a termelőerők gyorsütemű fejlődése elengedhetlenné teszi az állam fokozott beavatkozását a gazdasági életbe, kialakul az államkapitalizmus.

„Az állam és az államgépezet jelentős gazdasági funkciókat vállal magára, önálló gazdasági alapot is nyer s ezen az alapon kialakulóban van az államgépezet új társadalmi szerepe.”<sup>18</sup>

A programtervezet szerint ennek következménye az állam osztályok fölé emelkedése.

„Az államgépezet abban a törekvésében, hogy önálló funkciókat végezhessen, a társadalom fölé emelkedik, és igyekszik mind a magántőke, mind a munkásosztály szerepét egyre inkább korlátozni.”<sup>19</sup>

A jugoszláv revizionizmus tehát az állam gazdasági funkciójával indokolja az imperialista állam társadalomtól való elszakadását.

Lényegében ezen az alapon indokolják meg a szocialista állam elbürokratizálódását és a proletariátustól való elszakadását is.

<sup>14</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 120. o. (Szikra, 1952.)

<sup>15</sup> Uo. 121. o.

<sup>16</sup> Bakunin: Marxism, freedom and the state. 63. o. (London 1953.)

<sup>17</sup> Uo. 30. o.

<sup>18</sup> A Jugoszláv Kommunista Párt programtervezete 19. o. (Újvidék, 1958.)

<sup>19</sup> Uo. 20. o.

„A gazdasági funkció végzése közben az állam arra törekszik, hogy a gazdaságot megfossza belső mozgatójától és saját magát társadalmi szükség-szerűségnek tegye meg és tüntesse fel. Ez a folyamat azt a törekvést eredményezte, hogy az állami és pártgépezet önállósuljon és társadalomfölötti erővé váljon.”<sup>20</sup>

A JuKP programtervezete ezt a folyamatot a proletárdiktatúra létrejötté után, legalábbis átmeneti fokként történelmi szükségszerűségnek tartja. A proletárdiktatúra létrejötté után ugyanis, részint a burzsoázia elleni harc érdekében, részint az új szocialista gazdaság megszervezése miatt szükség van a gazdasági funkciót elvégző központi államhatalomra. Ez a szükségszerűség — véleményük szerint — csak ideiglenes, mert fokozatosan az államot meg kell fosztani gazdasági funkciójától, a gazdaságot decentralizálni kell és ezáltal megakadályozható, hogy az állam a népet eszközévé tegye.

Az állam függetlenségének természetes következményeként jelenik meg a jugoszláv ideológiában az a gondolat, hogy az állam nemcsak elszakad az osztályoktól, hanem urukká is válik.

„Ezek a jelenségek... odahatnak, hogy ez a gépezet ahelyett, hogy a társadalom szolgálja és végrehajtó közege maradna, a társadalom urává nőjön.”<sup>21</sup>

A jugoszláv revizionisták szerint ez a jelenség jellemzi a Szovjetunió és a népi demokráciák államát, s egyedül Jugoszláviát tartják annak az országnak, amely szakított az etatisztikus bálványimádással.

Nem véletlen, hogy Heller koncepciója teljesen egybeesik a modern amerikai burzsoáz jog-filozófia egyik alapgondolatával. H. W. Jones amerikai jog-filozófus tavaly megjelent cikkében a következőket írta: „Az amerikai gondolkodás feltétlenül egységes abban a vonatkozásban, hogy a jogi szabályozás nagy célja: az egyén védelme, az államhatalom hordozóival szemben.”<sup>22</sup>

A kanti alapgondolattól a jugoszláv revizionistákig egy láncsor vezet, amelyben a helleri felfogás egy-egy gondolatát találhatjuk meg. Kantnál a moralizáló államfelfogás, Hegelnél az állam abszolutizálása, az újhegeliánusoknál ennek negatív értékelése, és az állam és az osztályok közötti viszony megfordítása, Bakunin-nál az elidegenedett állam gondolatának a szocializmusra való alkalmazása, a jugoszláv ideológiában pedig ennek legalábbis kezdeti elkerülhetetlensége tételeződik.

Mindezzel természetesen nem akarjuk azt állítani, hogy Heller nézeteit feltétlenül ezekből a forrásokból válogatta, de igyekeztünk bebizonyítani, hogy Heller koncepciója nemcsak hibás, hanem régi is, különböző idealista, anarchista és revizionista eszmék eklektikus keveréke.

2. Heller szerint az állampolgároknak az állam által eszközként való felhasználása az *állami erőszak* segítségével valósul meg. Heller az erőszakot általában rossznak tartja, különösen negatívan ítéli meg az állami erőszakot, szembeállítva a forradalmi tömegek által alkotott erőszakkal.

Az erőszak helleri felfogása az elvont polgári humanizmus álláspontja és idegen a marxizmustól.

<sup>20</sup> Uo. 33. o.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Jones: The Rule of law and the Welfare of the state. 143. o. (Columbia law review. 1958. II. 1.)

Heller felfogásának alapvető hibája az, hogy az erőszak problémáját az egyetemes elvont erkölcs szemszögéből vizsgálja, és ezt a szemléletmódot az osztályszempontból való vizsgálat fölé helyezi. Heller szerint az ember ellen alkalmazott erőszak függetlenül attól, hogy politikai, fizikai vagy erkölcsi formában valósul meg, az embert eszközzé teszi, megakadályozza az ember szabadságát és ezáltal éppen emberi lényegétől fosztja meg.

Heller sem tagadhatja azt, hogy az erőszak a munkásmozgalomban történelmileg haladó szerepet is játszik, de élesen aláhúzza, hogy az erőszak szükséges rossz, és ebben az összefüggésben a rosszra helyezi a hangsúlyt.

Heller figyelmen kívül hagyja azt, hogy az ellentétes osztályokra szakadt társadalmak keresztül-kasul át vannak szöve az erőszak mozzanatával, az uralkodó osztályok hatalmukat a gazdaságon kívüli kényszer és a gazdasági kényszer legkülönbözőbb eszközeivel biztosítják. A kizsákmányolt osztályok számára a felszabadulás, az emberreválás döntő eszköze a forradalmi erőszak alkalmazása az uralkodó osztályokkal szemben. (Hasonló jellegűek a forradalmat megelőző osztályharcok is, az osztályharc gazdasági és politikai formája lényegében erőszak alkalmazása, az osztály akaratának rákényszerítése a másik osztályra.)

Ezért azt a kérdést, hogy az erőszak az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakban etikailag rossz-e vagy sem, nem lehet az általános, elvont etikai normák segítségével megválaszolni. A kizsákmányolt osztályok erkölcei, a kizsákmányolt osztályok egész helyzetét értékelve, az osztályharcban és a forradalomban alkalmazott erőszakot pozitívnek tartják.

Nem véletlen, hogy a marxizmus klasszikusai egyértelműen szembe fordultak azzal a kispolgári állásponttal, amely az erőszakot abszolút rossznak tartja.

„Dürring úr szemében az erőszak abszolút gonosz. Az első erőszakos tett számára bűnbeesés, egész előadása jajveszékélő prédikáció, az egész eddigi történelemnek az eredendő bűnnel ilymódon történt megfertőzéséről, minden természeti és társadalmi törvények gyalázatos meghamisításáról, ez ördögi hatalom az erőszak által. Hogy azonban az erőszak még egy más szerepet, forradalmi szerepet is játszik a történelemben, hogy Marx szavai szerint bábája minden régi társadalomnak, amely egy új társadalommal terhes, hogy az erőszak az az eszköz, amelynek segítségével a társadalmi haladás utat tör magának és megmerevült, elhalt politikai formákat összezúz, milderől egyetlen szó sem esik Dürring úrnál.”<sup>23</sup>

Engels rámutat arra is, hogy a dürringi álláspont tulajdonképpen moralizálás, a politikai kérdéseknek elsősorban erkölcsi szempontból való megítélése. Sőt Engels rávilágít arra is, hogy ennek a moralizálásnak saját logikája szerint sincs igaza, a valóság megeáfolja a moralizáló Dürring fő aggodalmát, hogy az erőszak lezüllesztí azt, aki alkalmazza.

„Csak sóhajtozva és nyögdecselve engedi meg annak a lehetőségét, hogy a kizsákmányolás rendszerének megdöntéséhez talán erőszakra lesz még szükség — sajnos! mert, hogy az erőszak minden alkalmazása demoralizálja azt, aki alkalmazza. És ezt annak a magas erkölcsi és szellemi felledülésnek ellenére mondja, amely minden győzelmes forradalom következő ményé volt.”<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Engels: Anti-Dürring 188. o. (Szikra 1950.)

<sup>24</sup> Uo.

Nem véletlen, hogy az erőszak abszolút elvetése az októberi forradalmat követő időszakban az opportunisták egyik fő ideológiai fegyvere volt a bolsevizmus ellen vívott harcban.

Lenin szerint Ottó Bauer a világoportunizmus lényegét foglalja össze a következő mondatban:

„Erőszak alkalmazása a modern demokrácia osztályharcában „a társadalmi erőtenyezők” elleni erőszakot” jelentene.”<sup>25</sup>

Lenin rámutat arra, hogy a „társadalmi erőtenyezők” ködös kifejezése mögött a kizsákmányoló osztályok védelme és a proletárdiktatúrától való visszariadás rejlik. Ezért Lenin rendkívül fontosnak tartja a tömegeknek az osztályharc és az erőszakos forradalom szellemében való nevelését.

„Az, hogy az erőszakos forradalmat illetőleg ilyen, éppen ilyen nézetekre való rendszeres nevelés elengedhetetlenül szükséges — Marx és Engels egész tanításának alapja.”<sup>26</sup>

Mindezzel ismét nem azt akarjuk mondani, hogy Heller álláspontja teljesen azonos Dühringével vagy Otto Bauerével. Heller különbséget tesz abban a vonatkozásban, hogy ki mikor, milyen körülmények között, ki ellen alkalmazott erőszakot. Mégis jogosult az előbb felsorolt nézeteket Heller gondolataival párhuzamba hozni, mert az alapvető kérdésben, az erőszak negatív megítélésében Heller lényegében megegyezik a dühringi és baueri nézetekkel, sőt a következőkben látni fogjuk, hogy a helleri koncepció tulajdonképpen e nézetek modernizált változata.

Heller erőszak-elmélete ugyanis konkrétan a proletárdiktatúra ellen irányul. Amikor megpróbál differenciálni az erőszak fajai között, akkor szembeállítja egymással a forradalmi tömegek által alkalmazott erőszakot, amely sokak által kevesek ellen irányul és ezért viszonylag kevésbé negatív, a proletárdiktatúra által alkalmazott erőszakkal, mely viszont kevesebb ember által mindenki ellen irányul és ezért lényegesen negatívabb.

A forradalmi erőszak és az állami erőszak ilyen szembeállítása azonban hamis és az osztályszempontok teljes negligálásán alapszik. A kétfajta erőszak összehasonlításánál az alapvető kérdés az, hogy melyik osztály gyakorolja az erőszakot és ki ellen érvényesül az erőszak. Ebben a döntő összefüggésben pedig a forradalmi erőszak és a proletárdiktatúra erőszaka lényegileg azonos, mindkettőt a proletariátus és a vele szövetséges osztályok alkalmazzák, a megdöntött kizsákmányoló osztályokkal szemben.

Ezen az a tény, hogy a proletárdiktatúra állama a kizsákmányoló osztályok elleni erőszakot a konszolidáció után külön szervek segítségével gyakorolja, mit sem változtat, mert a proletárdiktatúra hatalmi szerveinek igazi erejét nem a fegyverek, hanem az őket támogató osztályerők, a dolgozó tömegek alkotják.

Gyökeresen hamis a helleri tételnek az a része, amely szerint a proletárdiktatúra *mindenkivel* szemben, tehát a forradalmi tömegekkel szemben is, erőszakot gyakorol. A proletárdiktatúra gyökeres különbsége az előző diktatúráktól abban is kifejezésre jut, hogy míg azok az erőszakot a lakosság túlnyomó többségével szemben állandó jelleggel alkalmazzák, addig a proletárdiktatúra csak ideiglenesen, a volt kizsákmányoló kisebbség ellen gyakorol

<sup>25</sup> Lenin: Művei 31. köt. 228. o.

<sup>26</sup> Lenin: Művei 25. köt. 420. o.

erőszakot és célja az osztály nélküli társadalom megteremtése és ezzel az erőszak kiküszöbölése. Hogy ez mennyire igaz, azt éppen Magyarország 1956—57-es története bizonyítja. Aligha képzelhető el nehezebb szituáció egy proletárdiktatúra számára, mint az ellenforradalom után előállt helyzet, amikor az ellenforradalmi erőknek sikerült ideiglenesen széles befolyást nyerniük a dolgozó tömegek körében. Ebben a kivételesen nehéz és a proletárdiktatúrák történetében szinte egyedülálló esetben a proletárdiktatúra valóban nem csak a volt kizsákmányoló osztályok ellen, hanem a dolgozó tömegek egyes megtévedt csoportjai ellen is alkalmazott erőszakot. De ez az erőszak azért járhatott sikerrel, azért követte gyors konszolidáció, mert alapjában egybeesett az egész proletariátus és a dolgozó osztályok érdekével. A példa azt mutatja, hogy még ebben a szélsőséges esetben, amikor a proletárdiktatúra az erőszakot az átlagosnál jóval szélesebb körre kénytelen alkalmazni, sincs szó arról, hogy az állam a dolgozó nép többségével, vagy az egész néppel szemben gyakorolná elnyomó funkcióját.

A helleri gondolatmenet reprodukálása önkéntelenül is felidézi a csaknem négy évtizeddel ezelőtt lezajlott Lenin—Kautsky vitát. Ebben a vitában, amely a proletárdiktatúra igenlése, illetve tagadása körül forgott, Kautsky mereven szembeállította egymással a szovjeteket, mint a forradalom erőszakszerveit és a szovjeteket, mint államhatalmi apparátust. Kautsky a forradalmi funkciókat ellátó szovjeteket pozitívan értékelte, de élesen szembefordult a szovjetek államhatalommá válásával és azt vallotta, hogy a szovjetek szerepe mindössze kisegítő lehet egy demokratikus köztársaság államhatalmi szervei mellett.

Érdekes, de nem véletlen, hogy az opportunistá Kautsky ebben a vonatkozásban lényegében ugyanarra az álláspontra jut, mint a proletárdiktatúrát anarchista szemszögből támadó Sorel.

Sorel az erőszakot leválasztja az állam fogalmától és ennek alapján a forradalmi erőszakot helyesli, de a forradalom során létrejött államhatalmat már elítéli. Heller több oldalon keresztül elemzi Sorel álláspontját, és lényegében egyetért azzal. Igaz, hogy Heller ugyanakkor bírálja is Sorel-t, de ez a bírálat nem más, mint leplezett igenlése a soreli elméletnek. Heller ugyanis rámutat arra, hogy a proletárdiktatúra mint államhatalom, szintén erőszak és ezért elméletileg hibás az egyik erőszakot csak pozitívnek, a másikat pedig kizárólag negatívnak tartani. Heller szerint az erőszak mindkét fajtája lényegében erkölcsileg negatív, bár a társadalmi haladás szempontjából szükséges rossz és ennyiben a proletárdiktatúra is haladó.

Heller nézeteinek a soreli (és a Kautsky-féle) elmélettel való alapvető megegyezését az bizonyítja, hogy a proletárdiktatúrát a forradalmi erőszakkal szembeállítva — az egyezések ellenére is — sokkal negatívabbnak tartja. Jellegzetesen revizionista az a forma, amelybe Heller konklúzióját önti; egyetért a Sorel—Kautsky-féle problémával, de tőlük „eltérően” a kérdést nem tartja elvileg megoldhatatlannak „csak” mindmáig megoldatlannak.

„Persze új probléma, hogy a proletárdiktatúra kialakulása után is meg kell őrizni — és hogy lehet megőrizni — a tömegek forradalmi aktivitását, azt, hogy az erőszak gyakorlója ezután sem egy leszűkülő hatalom, hanem a tömeg mint tömeg legyen. Meg kell mondani, hogy a történelem *mindaddig ezt a kérdést nem oldotta meg.*”<sup>27</sup> (Saját kiemelésem. F. T.)

<sup>27</sup> Heller: I. m. I. köt. 131. o.

Heller gondolatainak olvasása közben joggal vetődhet fel a kérdés: Ha a Szovjetunió több mint négy évtizedes és az európai és ázsiai népi demokráciák egy, másfél évtizedes gyakorlata „nem tudta” megoldani ezt a problémát, akkor miben különbözik ez az álláspont attól, amely elvileg megoldhatatlannak tartja a forradalmi erőszak és a proletárdiktatúra közötti ellentétet?

A helleri „erőszak” koncepció bírálatából természetesen egyáltalán nem következik ez erőszak feltétlen idealizálása.

A proletárerkölcös pozitívnek tartja a proletárdiktatúra által az osztályellenséggel szemben gyakorolt erőszakot, amelyet döntően a kizsákmányoló osztályok ellenállása, a belső és nemzetközi osztályharc tesz szükségessé. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a proletárdiktatúra gyakorlatában elkövetett egyes hibák, törvénysértések felesleges erőszaka erkölcsileg pozitív lenne, mert ezek a jelenségek a társadalmi fejlődésnek nem szükségszerű velejárói és a proletár erkölccsel is szembenállnak.

Nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a lenini tanítást sem, hogy a proletárdiktatúra lényege nemcsak és nem elsősorban az erőszak, és az erőszak alkalmazása a kommunizmus építése során csökkenő tendenciát mutat.

3. Heller szocialista államellenes koncepciója a szabadság és a demokrácia kérdésénél éri el csúcspontját. Heller az emberi szabadság és az állam kérdését merev alternatívaként kezeli, a szabadság birodalma állam nélküli birodalom.

Míg Heller előző nézetei szembeütően eltértek a marxizmus klasszikusainak álláspontjától, addig szabadságkoncepciója látszólag megegyezik a marxi-lenini tanítással.

Marx és Engels, és később Lenin is, valóban helytelennek tartották a „szabad népállam” jelszavát. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni azt, hogy milyen körülmények között tartották helytelennek a szabad állam kifejezését és ki ellen irányult ez a bírálat. Marx és Engels a német szociáldemokrácia opportunistákkal szemben, amely az államhatalmat misztifikálta és megörökítendőnek tartotta, mutatott rá arra, hogy a „szabad népállam” jelszava ideiglenesen alkalmazható az agitációban, de tudományosan nem helytálló. Ez a kifejezés ugyanis kétféle tartalmat rejthet magában: vagy a társadalomtól szabad az állam, ez a zsarnoki állam azonban nem lehet a szociáldemokrácia célkitűzése, vagy a szabadságot biztosító állam. Ez az utóbbi kifejezés is tudományosan tarthatatlan, mert a szocialista állam is elnyomó szerv és ennyiben nem szabad.

Lenin a II. Internacionálé opportunistáival szemben lényegében ugyan-ezen gondolatokat emelte ki.

A II. Internacionálé opportunistái a szocialista forradalom elárulásakor éppen azt kérték számon a proletárdiktatúrától, hogy miért nem biztosítja mindenki számára a szabadságot, egyenlőséget, a demokráciát. Hiányolták, hogy a proletárdiktatúra nem szabad állam.

Lenin a bírálat hatékonysága érdekében kiélezi a problémát: „Minden állam külön elnyomó hatalom az elnyomott osztály elnyomására. Ezért minden állam *nem*-szabad és *nem*-nép állam”.<sup>28</sup>

Sőt Lenin odáig megy, hogy élesen szembeállítja egymással az államot és a szabadságot és a következőket írja: „Amíg állam van, nincs szabadság, amikor szabadság lesz, nem lesz állam.”

<sup>28</sup> Lenin: Művei 25. köt. 427. o.



Mindezek ismeretében jogos-e Hellert olyan nézetekért elmarasztalni, amelyeket a marxizmus klasszikusai is magukénak vallottak?

Ha a marxizmus klasszikusai az állam és a szabadság összefüggésében csak ezeket az oldalakat emelték volna ki, akkor a bíráló alaptalan lenne. Az előbb felsorolt tételek azonban nem merítik ki az állam és a szabadság közötti viszony egész problematikáját. Tisztázatlan maradt egy — még-hozzá alapvető — kérdés, *mit jelent a proletár állam a dolgozó osztályok szabadsága számára.*

A marxizmus klasszikusai erre a rendkívül lényeges kérdésre is kitértek és a szocialista állam és a dolgozó osztályok szabadsága közötti viszonyt az előzőktől gyökeresen eltérően ítélték meg. Marx „A gothai program kritikája”-ban egyrészt elítéli a „szabadállam” jelszavát, másrészt azonban utal arra is, hogy az emberek szabadságának feltétele az, hogy az állam a dolgozók szervévé váljon.

„A szabadság abban áll, hogy az állam a társadalom fölé rendelt szervből a társadalom alárendelt szervévé váljék és ma is az államformák olymértékben szabadabbak vagy kevésbé szabadabbak, amennyire az „állam szabadságát” korlátozzák.”<sup>29</sup>

Lenin szabadságról szóló tanításai sem merülnek ki az állam és a szabadság szembeállításában. Lenin szerint az ellentétes osztályokra szakadt társadalomban a szabadság differenciálatlan, osztálytársadalmi kérdésfeltevése mögött a burzsoázia osztályérdekei jelennek.

„A szabadságról, egyenlőségről szóló általános frázisok valójában csak vad szajkózása azoknak a fogalmaknak, amelyek az árutermelési viszonyok lenyomatai. A proletárdiktatúra konkrét feladatait ezeknek az általános frázisoknak segítségével megoldani — annyit jelent, mint az egész vonalon a burzsoázia elméleti elvi álláspontjára helyezkedni. A proletariátus szempontjából csakis így tehető fel a kérdés: szabadság? — de melyik osztály elnyomásától való felszabadulás?”<sup>30</sup>

Heller nézeteiből tehát éppen a marxizmus lényege maradt ki, az, hogy a proletárdiktatúra nemcsak elnyomást és szabadsághiányt jelent a kizsákmányoló osztályok számára, hanem ugyanakkor döntő biztosítéka a dolgozó osztályok felszabadulásának. Ebben az összefüggésben a szabadság mint a társadalmi és természeti törvények felismerésén alapuló uralom a proletariátus és szövetségesei számára csak a proletárdiktatúra segítségével valósulhat meg és ezért az állam és a szabadság ellentéte relatív és nem osztálytársadalmi.<sup>31</sup>

Ennek a tételnek egyik legszembevetőbb gyakorlati bizonyítékát éppen az 1957-es magyarországi események adták. A magyar népi demokrácia azért tudta a népgazdaságot már-már teljes felborulással fenyegető anarchiát, az ellenforradalom érdekében létrejövő sztrájkokat viszonylag gyors ütemben felszámolni és a gazdasági és politikai konszolidációt végrehajtani, mert a proletárdiktatúra elnyomta az ellenforradalmi erőket, megfosztotta őket szabadságtól és ezáltal biztosította a dolgozó osztályok számára a szocialista

<sup>29</sup> Marx—Engels: Vél. Műv. II. köt. 24. o.

<sup>30</sup> Lenin: Művei 30. köt. 103. o.

<sup>31</sup> Az éles szembeállítás érdekében itt elvonatkoztatunk attól, hogy a dolgozó osztályok szabadsága folyamatosan valósul meg, (l. 19—20. o.) és attól, hogy a szocialista állam lehet-e bizonyos összefüggésben a dolgozó osztályok szabadságának gátja (l. az egyéni szabadságról szóló részt).

viszonyok közé való visszatérést, a kizsákmányolásmentes szabad élet megőrzését.

Az elmondottakból azonban nem következik az, hogy a proletárdiktatúrára helyes lenne a „szabad nép állam” kifejezést alkalmazni.

A proletárdiktatúra esetében sem az állam szabad, hanem a proletariátus és a vele szövetséges dolgozó osztályok, a proletárdiktatúra állama tehát nem szabad, hanem szabadságot biztosító (a dolgozó osztályok számára) és szabadságot elnyomó (a megdöntött kizsákmányoló osztályok számára).

Az emberi szabadság osztály szemszögből való vizsgálatát formailag a magát marxistának tartó Heller is elismeri. Az osztályszabadság kategóriája a szabadság tényleges vizsgálata során azonban elvont frázis marad.

Ennek legfőbb bizonyítéka az, hogy amikor Heller a szocialista forradalomban létrejövő helyzetet vizsgálja, akkor tagadja azt, hogy a szabadság birodalmába való ugrás döntő mozzanata már megtörtént volna és az ugrást a távoli jövőbe helyezi. Ha Heller ebben az esetben osztályszempontból vizsgálta volna a kérdést, akkor látnia kellett volna, hogy a proletariátus és szövetségesei számára a proletárforradalom döntő változást jelent a nem szabad állapotból a szabadságba, még akkor is, ha az emberi szabadság teljes megvalósulása a proletariátus számára is folyamat, amely a kommunizmus felépítésével teljeseedik ki.<sup>32</sup>

Amikor Heller a szabadságba való ugrást a szocialista forradalom idejére vonatkoztatva romantikus utópiának tartja, akkor formailag, osztályszempontból vizsgálja a kérdést „az emberiség” szemszögből, (ha van elnyomás — nincs szabadság), tartalmilag azonban a volt kizsákmányoló osztályok fejével gondolkodik és az ő elnyomásukat szélesíti ki általános elnyomássá és szabadsághiánnyá.<sup>33</sup>

4. A proletárdiktatúráról szóló helytelen koncepciójával összhangban Heller tagadja a szocialista állam *demokratizmusát*. Heller etikájában nem fejt ki részletesen a proletárdemokráciával kapcsolatos elgondolásait, azonban az a tény, hogy mind a Csernyisevskij etikájáról, mind a Kosztolányiról írott könyvében foglalkozik ezzel a kérdéssel, bizonyítja, hogy etikai koncepciójában jelentős helyet foglal el a szocialista demokráciát lebecsülő felfogása.

Milyen elvi alapon tagadja a proletárdiktatúra demokratizmusát? Lényegében két okot emel ki:

a) A szocialista demokrácia fő ismertető jegye az, hogy a néptömegek maguk intézzék az állam ügyeit, az állam és a néptömegek viszonyában az állam a néptömeg eszköze legyen. Heller ezt a viszonyt — mint a fentiekben részletesen kifejtettük — tagadja, a néptömeget tartja eszköznek az állam kezében s ezért tulajdonképpen az állam létét összegegyeztetetetlennek tartja a demokráciával.

<sup>32</sup> Heller azt a tételét, hogy a szabadság birodalmába való ugrás csak a kommunizmusban következik be, még egy másik érveléssel is megpróbálja alátámasztani: szerinte a szocializmusban a munka elidegenedettsége is gátolja a szabadság megvalósulását. Erre az érvelésre itt nem térünk ki.

<sup>33</sup> Nem érdektelen rámutatni arra sem, hogy Heller a fejlődés csomópontjait helytelen koncepciója következtében a marxizmusával pont ellentétesen határozza meg. Míg a marxizmus a szocialista forradalom hatalommegragadását robbanásszerű ugrásnak és gyökeres átmenetnek tartja, a kommunizmusba való fejlődést pedig fokozatosnak, nem robbanásszerűnek, addig Hellernél a szabadság problémájának szemszögből a szocialista forradalom csak fokozatos átmenet, míg a kommunizmusba való fejlődés gyökeres, robbanásszerű ugrás.

b) Heller nemcsak az állam társadalom fölé emelkedéséből vezeti le a szocialista demokratizmus hiányát, hanem a munka termelékenységének viszonylagos fejletlenségéből. Az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakat, de még a szocialista társadalmat is nyolc órás, vagy nyolc óránál nagyobb munkaidő jellemzi, ezért Heller objektíve lehetetlennek tartja a *reális* demokrácia megvalósítását.

A helleri demokrácia felfogás első okával már részletesen foglalkoztunk, ezért csak a második problémát vizsgáljuk meg alaposabban. Heller kérdésfelvetése látszólag egy marxi gondolaton alapul: az állam létrejötte, fejlődése és megszűnése valóban összefügg a munkamegosztással és a munka termelékenységével.

Ebben a vonatkozásban egy közvetett és egy közvetlen összefüggést emelhetünk ki. A közvetett összefüggés: az állam létrejöttének és fennmaradásának alapvető oka az ellentétes osztályokra szakadt társadalom. Az osztályok kialakulása, fennmaradása és megszűnése pedig a legszorosabban összefügg a munkamegosztással és a munka termelékenységének fejlődésével. Engels az Anti-Dühringben a kizsákmányoló társadalom létrejöttének és fennmaradásának egyik alapvető okát abban látja, hogy a termelés fejlődése érdekében a munka termelékenységének alacsony színvonala mellett a termelőeszközöknek szükségszerűen kevesek kezében kell koncentrálnia.

A közvetlen összefüggés: az ősközösségből kifejlődő első osztálytársadalomnak nemcsak azért van szüksége külön államhatalomra, mert az uralkodó osztály ily módon tudja csak biztosítani a kizsákmányoltak feletti hatalmát (bár ez a döntő ok), hanem azért is, mert a munka termelékenységének alacsony színvonala nem ad lehetőséget arra, hogy az egyre bonyolultabb állami feladatokat társadalmi öngazgatás formájában oldják meg. Ebben a vonatkozásban a külön államgépezet kialakulása a munkamegosztás sajátos formája.

Heller hibája, hogy ezt a relatív mozzanatot kiszakítja összefüggéseiből, abszolutizálja. Demokrácia koncepciójában a munkaidő, illetve a munka termelékenysége döntő feltételként jelenik meg s mivel az állam egész története a nyolcórás, vagy annál nagyobb munkaidővel kapcsolódik össze, Heller — ki nem mondva — ahhoz a rendkívül furcsa következtetéshez jut el, hogy a demokrácia csak a kizsákmányoló társadalmak velejárója, ahol az uralkodó osztályok vagy azok egy csoportja, mint kizsákmányoló „ráér” az állam ügyeivel foglalkozni, képes az öngazgatás megvalósítására. A szocialista forradalom után azonban már nincs többé reális demokrácia. A megdöntött kizsákmányoló osztályok számára azért nincs, mert megfosztják őket demokratikus jogaiktól, vagy azok egy részétől, a dolgozó osztályok számára pedig azért, mert a magas munkaidő nem ad erre lehetőséget.

A helleri koncepció azonban nemcsak a szocializmus jelenére, hanem jövőjére is tagadja a demokráciát. Heller szerint a reális demokrácia megvalósulásának feltétele a munkaidő oly ütemű csökkentése, amely csak a felépült kommunizmusban valósul meg.

Heller jól tudja, hogy a demokrácia állami fogalom, az államra vonatkoztatva van csak értelme. Az állam elhalásával a demokrácia is elhal, mert értelmetlenné válik — elnyomás és erőszak híján — az a kérdés, hogy kik szabadok az államban, melyik osztály élhet a demokratikus jogokkal. A helleri koncepcióból tehát az következik, hogy a reális demokrácia akkor valósul meg, amikor már tulajdonképpen megszűnik, elhal.

Heller hibás koncepciójának magva: a demokrácia fogalmának leszűkítése a *primitív demokráciára*. Heller a primitív demokráciát azonosítja a demokráciával általában s mindazt, ami nem felel meg a primitív demokrácia követelményeinek, kirekeszti a demokrácia fogalmából. Hellernél a mintakép, amely visszavonhatatlanul a múltba süllyedt, az athéni polis-demokrácia, ahol egyéni és társadalmi érdek még nem vált külön és minden szabad polgár egyaránt részt vett az állam ügyeiben, az emberek állami és egyéni ügyei egybeolvadtak.

Heller koncepciója történetileg és elvileg egyaránt eltorzult és hibás. A polis demokráciáról alkotott kép erősen idealizált, egy múltba visszavetített utópia. Heller „megfeledez” arról, hogy az ókori Görögország egész története éppúgy át van szöve osztályharcokkal, mint a későbbi osztálytársadalmaké, még hozzá nemcsak a rabszolgatartó és rabszolgák közti osztályharcokkal, amely mellett még elképzelhető lenne — elvontan — a rabszolgatartók Heller által lefestett egysége, hanem a rabszolgatartók különböző rétegei közötti éles osztályharcokkal is. Az athéni alkotmány gyakori változásai igen szemléltetően mutatják, hogy az athéni polis demokráciában a formális egyenlőség mögött a szegények és gazdagok és a gazdagokon belül az egyes rétegek közötti harc milyen éles volt és hogy ennek következtében a szabadok egyes rétegeinek egyéni érdekei mennyire nem estek egybe az osztálytársadalom érdekeivel, mennyire igyekeztek az egyes rétegek az államot a maguk céljaira felhasználni.

Heller tehát az athéni polis demokrácia értékelésénél abszolutizálja a formát és elvonatkoztat a tartalomtól s ennek következtében a primitív demokrácia jelentőségét messze túlértékeli.

A polis demokrácia idealizálása és a modern demokrácia mintaképeként való felfogása jellegzetesen történelmietlen szemléletet takar. A primitív demokrácia sajátosan városdemokrácia, olyan demokrácia, amely csakis kis közösségeknél valósulhat meg.

A primitív demokrácia nagyobb államokban megvalósíthatatlan és nem véletlen, hogy rabszolgatársadalmat követő társadalmakban — egyes olasz városállamokat kivéve — sem a feudalizmusban, sem a kapitalizmusban nem vált uralkodóvá a demokrácia közvetlen, primitív formája.

Mindezzel egyáltalán nem akarjuk tagadni azt, hogy a primitív demokrácia ne lenne a demokrácia korai, viszonylag igen fejlett formája, amelynek demokratizmusa rendkívül plasztikus, az emberek számára közvetlenül érzékelhető.

A primitív demokrácia pozitív vonásai közé tartozik az, hogy a demokráciában részesülők valamennyien részt vesznek az állam ügyeinek megtárgyalásában és vitelében s ezáltal a hatalom közvetlen részeseinek tekintik magukat. Az elbürokratizálódás, a társadalom fölé növekedés lehetőségei is rendkívül korlátozottak a primitív demokráciában.

Mélységesen hibás azonban az a helleri általánosítás, amely ezeket a vonásokat a demokrácia elengedhetetlen kritériumainak tartja s ezek hiányában tagadja a reális demokrácia fennállását.

Heller megfelel az arról, hogy a demokrácia az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakban mindig valamely osztály tényleges állami hatalmának, szabadság- és egyéb demokratikus jogainak kifejezője.

Minden állam osztályállam, s mint ilyen a demokrácia és diktatúra ellentétes egységének hordozója. Elméleti szempontból minden kizsákmányoló

állam demokrácia is, diktatúra is, a különbség a demokrácia és diktatúra formáiban, illetve abban áll, hogy az egész uralkodó osztályra, vagy annak csak egy részére terjed-e ki a demokrácia. Ezért a modern polgári demokrácia, amely nem közvetlen demokrácia, hanem képviselői alapon épül fel, a burzsoázia számára éppúgy valóságos demokrácia, mint amilyen reális demokrácia a görög primitív demokrácia az athéni polis polgár számára.

A demokrácia és diktatúra ellentétének egysége a proletárdiktatúrában is érvényesül. A proletárdiktatúra az elnyomottak számára először jelent valóságos demokráciát még akkor is, ha a proletárdiktatúra államformái is közvetlenül demokratikusak, képviselői alapon épülnek fel. A proletárdiktatúrának természetesen törekednie kell arra, hogy a „primitív” demokrácia pozitív oldalait a proletárdiktatúra mechanizmusába beleolvassza, minél több embert vonjon bele az állami funkciók közvetlen elvégzésére. A proletárdiktatúra fejlődése mind a Szovjetunióban, mind a népi demokráciákban ebben az irányban halad, a tanácsok egyre több dolgozót vonnak be munkájukba és a tömegszervezetekre egyre több állami feladat hárul.

Valószínűleg feltűnt az olvasónak, hogy a helleri államkoncepcióval szemben alkalmazott bírálat tulajdonképpen a proletárdiktatúra jól ismert marxi-lenini tételeinek a helleri nézetekkel való szembesítéséből áll. Ez azonban nem a mi hibánk. Heller revizionizmusának egyik legfőbb bizonyítéka éppen az, hogy nem részletproblémákon kell vele vitatkozni a marxizmus keretein belül, hanem a marxizmus legalapvetőbb kérdéseit teszi — kimondatlanul — vita tárgyává.

Mielőtt a helleri államfelfogás bírálatát lezárnánk és megvizsgálánk koncepciójának társadalmi gyökereit, foglalkoznunk kell az erkölcs és jog kölcsönhatásáról szóló nézeteivel, amelyek szerves részeit képezik morálizáló államfelfogásának.

#### IV.

##### *Erkölcs és jog*

Heller államról szóló nézeteitől eltérően, külön fejezetet szentel a jog és az erkölcs viszonyának. Ennek a fejezetnek az a sajátossága, hogy egyáltalán nem tér ki a szocialista jog és erkölcs problémájára, végig az erkölcs és a jog általános síkján vizsgálja a problémát. Heller általános etikát írt és ennyiben természetesen joga van arra, hogy az általánosságot annyira magas szinten tartsa, hogy még a szocialista jog és a szocialista erkölcs általános problémáit is, mint különöseket, kiiktassa az általános etika problematikájából.

Az erkölcs és jog társadalmi formáktól elvonatkoztatott vizsgálata azonban — amennyiben a szerző következetesen betartja a maga elé tűzött követelményt — rendkívül sovány eredményt hozott volna.

Heller nem elégszik meg néhány általános, valóban minden erkölcsre és jogra vonatkozó megállapítással, hanem egész sor összefüggést tár fel az erkölcs és jog viszonyában. A meglepően sok *általános* vonás titka: Heller a kizsákmányoló társadalmak jogának és erkölcsének törvényszerűségeit mechanikusan átviszi a szocialista társadalomra.

Heller a jog és erkölcs általános törvényszerűségeinek feltárásánál még az államról alkotott revizionista felfogásán is túlmegy. Ott legalább — ha alá

rendelten is — foglalkozott a minőségi különbséggel, igaz, hogy ennek tendenciája a különbség nivellálására irányult. A jog és erkölcs tárgyalásánál már szavakban sem ismer el minőségi különbséget, a kizsákmányoló jog és erkölcs törvényszerűségei, mint általánosan uralkodóak, minden társadalomra érvényes elvek jelennek meg.

Heller jogfelfogásának központi gondolata: a *jog* az államhoz hasonlóan erkölcsileg *negatív*. Állam- és jogfelfogása között szoros összefüggés van. Ne tévesszen meg bennünket, hogy Heller a jog és az erkölcs ellentétét, a jog immoralitását, *formailag sajátos okokból vezeti le*. Mindezek mögött tartalmilag államellenes koncepciója húzódik meg, az elidegenedett állam elember-telenedett joga áll szemben az „emberi” erkölccsel.

Melyek Heller alaptételei? Heller szerint a jog és erkölcs szembeke-  
lésének első, alapvető oka a jog *formalitása*. A jogot absztraktnak tartja, amely az embert nem totalitásban vizsgálja, hanem csak jogsértő vonatkozásában és nem az emberből, hanem az elvont jogszabályból indul ki, amely alá az adott személyt szubsumálja.

A jog és erkölcs ellentétének másik okát a jogi *mechanizmus* kialakulásában látja, amely az elidegenedett államhatalom jogi megnyilvánulása.

„A jogi megítélés és ítélet a bíróságokon mechanikusan folyik, minden ember, minden „eset” elveszti egyetlenségét és különlegességét. A jog, mint az államhatalom nagy nivellálója szintén a jogrendszerbe darálja az elébe került individuumokat.”<sup>34</sup>

Heller jogellenes koncepciójának konklúziója: a „külső” jog szembeállítás a „belső” erkölccsel.

„Ezért a jog, mint formális jog mindig *külső erőként* áll az egyes emberekkel szemben. Az ember nem érezheti sosem teljesen magáénak.”<sup>35</sup>

S hogy ne legyen kételyünk afelől, hogy a jog külsődlegessége csak a szembenálló osztály számára áll fenn, Heller egyértelműen leszögezi; az emberek államhatalmi eszközként való általános felhasználásához hasonlóan a jog *mindenki* számára külsődleges, idegen erő.

„A jog mint az elidegenedett államhatalom része, nemcsak a kizsákmányoltak számára külső, hanem azon kizsákmányoló osztály egyes tagjai számára is, akiknek különben osztályérdeke az adott jogrendszerben objektíválódott.”<sup>36</sup>

Heller jogellenes koncepciója nemcsak a szocialista jog lényegének alapvető meg nem értéséről, illetve eltorzításáról tanúskodik, hanem a kizsákmányoló társadalmak jogának és erkölcsének félremagyarázásáról is.

Heller koncepciójának alap-hibája, hogy a kizsákmányoló társadalmak jogának és erkölcsének különbségét felduzzasztja, s ezáltal közös vonásaikat másodrendűvé süllyeszti. Ennek következtében éppen az az alapvető igazság sikkad el, hogy a *kizsákmányoló társadalmak joga* és a *kizsákmányoló osztályok erkölcse* egyazon forrásból ered és azonos osztálycélokat szolgál, ezért társadalmi funkciójukat tekintve a *közös vonások a dominálóak*.

Nem arról van tehát szó, hogy a kizsákmányoló társadalmak joga, az államhoz hasonlóan az osztályharcban, a társadalom fejlődésében általában ne játszana negatív szerepet. Heller koncepciójának az a hibája, hogy a jog és erkölcs szembeállításánál elvonatkoztat a kizsákmányoló osztályok erköl-

<sup>34</sup> Heller: I. m. II. köt. 260. o.

<sup>35</sup> Heller: I. m. II. köt. 209. o.

<sup>36</sup> Heller: I. m. II. köt. 259. o.

csének negatív vonásaitól és ezáltal egy olyan polarizálódási folyamatot hoz létre, amelyben az erkölcs a valóságosnál lényegesen pozitívabb, a jog pedig negatívabb lesz.

Céljának elérésére Heller metafizikus játékba kezd; jog és erkölcs szembeállításánál legtöbbször nem az egész jogot állítja szembe a társadalomban fennálló erkölcsökkel, hanem a jognak egy-egy oldalát ragadja ki és hasonlítja össze egyes helyeken az egész erkölccsel, más helyeken az erkölcs egy-egy részével.

Ezt a módszert alkalmazza Heller a jog és erkölcs szembeállításának első tételénél is. A jogi mechanizmus, az absztrakt szemlélet erkölccsel való összevetésénél Heller csak azon az áron tud a jognak olyan tulajdonságokat vindikálni — amelyek állítólag a kizsákmányoló osztályok erkölcsét nem jellemzik —, hogy a jogot nem az osztályerkölccsel egészében méri össze, hanem csak az igazságos erkölcsi ítélettel.

„A jogi ítélet mindig deduktív, sosem induktív, mint az igazságos erkölcsi ítélet”, — írja Heller.<sup>37</sup>

Ha a jogot a kizsákmányoló osztályok egész erkölcsével hasonlítjuk össze, akkor kiderül, hogy ezt az erkölcsöt lényegében ugyanazok a negatív vonások jellemzik és ha a jog, mint az osztály érdekeinek közvetett kifejezője, ezeket a vonásokat élesebben fejezi is ki, a különbség csak fokozati és nem minőségi.

Heller első érve a jog és az erkölcs megkülönböztetésénél az, hogy a jog nem az emberből, hanem a jogszabályból indul ki az emberek megítélésénél. Ez a kérdésfeltevés így egyoldalú. Ahhoz, hogy valakit egy jogszabály alapján elítéljenek nem egy, hanem két tényező szükséges, egy norma és egy ember, aki megsérti a normát. A norma önmagában éppoly kevés valakinek elítéléséhez, ha az illető nem sértette meg a normát, mint ahogy önmagában az emberi cselekedet sem általában, hanem jogsértésében válik jogilag felelősségrevonhatóvá.

Ebben az összefüggésben a jog nem különbözik minőségileg az erkölctől, ahol szintén az ember cselekedete és az erkölcsi norma kerül egymással kapcsolatba.

Heller azzal támasztja alá érvelését, hogy az ember az erkölcs számára individuuum, a jog számára azonban nem az. Heller itt hamisan azonosítja a primitív, régen túlhaladott, csak a cselekedetet értékelő jogfelfogást a modern jogfelfogással, amelynek egyik alapelve az individuális szemlélet, vagyis a jogsértő cselekedet egyéni körülményeinek, szándékának stb.-nek vizsgálata. Persze van a modern jognak olyan területe is, ahol lényegében a tárgyi felelősségi rendszer érvényesül, pl. a veszélyes üzem tulajdonosának felelőssége, de ez kivétel. Heller tehát a jog és erkölcs minél élesebb szembeállításának érdekében a modern burzsoá jog egy elenyésző részét azonosítja az egész joggal.

Ezért nincs Hellernek igaza, amikor azt állítja, hogy a jog feltétlenül elvonatkoztat az embertől s azt csak egyetlen jogsértő vonatkozásában vizsgálja. (A helleri szembeállítás másik ága is hamis vonalon fut. Amennyire hibás az, hogy a jog csak egyetlen vonatkozást vizsgál, annyira nem felel meg a valóságnak az sem, hogy éppen az etika lenne az „értékelő tudományok tudománya”, amely az etikai ítélet meghozatalánál minden összefüggést meg-

<sup>37</sup> Heller: I. m. II. köt. 260. o.

vizsgál, hiszen éppen Heller mutat rá arra, hogy egy jelenség lehet erkölcsileg negatív és ugyanakkor politikailag vagy más összefüggésben pozitív, tehát az erkölcsi szemlélet sem totális, hanem adott aspektusból való vizsgálat.)

Nem kevésbé hibás Heller második érvelése, amely szerint a jog *mindig* külső erőként áll az egyes emberekkel szemben. Heller ezt a tételét elsősorban azzal bizonyítja, hogy a társadalmak története nem ismer abszolút törvényességet. „Nincs jog jogsértés nélkül”, írja Heller. A jogsértés pedig a jog külsődlegességének bizonyítéka, annak jele, hogy a jog az ember számára idegen.

Heller álláspontja a kizsákmányoló államok jogára és erkölcsére korlátozva is két szempontból támadható: a szükségszerű jogsértés nem a jogi norma kizárólagos sajátossága, hanem minden normarendszer nélkülözhetetlen velejárója. Amennyire igaz az, hogy nincs abszolút törvényesség, annyira igaz az is, hogy nincs abszolút erkölcsösség sem, sőt egyes kizsákmányoló társadalmakban az erkölcsi szabályok megsértése — éppen az állami kényszer hiányának következtében — általánosabb jelenség, mint a jogsértés.

De a jogsértés más összefüggésben sem helytálló érv a jog általános külsődlegessége mellett. Heller ugyanis ismét felcseréli a fogalmakat s a *jogot* azonosítja a *jog megsértésével*.

Ennek bizonyítéka, hogy amikor Heller konkretizálni akarja a jog külsődleges voltát, akkor a jogi büntetést hozza fel példaként. Megállapítja, hogy a büntetést az emberek nem érzik magukénak, s azután a büntetést a joggal azonosítva vonja le azt a következtetést, hogy a joggal általában is idegenül állnak szemben az emberek.

Heller szem elől téveszti azt, hogy a jog nemcsak és nem is elsősorban akkor érvényesül, amikor megsértik, hanem akkor is, amikor tömegméretekben betartják. Igaz, hogy a joggal egybeeső magatartás még önmagában nem cáfolata annak, hogy a jog nem külső erő, mert a jog betartásának egyik indítéka a külső félelemtől való kényszer is lehet. A kizsákmányoló osztály azonban döntően nem azért tartja be a jogot tömegméretekben — (egyes területeken elkövetett jogsértései ellenére) —, mert a jog betartását állami kényszer biztosítja, hanem azért, mert a jogviszonyok mint az uralkodó osztálynak kedvező tulajdonviszonyok szentesítői, egybeesnek az uralkodóosztály legalapvetőbb érdekeivel.<sup>38</sup>

Mindezzel természetesen nem akarjuk azt állítani, hogy a jog és erkölcs szembeállításának ne lenne meg a relatív létjogosultsága. A jog, mint az uralkodó osztály akarata, törvények formájában objektivizálódik és ezért megjelenési formáját tekintve az emberek számára kívülről jövő előírás-ként funkcionál. Heller azonban szem elől téveszti azt, hogy a *jog külsődlegessége* elsősorban *formai*. Azt, hogy az emberek ezt a formailag kívülről jövő utasítást tartalmilag is külsőnek tartják-e, vagy sem, az dönti el, hogy alapján egybeesik-e a kívülről jövő utasítás osztályérdekeikkel és az ezen az alapon

<sup>38</sup> Marx és Engels „A német ideológiában” mutatnak rá arra, hogy az uralkodó osztály egyes tagjai érdekeinek ellentmondása az állammal és joggal szemben alárendelt, ugyanezeknek a tagoknak közös érdekeivel szemben.

„Éppen az egymástól független egyéneknek és saját akaratuknak érvényrejtetése, amely akarat ezen az alapon egymással szembenálló magatartásukban szükségképpen egoisztikus, teszi szükségessé az önmegtágadást a törvényben és jogban, önmegtágadást a kivételes esetben, érdekeik érvényesítését az átlag esetben.” (Marx–Engels: A német ideológia. 1952. Szikra. 112. o.)



kialakuló belső kívánságaikkal. Ezért a jog teljes, tartalmi és formai külsődlegessége csak a kizsákmányolt osztályok vonatkozásában áll fenn, amelyek számára a jogszabályok általában osztályérdekeikkel ellenkező utasítást képviselnek. Ebben a vonatkozásban a jog valóban ellentétes a kizsákmányoló osztályok érdekét tükröző erkölccsel.

Heller álláspontjának fogyatékoságai akkor domborodnak ki igazán, amikor a szocialista jog és erkölcs viszonyára alkalmazzuk őket. Ebben a vonatkozásban Heller — alapkoncepciójának megfelelően — a szocialista jogban az előző jogokkal közöset emeli ki, azt, ami „a jogot” mint tudatformát a többi tudatformától megkülönbözteti, és figyelmen kívül hagyja a lényegét, azt, hogy ez a jog *szocialista* és ezért jogiségében is lényegében elveszti a kizsákmányoló jogrendszerek negatív vonásait.

A szocialista jog általános jellemzője a nevelő funkció, amely egyre inkább fő feladatává válik. Ezt a nevelő funkciót a szocialista jog csak akkor tudja betölteni, ha az embert nem egyetlen jogsértő vonatkozásban vizsgálja, nem mechanikusan „az elébe került individuumokat a jogrendszerbe darálva” kezeli.

Lényegében megszűnik a jog külsődlegessége is az emberek többségével szemben. A szocialista jog a dolgozó nép akaratát fejezi ki s mint ilyen fő irányában összhangban van a dolgozó tömegek érdekeivel.

Ennek bizonyosságául két példát szeretnék felhozni. Vajon a népköztársaság alkotmánya, amely nem egy jogszabály a sok közül, hanem alaptörvény, amellyel minden törvénynek összhangban kell lennie, külső erőként áll, mintegy elidegenedett államhatalom elidegenedett terméke a néptömegekkel szemben? A valóságban az alkotmány a néptömegek évszázados harcának, vágyainak beteljesedése, amelyet a néptömegek magukénak éreznek.

Vajon a tervtörvény, amely a népgazdaság alaptörvénye, az emberek nivellálója, amely az egyes embert csavarként alkalmazza a nagy gépezetben? A tervtörvény születése a néptömegek aktív közreműködésével jön létre, megvalósulása rengeteg kezdeményezés, újítás eredménye. Mindez azt bizonyítja, hogy a szocializmus gazdasági törvényeivel összhangban álló tervet az emberek saját ügyüknek tekintik és nem tartják valami idegen, rájuk kényszerített erőnek.

A szocialista jog külsődlegessége tehát csak a volt kizsákmányoló osztályokkal szemben érvényesül törvényszerűen. Ismét megfigyelhető, hogy amikor Heller a jogot a szocializmus vonatkozásában is általánosan külsődlegesnek tartja, a megdöntött kizsákmányoló osztályok joghoz való viszonyát általánosítja osztályössztársadalmivá.

A szocialista jog belsővé válása *folymat*, amely a proletárdiktatúra létrejöttével alapozódik meg és tart egészen a jog elhalásáig. A szocialista jogot éppen az különbözteti meg a vele azonos osztályjellegű szocialista erkölctől, hogy állami kényszert is tartalmaz és ennyiben megszüntetve — megtartva a külsődlegesség mozzanata is megtalálható benne. Ebben a vonatkozásban a szocialista jogrendszer egyes ágai eltérnek egymástól: a büntetőjog rendelkezéseit a bűnösök általában sokkal inkább külsődlegesnek tartják, mint pl. a polgári eljárás szabályait. (A büntetőjog vonatkozásában sem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy ha a bűnös idegennek is tartja a büntetést — a sértettek és károsultak magukénak érzik a jogszabályt.)

Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy a szocialista jog csökkenő tendenciájú külsődleges mozzanatai a szocialista erkölccsel szemben jelent-

keznének. Az esetek túlnyomó többségében azok az emberek érzik külsődlegesnek a jogot, akiknek erkölcsi meggyőződése eltér a szocialista erköles normáitól és éppen ezért tartják külső kényszernek a jogszabályt.

A szocialista jog negatív hellei megítélésének van egy másik forrása is. Heller ugyanis összekeveri a törvényesség megsértését a jogsértéssel. Nem veszi figyelembe azt, hogy a törvényesség megsértése a jogsértés sajátos alfaja, amelyet csak az államhatalom, az államigazgatás, vagy a törvénykező képviselői követhetnek el, amikor visszaélnak törvényadta jogaikkal.

A törvényesség megsértése valóban ellentmond a szocialista erkölcsnek, összeegyeztethetetlen a szocialista erkölccsel. A törvényesség megsértése — ha nem is küszöbölhető ki teljesen a szocialista rendben —, a szocializmustól idegen, kivételes jelenség, s ezért helytelen ebből a jelenségből általános törvényszerűséget konstruálni. A törvényesség megsértésének felhasználása egyébként ellentmond Heller saját logikájának is. Heller sem tagadhatja azt, hogy a törvénysértések esetében nem a moralitás és a legalitás ütközik össze, tehát nem egy pozitív erköles áll szembe a negatív jogszabállyal, hanem a pozitív jogszabály egy elmaradott erkölccsel.

Heller jogra és erkölesre vonatkozó koncepciója nem új felfedezés. Nem más, mint a kanti legalitás és moralitás ellentétének „szocialista formában” való felújítása. Heller művének első részében elkülöníti ugyan magát Kanttól, de ez az elhatárolás a konkrét tárgyalásnál absztrakt marad és a megegyezés mozzanata válik dominálóvá.

Mivel bizonyítható az, hogy Heller és Kant nézetei ebben a kérdésben lényegében egybeesnek? Ha összehasonlítjuk a kanti gondolatot a marxista felfogással, akkor azt fogjuk látni, hogy a marxizmus nem veti el a limine (teljesen) a kanti felfogást, elismeri annak racionális magvát. Kantnak igaza van abban, hogy a jogszabály betartása ellentmondhat az emberek belső erköles parancsának, a jog külsődlegessége és az erköles bensősége bizonyos határok és feltételek között szembeállítható egymással.

Kant hibája tehát nem az, hogy ezt az ellentmondást lehetségesnek tartja, hanem az, hogy elvonatkoztat a jog és erköles változó konkrét tartalmától s ezáltal az ellentmondás realitását túlfeszíti érvényességi határan, általános és egyetemes törvénné teszi.

Heller nézete abban különbözik Kant koncepciójától, hogy nem marad meg teljesen az általánosság síkján, kitér az osztályjog és az osztályerköles egymáshoz való viszonyára. A konkrét vizsgálat során azonban Heller nem olyan következtetésekhez jut, amelyek a kanti tételt gyengítenék, hanem ellenkezőleg az osztálysikon való vizsgálat csak erősíti azt.

„A jog osztályjellegéből, erköleshöz való viszonyának ebből következő sajátosságából fakad jog és erköles legabszolútabb legkifejlettebb ellentété.”<sup>39</sup>

Tehát Heller az osztályjog és osztályerköles összefüggését eleve a kanti alapról kiindulva tárgyalja és ezért azt emeli ki az osztályjog és az osztályerköles kapcsolatából, ami a kanti tételt erősíti. Hogy ebben a törekvésében mennyire eltávolodik az objektív igazságra való törekvéstől, azt a fenti idézet után következő gondolata bizonyítja.

„Ez pedig az, hogy a kizsákmányoltak erköles érzéke egyes esetekben teljesen közömbösen nézi a jog megsértését, más esetekben viszont helyesli.”<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Heller: I. m. II. köt. 261. o.

<sup>40</sup> Uo.

Az első mondatban arról beszél, hogy az osztálysíkon történő vizsgálat a *legabszolútabb* ellentétéhez vezet.<sup>41</sup> Következő mondata viszont arról tanúskodik, hogy ez a lehető legáltalánosabb ellentét azzal bizonyítható, hogy *egyes* esetekben a kizsákmányoltak (tehát nem is az egész lakosság) közömbösen nézi, vagy helyesli a jog megsértését. Heller bizonyítékai tehát ellentmondanak alapfeltevésének, az ellentét viszonylagosságát és nem általánosságát igazolják.

Mindebből joggal vonhatjuk le azt a következtetést, hogy Heller álláspontja a kantiánizmus modernizált változata, tetéztve egy olyan kísérlettel, amely arra szolgál, hogy bebizonyítsa: az erkölcs és jog osztályjellege nem mond ellent a kanti törvényszerűségnek, sőt erősíti azt.

Hellernek a marxizmustól eltérő revizionista koncepciója a magyar kispolgárság egyes rétegeinek az ellenforradalomhoz és az ellenforradalom leveréséhez való hozzáállását tükrözi elméletileg. Ezek a rétegek 1956 előtt ingadoztak a kapitalizmus és a szocializmus között s az ellenforradalmat illetően olyan utópikus-eklektikus ábrándjaik voltak, hogy az megőrzi a szocializmus egyes pozitív, számukra elfogadható vonásait (pl. a nagytőkés konkurenciától való megszabadulást, a gazdasági válság megszűnését, a demokratizmust stb.), és ugyanakkor megszünteti a proletárdiktatúra „negatív” oldalait, a kereskedelmi és ipari magántevékenységet korlátozó tervgazdaságot, a proletárdiktatúra diktatórikus oldalait stb., vagyis egy ellentmondásokat szülő polgári életformát óhajtottak ellentmondások nélkül.

Ezek a rétegek a proletárdiktatúrát sohasem belülről szemlélték, nem érezték azt magukénak s ezért az 1956 előtt elkövetett hibákat könnyen általánosították a szocializmus elkerülhetetlen, törvényszerű fogyatékságaivá, az ellenforradalom leverését e hibák folytatásának tartották, s ezért pesszimista módon ítélték meg a jövőt.

Ezek a rétegek a szocialista állam egyes intézkedéseit valóban idegennek érzik, és eszköznek tartják magukat az állam kezében. Rendkívül jellemző az erőszak kérdésében elfoglalt álláspontjuk. A kispolgárság e rétegei az erőszakot nem általában vetik el és a népi demokráciának erőszakos úton való megváltoztatását nem is helytelenítik. Az állam által velük szemben gyakorolt erőszakot, de különösen az ellenforradalom erőszakos leverését azonban már teljesen negatívnak tartják.

A „minden alattvaló állami eszköz” tétele s a proletárdiktatúra erőszakos oldalának negatív megítélése Hellernél tulajdonképpen nem más, mint a kispolgárság tudatának általános szintre való kivetítése, méghozzá a kispolgárság elmaradottabb rétegei tudatának általánosítása.

Ezek számára a szocialista jog valóban mint külsőleges jelenik meg és a jogszabályok betartása sokszor felidézi bennük a legalitás és moralitás konfliktusát.

A szabadságba való ugrás kategórikus tagadása is a kispolgári rétegek érzésvilágából ered.

A népi demokrácia a kispolgárság helyzetét is gyökeresen átalakítja és ennek során bizonyos fokig korlátozza is a kispolgárság jogait, pl. a nagypolgárrá válási folyamatot megakadályozza. (Ugyanakkor az egész folyamat alapján a kispolgárság objektív érdekeivel egybeesik.) Ezért a

<sup>41</sup> Heller a kanti tétel igazolásának érdekében még a magyar nyelven is erőszakot követ el, az abszolút szó ugyanis kizárólagost jelent és mint ilyen nem fokozható, nincs kizárólagosabb és legkizárólagosabb, mert a kizárólagos végső határértéket jelent.

kispolgárság úgy érzi, hogy a szocialista rendben bizonyos vonatkozásban felszabadul, más összefüggésben viszont korlátokat szabnak fejlődése elé s ebben az összefüggésben a szabadságba való ugrást ironikusnak tartja.

A szocialista demokrácia tagadása, megvalósulásának a távoli jövőbe való helyezése a kispolgárság polgári demokrácia utáni vágyódását fejezi ki. A kispolgárt téveszti meg leginkább a polgári demokrácia formális jellege, s ezért a polgári demokrácia egyes formáinak megszűnését (pl. a többpárt-rendszerről való letérést) a demokrácia megszűnésének tekinti.

E rétegek illúziója közé tartozik az, hogy komolyan veszi azt az állítást, amely szerint a polgári demokrácia az egész nép állama, s ennyiben a proletárdiktatúrában, egy osztály uralmában a demokrácia lényeges korlátozását, sőt megszűnését látja.

Heller nézetei kispolgári jellegének kimutatása nem jelenti feltétlenül azt, hogy Heller szubjektíve azonosul ezzel a kispolgári osztályállásponttal. Ez azonban nem változtat azon, hogy Heller a revizionista ideológia hatására és saját élményei következtében ezt az álláspontot fejezi ki etikailag.

### *Erkölc és politika*

A bevezetőben már kiemeltük, hogy a helleri etika politikai kritikáját akarjuk nyújtani. Ez eddig kézenfekvő is volt, hiszen az állammal és joggal kapcsolatos koncepcióját tárgyaltuk, ahol a legszembevetőbb az etikai állásfoglalás politikai tartalma. Most azonban rátérünk a tulajdonképpeni etikai kategóriák bírálatára. Itt bizonyos értelemben fokozódik a közvetettség etika és politika között, mert a vizsgálat középpontjában nem az egyén — szükségképpen közvetlenül is politikai színezetű — viszonya lesz a politikumot sűrítetten tartalmazó államhoz és joghoz, hanem az etikai problémák, kategóriák felépítése és kidolgozása.

A feladat azonban éppen annak kimutatásában áll, hogy e sajátosan etikai jellegű problémafelvetések és az a magasabb fokú absztrakció, amelyet a tárgy megkövetel, nemhogy megszüntetné, hanem, ha lehet, méginkább kielezi a politikai vonatkozásokat.

Ennek látszólag ellentmond Heller etikájának *általános etikai* jellege. Hiszen az általános etika az erkölcsnek azokat a legáltalánosabb kérdéseit tárgyalja, amelyek bizonyos közös sajátságokkal rendelkeznek az összes osztálytársadalmakban. (Ilyen pl. a Heller által már a bevezetőben kiemelt legalitás-moralitás-probléma.) És ezért gyakran az a látszat adódik, mintha a helyes politikai állásfoglalásra okvetlenül szükség volna az egyes konkrét osztály-erkölcsök tárgyalása terén, de jóval kevésbé az általános etika terén. Az a látszat adódik, mintha Heller „osztályfeletti”, „politikamentes” állásfoglalásai az általános etikának ebből az *általános jellegéből* fakadnának, illetve belőle is fakadnának. Ebben annyi az igazság, hogy ez a diszciplína elvontan valóban nagyobb lehetőséget ad arra, hogy az etikai tükrözés objektivitása lecsússzon az objektivizmus irányába és általa megszüntesse a pártosságot. De ez csak mint elvont lehetőség áll fent, mert az etikai absztrakciónak ezen a magasabb fokán is ugyanazoknak a marxi elveknek és politikai tartalmaknak kell hatékonyaknak lenniük, megnyilvánulniuk, mint alacsonyabb fokán, pl. egy konkrét osztályerkölcs elemzésében.

Az általános etika síkján két rossz véglet viheti át a gyakorlatba ezt az elvont lehetőséget. Az egyik elképzelhető rossz véglet — amelynek forrása

a „baloldali” elhajlás politikai-elméleti koncepciójából fakad — mereven visszavetíti a múltba erkölcs és politika kölcsönviszonyának azt a legmagasabb formáját, amely az átmeneti időszakban válik társadalmilag jellemzővé, és ennek keretében visszavetíti a múltba — mint az összes osztálytársadalmakra egyaránt érvényes igazságot — társadalmi haladás és erkölcsi fejlődés lényegében problémátlan viszonyát, párhuzamos fejlődését. Ez a rossz véglet — ad absurdum vive — az erkölcsi fejlődésről leszakított és abszolútummá tett mai munkáserkölcset fővonásai alapján próbálna egyetemes definíciókat adni a különböző korok erkölcsösségének magyarázatához. A másik rossz véglet, és ez a helleri, viszont nem tud túlmenni mindazon, ami az erkölcsi fejlődés terén a proletárerkölcset kialakulásáig létrejött és társadalmilag-formailag általánosan elfogadottá vált és magát a *proletárerkölcset is ezen a pályájáig nyert, de tetszőlegesen osztálytartalommal értelmezett erkölcsi hagyományokon méri le.* Az első rossz végletnek megvan legalább az az előnye a hellerivel szemben, hogy a munkáserkölcsetben meglátja az osztálytársadalomnak legfejlettebb erkölcsét, bár nem látja valóságos és teljes bonyolultságában, csak mint *állapotot* tudja megragadni, de nem mint — minden megszakítotttsága ellenére — is felfelé ívelő folyamatot és a folyamat kiteljesedését: a munkás-szocialista erkölcs-átalános-emberi erkölccse való átalakulását az osztály nélküli társadalomban.

E két rossz véglet — mindegyik a maga módján — kénytelen csődöt mondani a marxi általános etika centrális problémája előtt. E fő szerkezeti követelmény ugyanis abban áll, hogy *logikai-elméleti síkon kell rekapitulálni az erkölcsi fejlődés valóságos történelmi menetét*, eddigi legmagasabb fejlődési pontjához vezető útját, e fejlődés ellentmondásosságát és megszakadását, majd magasabb fokra ívelését a mi — történelmi értelemben vett — korunkban. A kérdés így áll: tudja-e ábrázolni a burzscá erkölcsi normákból való kiábrándulás egyre szélesedő folyamatát elválaszthatatlanul az új, szocialista normák elsajátításának növekedésével? Tudja-e kategóriáiban elméletileg sűríteni ezt a történelmi fejlődést s ennek egyik tartalmi mozzanataként az erkölcsi örökség pozitív elemeinek megtisztult újrajelentkezését a munkások, dolgozók szocialista erkölcsében, tudja-e vázolni a kommunista erkölcs csírait? Képes-e sűríteni ennek az erkölcsi fejlődésnek „paleontológiáját”, az ösközöségtől kezdve az osztálytársadalmak utolsó szakaszáig, és csomópontként ábrázolja-e a munkásmozgalomból fakadó erkölcsöt? És ez utóbbi fejlődés menetét — „embriológiáját” — meg tudja-e találni az átmeneti korszak dolgozóinak tudatában, ahol ez a folyamat mintegy lerövidítve játszódik le?

Nem, Heller politikai kiindulópontja alapján képtelenné válik e folyamat megértésére és megjelenítésére, ez a kiinduló pont gátolja meg őt elméletileg abban, hogy a kapitalizmusban elért erkölcsi fejlődés csúcsától megtegye az utat *előre*, a munkásosztály erkölcsének megértéséhez. A másik rossz véglet ugyanakkor *visszafelé* nem tudja megtenni ugyanezt az utat. Míg Heller éppen ezért különösképpen a munkásosztály erkölcsét nem érti meg, a „baloldali” elhajlás az erkölcsi örökség problémája előtt áll értetlenül. De lehetséges-e egy ellentmondásos egységnek úgy „megérteni” az egyik oldalát, hogy értetlennek maradjunk a másikkal szemben. Nyilvánvalóan nem: így az egyik oldalon, Hellernél, túlbecsültté, illuzórikusan értelmezetté válik az, ami a másik oldalon lebecsült és degradált lesz, ti. az erkölcsi örökség problémája.

Látjuk tehát, hogy a politikai állásfoglalás, a leghaladóbb osztály álláspontjára való helyezkedés, illetve ennek elutasítása (a „baloldali” elhajlásnál ennek rossz értelmezése) sűrítetten megnyilvánul az általános etika struktú-

rális problémáinak területén. De csak azok a tendenciák érvényesülhetnek itt magasabb fokon, amelyek az etika legkonkrétebb kérdéseiben közvetlenebbül jelentkeznek. Vegyük pl. a legalitás és moralitás problémáját. Heller itt képtelen megmutatni e két tényező fejlődésének perspektíváját, képtelen túljutni a kapitalizmusra jellemző lényeges antinómiájukon. De itt, az általános etika magasabb absztrakciós szintjén csak az a tény jelentkezik, hogy nem tudja és akarja meglátni mindennapi életünkben, a valóság ezer tényében, a szocialista jog és erkölcs új viszonyát, nem tudja a szocialista jogot mintegy erkölcsünk „minimumát” felfogni és értelmezni. Tehát a *legalitás-moralitás általános etikai megfogalmazásában, e probléma osztály- és történelemfelettivé való emelésében csak absztrakt kifejezést nyer az a tény, hogy Heller „harmadikutas” képviselői álláspontjára nem tudja és akarja megérteni a szocialista építés új tényeit.*

Az etika egészében azonban konkrét totalitást alkotnak a legformaibb, legstrukturálisabb mozzanatok a legkonkrét-tartalmibb mozzanatokkal és az elmélet szerkezetében, a tartalom e legelvontabb kifejeződésében ható torzások és hibák forrása mindig visszavezethető a legkonkrétebb politikai álláspontra, mint ahogy ez utóbbi is strukturális formát nyer magának a szerkezetnek felépítésében.

Így eltűnik az általános etikával kapcsolatban a belőle fakadó osztályfelettség látszata, az a látszat, mintha a politikai tartalmak ezen a síkon viszonylag rejtettek maradhatnának. De ettől elválaszthatatlanul lelepleződik az a helleri etikát kimondatlanul is átható, és lépten-nyomon megnyilvánuló felfogás, amely szerint a tudományosság nem egyeztethető össze a marxista etikussal azzal a törekvésével, hogy a valóságnak megfelelő centrális helyet juttasson a munkásosztály érdekeiből fakadó korszakalkotó etikai problémáknak. Ezt az igényt azonban még történelmi analógia sem igazolja, mert pl. a forradalmi polgárság teoretikusai korántsem elméleti gyengeségüket, hanem éppen gyakorlati erejüket látták megnyilvánulni abban, hogy nyíltan vállalták osztályuk ideológiai érdekképviseletét, még akkor is, ha ezt hamis tudattal, mint általános érdekképviseletet értelmezték.

Ha azzal az igénnyel lépünk fel, hogy politikai kritikát nyújtsunk, ez nyilvánvalóan nem jelentheti, hogy a politikai bírálat megszünteti az etikait. Csupán azt jelenti — a bevezetőben már kifejtettek értelmében —, hogy *az átfogó mozzanatot a politikai kritika képezi.* Eilenkező esetben, tehát az etikai szempont előtérbe állításánál pl. az a feladat adódna, hogy a helleri etikában a hibás szándéketikai vonalat mutassuk ki, első elvont megnyilvánulásától kezdve egészen a nyílt antimarxista konklúziójáig. Ez azonban kétségtelenül megnehezítené vagy — Heller etikájának nemismeretében — lehetetlenné tenné az olvasó számára a problémák megértését.

A másik szempont, amelynek alapján a par excellence etikai kritikát csak a második vonalban hagyjuk érvényesülni, a következő: Hellert nem azért bíráljuk, mert *mint etikus nem tudta megoldani a marxi általános etika fő problémáit.* Azért bíráljuk, mert nem marxi elfogulatlan tudományos igénnyel lépett fel, hanem a marxista etika fő problémáit konjunkturális politikai célok érdekében torzította el. Azt szeretnénk kimutatni, hogy *revizionista politikai koncepció alapján nem lehet a tudományos etikát körvonalazni.*

Ezért tárgyaljuk „*Erkölc és politika*” összefoglaló címen az etikájában felvetett főbb problémákat. Ezek a következők: Osztályerkölcs—egyetemes emberi erkölcs; Egyéni erkölcs—osztályerkölcs; Szabadság? — Az egyén sza-

szabadsága! A normák problémája; Moralitás—kellés, muszáj; Jó és rossz, bűn; Érték—világtörténelmi Jó; Cél és eszköz. Mindezek után pedig összefoglaljuk mondanivalójának leglényegesebb ideológiai és politikai konzekvenciáit, lényegét.

### 1. *Osztályerkölcs—egyetemes emberi erkölcs*

Ebben a problémakomplexusban rejlik Heller felfogásának egyik legnagyobb fogyatékosága, az egyetemes és osztályerkölcseről kialakított torz felfogása áthatja egész etikáját. Itt négy kérdés csoportot különböztetünk meg: a) egyetemes emberi érdek és osztályérdek; b) egyetemes emberi érdek és proletár-osztályérdek viszonya; c) az „etikai szocializmus” és a kommunizmus; d) osztályerkölcs, a munkásosztály erkölce.

#### a) *Egyetemes emberi érdek és osztályérdek*

Heller kiindulópontjában — Engels alapján — tagadja az ún. „örök erkölcsi értékek” létezését. Ugyanakkor rámutat arra, hogy léteznek egyetemes emberi értékek, azaz a történelem során kialakult maradandó erkölcsi vívmányok, pozitív tulajdonságok, elvont normák.<sup>42</sup> Ezek az egyetemes értékek (így pl. az individuális szerelem, becsület, tisztesség, emberiség stb.) mint elvont normák funkcionálnak, ami Hellernél azt jelenti, hogy az egyes konkrét osztálynormákkal szemben különféle osztályalapokon különféleképpen értelmezhetők, formailag minden osztály fenntartja őket, de társadalmilag általánosan sohasem valósulhatnak meg az osztálytársadalmakban. (Így pl. senki sem tagadja nyíltan az individuális szerelmet, a becsületességet stb., de más tartalommal értelmezi, illetve a praxisban megtagadja).

Miből fakad Heller szerint ez a differenciálódás egyetemes és osztályerkölcs, érték, norma között? Véleménye szerint ezt „az osztálytársadalmak léte, az osztályérdek és egyetemes emberi érdek differenciálódása idézte elő.”<sup>43</sup> Ebből következik, hogy az elvont normák „osztályfeletti, emberi jellegűek”.<sup>44</sup> Az elvont normák azokból a különös osztályérdekekből absztrahálódtak, amelyek mindig hordoznak magukban valamit az egyetemes érdekekből.<sup>45</sup>

Heller — e „differenciálódás” jelző ellenére — differenciálatlanul vetette fel azt a dialektikus viszonyt, amely az egyes osztályérdekek és az emberiség érdeke között áll fent. Már ebben a kezdeti elmosódottságban — amely nem vet számot azzal, hogy ezen érdekekre éppúgy jellemző lehet az *antagonisztikus ellentét, mint a relatív vagy abszolút egység* — megvan elvont lehetősége a későbbi deformált koncepciónak.

De abban a vonatkozásban is differenciálatlanul vetette fel a kérdést, hogy nem tett különbséget az emberiség és az egyes osztályok *erkölcsi érdeke*, valamint érdekkomplexusának többi elemei között (pl. gazdasági érdek).

<sup>42</sup> Az „elvont” és a „konkrét” normák tartalmi problémájára és ennek kritikájára a következő fejezetben térünk ki. Ezt a kifejtetlen és ily módon elsőfokú kritika nélküli tárgyalást az teszi szükségessé, hogy kezdetként ebben a fejezetben átfogóbb, nemcsak a norma-probléma, hanem az egész helleri etika torz problémafeltevésének kiindulópontját kell tisztázni.

<sup>43</sup> Heller: I. m. I. köt. 105. o.

<sup>44</sup> Uo.

<sup>45</sup> Uo.

Mert a munkásosztály fellépéséig ellentmondásos viszony áll fenn az emberiség erkölcsi érdeke, az erkölcsi fejlődés és a történelmi fejlődés között, amire a legpregnansabban Marx mutatott rá India brit gyarmatosítását elemezve. Ha Heller ezt — az általa különben ismert — problémát belevonta volna az egyetemes érdek problematikájába, túl kellett volna mennie a „differenciálódás” differenciálatlan nézőpontján. Két döntő szempontból is: egyrészt lemondott volna arról, hogy minden korokra jellemző viszonyt állapítson meg egyetemes érdek és osztályérdek közt. Mert így csak olyan üres absztrakcióhoz juthat el, amellyel nem állít semmi lényegeset sem az osztálytársadalmakra nézve, sem pedig a szocializmus építésének időszakára. Másrészt számot kellett volna vetnie ennek a folyamatnak csomópontjával, az egyetemes és proletárérdek történelmi és világtörténelmi egybefonódásának tényével.

Elvont elméleti síkon látja ugyan, hogy „az általános társadalmat mindig az adott viszonylag leghaladóbb osztály hordoz viszonylag legabszolútában.”<sup>46</sup> és azt is látja, hogy ez az általános az egyes osztályérdekek elemeiben jelentkezik. Mihelyt azonban továbbmegy e tétel és ezen belül az egyetemes érdek körvonalazása felé, metafizikus elválasztottságban rögzíti azt és külön erkölcsi szférát eredeztet belőle.<sup>47</sup>

Ez a külön erkölcsi szféra tartalmazza nála a „valóban” emberit, szemben a különös osztályérdekek meghatározta „osztályjellegűvel”, tehát nem „valóban” emberivel. Az általánost megtisztítja az etikai konkretizálás során a különöstől, a különöst pedig az általánostól, az önmagában lényeggé tett általánost fölé rendeli a pusztán különösnek.

Ily módon azonban az „osztályfelettség” ellenpólusa az „osztályszerűség” lett, a pusztán különösé pedig a pusztán általános.

Ebben az idealista etikai koncepcióban végső fokon az a történelmi igazság torzult el, hogy *minden osztályérdeknek megvan a maga történetileg változó általánossága*. Leszámítva a munkásosztály érdekét, ezek az érdekek a különöségtől az általános, társadalmi érdekek időleges képviselőikéig fejlődnek, majd — az osztály hanyatlásának idején — lesüllyednek a pusztán különösbe. Ezekben a keletkező, kifejlődő és lehanyatló, majd újra — más, új osztály által képviselt, de mindig csak általuk hordozott — társadalmi érdekekben valósul meg maga a társadalmi érdek, vagy az egyetemes emberi érdek. Az egyetemes érdek a mindenkori különös osztályérdekek állandóan változó aspektusa, egy és ugyanazon érdek csap át különösből általánosba és általánosból különösbe.

Minél konzekvensebben valósítja meg egy osztály feltörekvő szakaszában és hatalomrajutásának idején különös politikai és gazdasági feladatait,

<sup>46</sup> Uo. I. köt. 104. o.

<sup>47</sup> Itt is, mint annyi más esetben, Heller úgy oldja meg azt az etikai problémát, amely élénken foglalkoztatta a szociáldemokrata teoretikusokat: az erkölcsi fogalmak genezisének, illetve funkciójának problémáját —, hogy a *genesis terén elismeri az erkölcs történelmi materialista koncepcióját*, de jóformán csak azért, hogy a *funkció kérdésében ezt a koncepciót felszámolja*. Így ezek az egyetemes érdeket kifejező értékek is a történelmi osztályharcokban jöttek létre, de funkciójukat tekintve „osztályfelettiékké, emberiekké” váltak. Hellernek nem az a hibája e ponton, hogy a genesis problémájánál előbbrevalónak tartja a funkciót, hogy tehát az etika síkján azt vizsgálja, hogy ezek a már egyszer kialakult erkölcsi szokások, normák milyen szerepet töltenek be a társadalmi életben, tehát nem azt vizsgálja elsősorban, *miből* transzformálódtak ezek, hanem *mivé* transzformálódtak, mi a szerepük az erkölcs sajátos területén. A hiba tehát nem a funkció-probléma hangsúlyozásában, „csupán” e történelmi materialista koncepció megszüntetésében rejlik.



annál inkább továbbviszi az egyetemes érdeket. *Az önmagához konzekvens különös átcsap az általánosba ; a különös érdek letérítési kísérlete erről az útról — hamisan értelmezett „egyetemes érdek” nevében — mindig csorbát ejt az általános érdeken.* Marx ebben az értelemben bírálta azokat a romantikus, illetve vulgáris közgazdászokat; (Sismondi, Malthus) akik a kapitalista termelőerők korlátlan fejlődését igenlő ricardoi ökonómiát múltbeli, utópikus kistermelői érdekek, illetve korabeli élődsi, parazita érdekek képviselőiben — „egyetemes érdekre” hivatkozva — támadták, azaz „korrigálták”.

Az osztálytársadalmakban ennek az általánosnak jelentkezése, megnyilvánulása természetesen mindig ellentmondásos és torz — ahogyan ezen az egész folyamaton belül az erkölcsi fejlődés is ellentmondásosan megy végbe — a gazdaság termelésének másik oldala a nyomor újjáttermelése, az ember lényegi erőinek, az emberi nem teremtő tevékenységének objektivizálódása, „kidolgozása” olyan termelési-társadalmi feltételek közt megy végbe, hogy ez a folyamat egyben elidegenedést, egyoldalúvá, torzzá válást és kiüresedést hoz létre — más-más fokon, más tartalommal — az adott társadalom összes osztályainál. De bármilyen ellentmondásos is ez a folyamat, egy és ugyanazon folyamat két kölcsönösen meghatározott oldaláról, egy ellentétnek két pólusáról van szó. A valóságban nem felel meg külön struktúra az emberiség fejlődésének, — szemben a haladás élén járó osztály fejlődésével; Marx szerint a haladó tőkésosztály különös érdeke, egy meghatározott történelmi fokon, valóraváltja „az emberi termelőerők fejlődését, tehát az emberi természet gazdagságának fejlődését, mint öncélt”.<sup>48</sup> „Az emberi természet gazdagságát” fejlesztő processzusnak nincs külön struktúrája szemben azzal a folyamattal, amely egy különös osztály létfeltételeivel függ össze és amely ezt az emberi gazdagságot a kizsákmányoláson keresztül elidegenültté teszi. Ilyen külön struktúrát csak idealista absztrakció útján lehet létrehozni, az összefolyamat egy mozzanatának kiemelésével, megmerevítésével.

A különös, osztálymeghatározta történelmi-ökonómiai struktúrák felett nem emelkedik egy külön emelet, struktúra, amely egyetemes viszonylatokat tartalmaz. Ugyanez a helyzet az erkölcsi fejlődés terén is. A helleri „osztályfeletti”, egyetemes erkölcsben az erkölcsnek, mint tudatformának két mozzanata misztifikálódott. Egyrészt az elemi normák, tehát a társadalom fennmaradásához elengedhetetlenül szükséges, minimális társadalmi-erkölcsi követelmények, másrészt az erkölcsi fejlődés által létrehozott magasabb típusú erkölcsi követelmények (a Heller-féle „elvont normák”), amelyeknek pusztán elvontságuk közös, mert értelmeződésük osztálytartalmúan meghatározott. Heller e mozzanatok mechanikus összegeződésében látja megvalósulni az egyetemes érdeket.

Az egyetemes erkölcsi érdek azonban magasabbrendű kategória, mint bizonyos formális, ún. „elvont normák” és elemi-normamozzanatok egyszerű summája. Az egyetemes erkölcsi érdek csak abban a konkrét normarendszerben jelentkezhethet, fejlődhet és valósulhat meg történelmileg, amelyben az emberiség egész pozitív erkölcsi öröksége a leghaladóbb tartalommal értelmezve jelentkezik és egyesül a forradalmi osztály új normatartalmaival — korunkban egyedül a munkásosztály erkölcsi rendszerében.

Két lényeges vonatkozást kell tehát hangsúlyozni. Egyrészt, hogy az *egyetemes érdeket* kifejező erkölcsi követelmények csak *különös osztályalapon*

<sup>48</sup> Marx: Theorien über den Mehrwert, Stuttgart, 1905. II. köt. 1/309. o.

lehetnek hatékonyak és valósulhatnak meg, másrészt, hogy *tartalmakban* kell jelentkezniük, nem pedig pusztán elvont formai mozzanatokban. Heller az egyetemességet „osztályfeletti” és formalista nézőpontból értelmezi. Az egyetemest abban véli felfedezni, hogy pl. a földesúr és a jobbágy is formai elvként egyaránt fenntartja a „ne ölj” elvet. De ebben egyrészt az az erkölcsi tény nyilvánul meg, hogy egy társadalomban élnek és e társadalom fenntartásához szükséges erkölcsi követelményt formailag egyaránt elismerik. Tehát ebben az emberiség erkölcsi fejlődésének ténye, korántsem egyetemes erkölcsi érdeke jut kifejezésre. Másrészt kifejeződik az elnyomottak részéről az ösközösségre való visszaemlékezés, valamint bizakodás egy olyan birodalom eljövételében, ahol ismét nem lesz szükség az emberek meggyilkolására. Természetesen az elemi normák mindkét vonatkozásában valóságos emberi tartalmak jutnak kifejeződésre. De az ezeket az emberi tartalmakat dialektikusan továbbvivő és végső fokon megvalósító egyetemes érdekről csak akkor lehet szó, ha ezek haladó osztálytartalmakkal és erkölcsi tartalmakkal egyesülnek. De ekkor el is vesztek formalizmusukat, merevségüket, egyoldalúságukat, megszakad az absztrakt, elsőfokú „egyetemes” közösség a jobbágy és a földesúr között, legmagasabb fokon pedig a burzsoá és a proletár közt. Heller az egyetemes érdeket nemcsak metafizikusan külön régióba emeli, hanem mechanikus és nivelláló formalizmussal „elosztja” egy adott társadalomban élő összes egyének között. Absztrakt síkon itt már körvonalazódik — az egyetemes érdek osztatlan közösségéről vallott nézetében — a praktikus koegzisztencia, mint ennek végső gyakorlati következménye.

Minden emberben egyaránt van valami emberi, ennek fenntartása egyetemes érdek — ez a haladó polgári etikusok mondanivalójának summája. A polgári teoretikus itt meg is áll; a marxista ezt azonban csak kiindulópontnak — elengedhetetlen, lényeges, de kritikusan tekintett kiindulópontnak — tekinti az egyetemes erkölcsi érdek megfogalmazásához. Ennél a haladó polgárnál jogosult, ha ezt a közös emberit és ezzel együtt az erkölcsi fejlődés vívmányait „humánusként” misztifikálja és külön szférát biztosít számára, hogy ily módon megmentse a kapitalizmus embertelenségétől. De ami érthető egy kapitalizmusban élő, nem marxista teoretikusnál, az megbocsáthatatlan egy marxista igénytel, fellépő etikusnál, aki ezt a „humánusmot” kétségkívül nem a kapitalizmussal szembeni defenzívában transzponálja osztályfelettivé.

A helleri egyetemes emberi érdekek felelevenedik az az absztrakt polgári humanisztikus koncepció, amely már régóta — elméleti és gyakorlati tehetetlenségét példázva — rezignációba, passzivitásba és kontemplációba menekült, miután a történelem gyakorlatilag erre is ítélte. De a Marx előtti filozófia történetében, ott, ahol forradalmi tartalmak tisztázatlan kifejezésével szolgált, jelentékeny haladó szerepet játszott, a forma minden illuzórikussága ellenére. Maga Heller mutatta ki Csernisevszkij esetében ezt a tényt. Hangsúlyozta, hogy amikor Csernisevszkij az „emberiség általános elvont érdekéről” beszél, ezalatt mindig az orosz parasztság aktuális, forradalmi érdekeit érti. Csernisevszkij hőseit valójában nem „az emberiség örök közérdeke” mozgatta, hanem az orosz parasztság, az „egyszerű emberek” osztályának *osztályérdeke*.<sup>49</sup>

Ugyancsak Heller fejtette ki az egyetemes, vagy közérdek misztifikálását támadva, hogy „a proletariátusnak nincs szüksége arra, hogy osztályharcában érdekeinek osztályérdek jellegét általános emberi „közérdekké”

<sup>49</sup> Csernisevszkij etikai nézetei, Szikra, 1956. 247. o.

misztifikálja, hiszen osztályérdeke az egész emberiségnek is.”<sup>50</sup> Heller annak idején még tudta, hogy az általános misztifikálása a marxizmus létrejötte óta milyen polgári érdekek szolgálatában áll, jelentkezzék az akár a történelem-felfogásban, a politikai elméletben vagy az etika terén.

A humánnum leszakítása a történelmi fejlődés országútjáról a helleri általános etikában már azokra „a pacifista jellegű utóvédharcokra” sem képes, amelyekben Lukács kijelölte a századunk polgári humanizmusának szerepét és amelyekből még a század elejei mozgalomban hamis illúziókkal teli — de mégis heroikus — pacifizmus fakadhatott (pl. Jaurèsnél, erre még kitérünk). Nem, mert Hellernél, a dolgok logikája folytán végső fokon ez az *absztraktta, osztályfelettivé vált emberi átcsap a nem-emberibe, a legszélesebb és legáltalánosabb egyetemes érdek a legkiüresedettebb, legkülönösebb érdekbe és erkölcsbe*. Az intézmények erkölcsi tartalmát tárgyalva Heller kifejti, hogy „... minél távolabb áll egy intézmény a lényeges osztályérdekek kifejezésétől, vagy minél több egyetemes emberi tartalom fejeződik ki benne, annál szükségszerűbb... az egyetemes állásfoglalás szabályainak megsértőivel szemben”.<sup>52</sup>

Milyen intézmény áll adott esetben a legközelebb a lényeges osztályérdek kifejeződéséhez, vagy ami Hellernél ezzel ekvivalens, az egyetemes tartalom érvényrejuttatásához? Pl. az állam vagy a párt intézménye, ahol a legsűrítettebben koncentrálnak az osztályérdekek. És mi a legtávolabb, mi tartalmazza tehát a legtöbbször „emberit”, amivel elvontan mindenki egyetérthet? Adott esetben a horgászás vagy a bélyeggyűjtés intézménye, szervezete, eszmei tartalmai. Heller tehát az „emberit” végső fokon a társadalmi élet periferiájára szorítja, úgy menti meg, hogy tönkreteszi, elsilányítja, nevetéssé teszi. Az az erkölcsi „maximalizmus”, amellyel etikájának kezdetén fellép, az etika menetében, a társadalmi konkrétsághoz való fejlődésében „erkölcsi minimummá” degradálódik, saját etikai praxisában válik semmissé, járátódik le. Nemcsak az „egyetemes emberi” osztálytartalma szűnt meg, hanem egyben *megszűnt legabsztraktabb összefüggése is az emberi nem fejlődésével*.

De ennek az itt csak végsőig vitt konzekvenciának ott rejtett elméleti alapja, hogy Heller feltételezi: ez osztályérdektől való absztrakció után megmarad az egyetemes emberi érdek, az osztályerkölcestől való absztrakció után pedig az egyetemes emberi erkölcs. Mi más ez, mint az az ajtón udvariasan kitesékelt „örök” emberi, amely, miután egy marxista igénnyel fellépő etika számára elengedhetetlen formaváltozáson átment, visszamászik az ablakon. Ahogyan Barh-nál Engels szerint az „örök nőből” végső fokon csak a nőténymajom maradt meg, úgy Hellernél — az elvont premisszákból végső fokon levont gyakorlati következtetések során — az egyetemes érdekből és erkölcsből valami nem specifikusan emberi-nemi marad meg.

A helleri hibás koncepció az egyetemes és osztályerkölcs, egyetemes és osztályérdek kérdésében csak kifejlesztett következménye annak a torz álláspontnak, amelyet Heller az egész problematika alapját alkotó kategóriák (általános-különös-egyes) kérdésében foglal el. A fentiekben már láttuk, hogy torzult el nála az általános és a különös viszonya. De e viszony eltorzulása — tehát az általános önálló lényegiséggé alakítása, leszakítása és szembeállítás a különössel, a különös lesüllyesztése a pusztán partikuláris színvonalára stb —

<sup>50</sup> Uo.

<sup>51</sup> Lukács György: A polgári filozófia válsága, Bp. 1949. Hungária 122. c.

<sup>52</sup> Heller: I. m. II. köt. 251. o.

szükségszerűen maga után vonja a törést azokban a viszonyokban is, amelyek az egyest az általánoshoz, illetve a különöshöz fűzik. Mert mihelyt a különös degradálódik, konkrét lehetőség nyílik arra, hogy *az egyes közvetlenül, a különös megkerülésével kapcsolódjék az általánoshoz*. De a különösnek, mint az osztályérdekek nyílt vagy leplezett kiiktatása, és a különösnek, mint osztályerkölcsnek degradálása, az összes polgári etikák legáltalánosabb szerkezeti elve, objektíve apologetikus lényegének legabsztraktabb kifejeződése. Ezeket az összefüggéseket szem előtt tartva válik majd a későbbiekben világossá, hogyan torkollhat bele végső fokon az ezeknek az objektív kategóriáknak összefüggéseit kezdetben pusztán némileg módosítani akaró revizionista etikai kísérlet nyílt burzsoá etikai koncepciókba, elsősorban abba az etikai értékperszonalizmusba, amely ezt a különöst radikálisan felszámolva csak a pusztán egyedi ember és a pusztán általános érdekek kölcsönviszonyát helyezi a középpontba.

\*

A forradalmi osztálytartalmától megfosztott egyetemes emberi nevében a marxizmus és a proletárpolitika ellen fennállása óta folyik a harc. Heller e ponton objektíve csak feleleveníti és végső konzekvenciáiban a groteskségig menően eltúlozza a mozgalommal kacérkodó polgári teoretikusok, illetve — a revizionisták álláspontját. Itt a revízió természetesen egyrészt nyíltabb, másrészt primitívebb, de fővonala egybeesik a hellerivel. Az egyetemes érdek fogalma misztifikálódott a szociáldemokráciában egy ideig vendégszerpelt L. Woltmann álláspontjában is, aki szerint az emberiség története nemcsak az osztályharok története, hanem egyben az emberiség érdekeiért vívott harcáé is. Az emberi morál szerinte részben együtt fejlődik az osztálymorállal, részben szembenáll vele, de minden esetben magasabb régiókban helyezkedik el. Woltmann a következőképpen jellemzi ennek a morálnak tartalmait: „... magasabb, átfogó képzetek a kötelességről, amelyek a társadalom egésze felett uralkodnak és az emberiség fokozatos fejlődésében létrehozák egy általános emberi elkötelezettség képzetét. . . ”<sup>53</sup>

Az elméleti-politikai téren reformista Jaurès sem töltötte meg konkrét osztálytartalommal a legáltalánosabb erkölcsi és jogi eszméket, nem látta meg az immanens egységet a munkásosztály stratégiai célkitűzései és az emberiség által kidolgozott erkölcsi értékek között. Az erkölcsi eszmék funkcióját — mint az idealista és a materialista történelemszemlélet tudatos összeegyeztetésére törekvő teoretikus — Hellernél is jóval inkább eltúlozta, amennyiben nemcsak az erkölcsi fejlődés, hanem részben a társadalmi fejlődés rugóját is látta bennük. Egyetemes erkölcsi elveinek humánus-tartalma lényeges hasonlóságot mutat fel a polgári demokratikus forradalmak általános humanisztikus illúzióival, azzal a különbséggel, hogy a robespierre-i érény-terror egységes elvéből nála a terror már lekopott, s így maga az érény is leszűkült, a plebejus eszközök és plebejus érények általában teljesen idegenek maradtak tőle. Az absztrakt humanizmus nála is a polgári tartalmak felelevenítését jelenti, olyan elméleti és gyakorlati gyengeséget, amely csak a defenzív pacifizmusra képes és amely a naivsáig elmenő bizakodást jelképezi a polgári társadalom sima, evolúciós fejlődésében. . . . „az emberi méltóság tisztelete, — írja Jaurès — egyben az emberi nagyság és végtelen fejlődésének tisztelete, az emberi ter-

<sup>53</sup> Woltmann: Der historische Materialismus, Düsseldorf, 1900. 400. o. vö. még: 396, 410, 378. o.

mészet tisztelete minden egyes egyénben, valamint az a kötelesség, hogy biztosítsuk mindezeknek az egyéneknek kölcsönös tiszteletét, hogy egyre szélesebb közösségbe közelítsük őket, amelyet a harmonikus szabadság törvényei igazgatnak.<sup>54</sup> Az egyetemes érdekeknek ebből az osztályharcoktól elszakított, az egész társadalomra, minden egyes tagjára kiterjedő szemléletében itt az etika terén jelentkezik a lemondás elsősorban a proletariátus osztályfeladatainak megvalósításáról és csupán másodsorban — persze ettől elválaszthatatlanul — ezeknek az értékeknek reális megőrzéséről. Roger Martin du Gard a kritikai realizmus eszközeivel ábrázolta, hogyan fér meg a jaurèsizmus ideológiája annak a polgári lázadásnak lényegével, amely természetesen nem érinti a kapitalizmus társadalmi alapjait. „A Thibault család” c. regény hőse, Jacques — ha ezt a problémát most csak az egyetemes erkölcsi-értékek kapcsán vetjük fel — ezeket a kiüresedett, absztrakt-humanista értékeket védve, képtelen volt azonosulni a munkásmozgalom forradalmi célkitűzéseivel, pacifizmusa csődöt mondott az első világháború kitörésekor. Hiábavaló, kétségbeesett és ismét csak „lázadozó” módon odadobta életét ezekért az értékekért. Az író zseniálisan ábrázolja, hogy Jacques halála éppoly értelmetlen volt, mint élete és hogy ezeket az értékeket ily módon lehetetlen nemcsak a gyakorlatba átvinni, hanem egyáltalán megőrizni.

A marxizmus létrejötté, de különösen a leninizmus elméleti és gyakorlati győzelme óta ez a dilemma megszűnt dilemma lenni. Lukács maga is gyakran deklarálta — elvont síkon, a legszélesebb történelmi perspektívából nézve — hogy az emberiség érdekei a proletariátus érdekeiben koncentrálódnak. Liebknechttel és Dimitrovval kapcsolatban írta, hogy éppen a proletariátus képviseli „a forradalmi osztály, a haladó nemzet, az emberiség, az *emberi nem* igazi progresszív érdekeit.”<sup>55</sup> Vajon Heller képes-e ezt a vonalat ábrázolni az etika síkján, miután már véghezvitte a revíziót az osztályérdek és az egyetemes érdek marxi felfogásában?

#### b) *Egyetemes emberi érdek és proletár-osztályérdek viszonya*

Nem, pedig elvontan volna arra lehetőség, hogy bármilyen elméleti töréssel de koncepciója folytatásában feltárja, hogy tétele — az „osztályfeletti emberiről” — elveszíti érvényességét a proletariátusnak mint önálló osztálynak fellépésével. Ez az egyik legdöntőbb — ha nem a legdöntőbb — vízvonal az a marxi és általában polgári, kispolgári etikai koncepciók között. Nemesak szűkebb értelemben vett etikai problémáról van szó, hanem az egész marxi történelemkoncepció azon tételéről, amely szerint csak a munkásosztály képes valóra váltani az egész emberiség érdekeit. Láttuk, hogy Lukács, absztrakt síkon, ehhez a marxi tételhez tartotta magát, bár e tétele gyakorlati érvényét, jelentőségét teljesen eltorzította az a tény, hogy ez a perspektíva mindig is elvont maradt számára, hogy elméletileg és gyakorlatilag egyaránt kapitulált „az emberi nem progresszív érdekeinek” mindennapi megvalósítása, az átmeneti időszak konkrét problémái és ellentmondásai előtt. De ez a reális kapitulációja Hellernél nyílt antimarxista elméleti szentesítést nyert.

Heller már „Az erkölcsi normák felbomlása” c. munkájában úgy ábrázolta az erkölcsi fejlődés történelmi perspektíváját, hogy ez „megvalósítja

<sup>54</sup> Jaurès: Pages choisies, Paris, 1922. 228—9. o.

<sup>55</sup> Lukács György: Goethe und seine Zeit, 1955. Berlin, 37. o.

az elvont normák abszolút mozzanatait.”<sup>56</sup> „Mihelyt az osztálytársadalmakat végleg és az egész világon felváltja az osztály nélküli társadalom, még hozzá a kommunisztikus szakaszában, ez a differencia elvont és konkrét normák közt meg fog szűnni, jobban mondva az elvont normák feloldódnak majd konkrét normákban, maguk konkrét normákká válnak” írja általános etikájában.<sup>57</sup> Továbbá azt írja ezekről az elvont normákról, hogy éppen azáltal, hogy egyetemes érdeket fejeznek ki, „a konkrét normák gyakorlatilag megvalósíthatatlanná válnak ugyan, de mint *követelmények* kifejezhetik ezt az egyetemes emberi érdeket, s így mégis motorjává s ugyanakkor kifejezőivé válhatnak az ember-erkölcsi fejlődésnek. . . . Motorrá úgy, hogy a konkrét megvalósíthatatlanság nem jelent örök megvalósíthatatlanságot, hiszen az osztálytársadalmak története, akár tudtak erről az emberek, akár nem, objektíve az osztály nélküli társadalomhoz vezet. Kifejezővé pedig úgy, hogy egy osztály jelenlegi állapotának erkölcsi értékét le lehet olvasni arról, hogy konkrét normái milyen — közelebbi vagy távolabbi, harmonikusabb vagy ellentétesebb — viszonyban vannak az elvont normákkal, s hogy képesek-e új ilyen elvont normákat teremteni, vagy sem.”<sup>58</sup> Miben látja végül Heller annak biztosítékát, hogy az erkölcsi fejlődés, minden ellentmondás és visszafejlődés ellenére, abszolút jellegű? A „pénzviszonynak a régi érzelmi és erkölcsi kapcsolatokat” széjjeltépő jellegével kapcsolatban megjegyzi, hogy ez az erkölcsi degradáció nem következett be a proletariátusnál, amelynek más az erkölcsé. „De azért sem, mert a régi erkölcsi hagyományok, ha másként nem, de mint elvont normák. . . a burzsoáziánál is megmaradtak, egyesek számára megvalósíthatók maradtak. S amíg az elvont norma megmarad, addig nem hal ki teljesen az erkölcsi anyag sem, amelyet az elvont követelés, ha csak mint követelés is képvisel.”<sup>59</sup>

Mit jelent etikai síkra lefordítva Marxnak az a tétele, amely szerint a proletariátus az az osztály, „amely többé nem egy *történelmi* jogcímre, hanem csak. . . az emberi jogcímre hivatkozhatik. . .”<sup>60</sup> vagy Engelsnek az az álláspontja, hogy a proletárok felismerték „hogy érdekeik és az egész emberi nem érdekei azonosak.”<sup>61</sup> Kétséggkívül csak azt jelentheti, hogy az erkölcsi örökség összes értékei egyedül a proletariátus konkrét osztályerkölcsében realizálódhatnak, hogy az erkölcsi fejlődésnek csak az az egyetlen útja, hogy az addig létrehozott erkölcsi értékek új osztálytartalmú értelmeződést nyernek a munkásosztály erkölcsében, hogy végül megindul ezzel az osztálymozgalommal az erkölcsi fejlődésnek az a szakasza, amely magasabb fokon valóra váltja — mint proletárerkölcs, szocialista, majd kommunista erkölcs — ezeket a követeléseket. Konkréten: pl. a humanizmusnak az az eszméje, amelyet legfejlettebb fokon a polgári fejlődés hagyott ránk, csak úgy valósulhat meg, válhat az emberiség tényleges közkincsévé a jövőben, ha ennek egyes, valóban értékes és pozitív elemei, alárendelt mozzanatként elnyerik valóságos helyüket abban a proletárhumanizmusban, amely amellet, hogy világtörténelmileg újat hoz, kapcsolódik a humanizmus régebbi, polgári demokratikus és plebejus tartalmaihoz, de ez a kapcsolódás is már oly módon megy végbe, hogy közben leküzdí azoknak formális, elvont, kontemplatív, hipokrita korlátozottságait.

<sup>56</sup> Heller Ágnes: Az erkölcsi normák felbomlása. 1957, Kossuth, 15. o.

<sup>57</sup> Heller: Bevezetés . . . I. 105. o.

<sup>58</sup> Heller: I. m. I. 104—5. o.

<sup>59</sup> Heller: I. m. 155. o.

<sup>60</sup> Marx—Engels Összes művei. I. 389—90. o.

<sup>61</sup> Marx—Engels Összes Művei. Bp. 1958. II. 219. o.

A helleri koncepció tartalma, hogy az erkölcsi értékek valóraváltását függetlenül tételezi nemcsak a társadalmi osztályharcoktól általában, hanem az osztálytársadalmak legfejlettebb osztályerkölcsétől. Az a koncepció, mely szerint ezeknek a hagyományos, polgári tartalmú — minden esetben degenerálódtott, eltorzult, hipokrita módon kiforgatott — erkölcsi értékeknek nem kell átmenniük a forradalmi mozgalom és erkölcs tisztítóüzén, ahhoz, hogy valóban értékekké váljanak, hogy mint értékek megvalósulhassanak.

De ezen túlmenően jelenti azt is, hogy *a jövő erkölcsének csírája nem a proletárerkölcs, hanem a formailag általánosan elismert erkölcsi hagyományok.* Heller — később kifejtendő — álláspontja afelől sem hagy kétséget, hogy szerinte a kommunizmust ezek a hagyományos erkölcsi értékek készítik elő.

A reális összefüggések megszakadtak, sőt, a fejük tetején állnak — hiába utal Heller annyiszor a kommunista társadalomra. E formáció nála, etikai síkon utópiává válik, és utolsó görcsös kapaszkodássá a marxizmus frazeológiájába, mivel megtagadja erkölcsi téren az egyedül létező fejlődési vonalat, — méghozzá nemcsak a szocializmusból a kommunizmusba, hanem a kapitalizmusból — a munkásmozgalmon keresztül — a szocializmus építésének átmeneti időszakába. Hiszen nem látja, hogy a munkásmozgalommal valami minőségileg új kezdődik (természetesen nem elsősorban az erkölcs terén), és az emberiség totalitásként felfogott érdekeit nem kapcsolja ehhez a már világrendszerré vált mozgalomhoz; ha pedig nem teszi ezt, akkor a humánus megmentését, az értékek valóraváltását kimondatlanul is csak maguktól ezektől az értékektől várhatja.

Hellerszerint „*az osztály nélküli társadalom kommunisztikus szakaszában*” (?) szűnik meg az ellentét elvont és konkrét normák között. Koncepciója értelmében csak ebben a szakaszban esik egybe az egyetemes emberi érdek az osztályérdekkel általában. A marxizmus ezt az egybeesést jóval korábról keltezi: a munkásosztálynak mint önálló osztálynak fellépésétől. (Amint utaltunk rá: Heller elméletileg ismeri ezt a tételt, de itt is kiderül, hogy etikai alkalmazását nem látja kötelezőnek.) Ha tehát Heller frazeológiájával akarnánk jellemezni az erkölcsi örökség továbbfejlődésének egyetlen létező útját, ez így hangzana: az elvont normák új osztálytartalmú értelmeződést nyernek a munkások praxisában és erkölcsi normarendszerében, miután az egyetemes és a proletárérdek teljes egységet alkotnak. A munkásmozgalom kibontakozásától kezdve a kommunizmus megvalósításáig megy végbe gyakorlatilag az elvont normák teljes átcsapása a munkások és általában a dolgozók konkrét normáiba. — Ebben az esetben az idealista elmosottság reális tartalmak lepléül szolgálna.

Minderről azonban szó sincs Hellernél. A fejlődés nála az elvont normák területén megy végbe (ezeknek „abszolút mozzanatai”? valósulnak meg) a konkrét osztálynormák pedig passzívan „várják” ezeknek az abszolút mozzanatoknak átcsapását.

Ahogy Heller szerint az erkölcsi fejlődés az elvont normák vonalán halad, éppúgy ezekben a normákban jelöli ki e fejlődés „motorját” és ugyanakkor „kifejezőjét”. Heller itt nem mutat rá, hogy e mozgatóerő az erkölcsi szférán belül milyen termelési-társadalmi feltételek által közvetített, s így a „motor” fogalmának e közvetlen beiktatása idealista jellegű. Hiszen az emberek praxisának erkölcsi aspektusában, valamint az ezt tükröző tudatformákban mindig csak *post festum* jelentkezhetnek az egész társadalmi életet vagy annak akár csak néhány döntő területét ért változások. S itt soha

sem beszélhetünk fejlődésről a szó immanens, csupán levezetett, reflektált értelmében. Még az egyes emberre vonatkoztatott öntökéletesedés sem jelent immanens fejlődést a magasabb erkölcsi követelmények megvalósítása irányában — még ha az embernek e folyamat egy relatív szakaszának lezárulásával így is tűnhetne, — és még sokkal kevésbé állhat ez a tétel az egész emberiségre vonatkozóan, melynek erkölcsi fejlődését e ponton Heller úgy ábrázolja, hogy hajtóereje azok a megvalósíthatatlan normák, amelyek a kommunizmusban majd valóra válnak.

Ha azonban elhagyjuk a félrevezető „motor”-fogalmat, akkor csak úgy tehetjük fel helyesen a kérdést, melyek az erkölcsi fejlődés legmozgékonyabb, a termelési-társadalmi és politikai szférában lezajlott változásokra a legközvetlenebbül reagáló elemei?

Ha kijelöljük az erkölcsi fejlődésnek azokat az elemeit, amelyek a legmozgékonyabbak, akkor egyben azokra is utalunk, amelyek ennek az erkölcsi fejlődésnek aktuális színvonalát kifejezik. A helleri álláspont szerint mindig az elvont normák jelzik ezt az erkölcsi színvonalat, ezen lehet az egyes osztály-erkölcsök tartalmát is lemérni.

Az összefüggések azonban itt is a fejük tetején állnak, de ebben adekvát kifejezést nyer Heller torz koncepciójának struktúrája, az a tény, hogy tételeiben, kategóriáiban nem tudja, és nem is akarja az erkölcsi fejlődés igazi menetét sűríteni. Álláspontjának lényege ugyanis az, hogy erkölcsi téren *az fejezi ki a legemberibbet, a leegyetemesebb érdeket*, amit az emberek a leginkább elfogadnak és hangoztatnak, *amivel a társadalmi átlag osztályállásponjtára való tekintet nélkül egyetérthet*. A fentiekben már kitértünk e probléma azon vonatkozására, amely ezt az egyetemes emberit nivelláló és formalisztikus alapon határozza meg. Most a problémát az erkölcsi fejlődés aspektusából, és ezen belül is a munkáserkölcsben jelentkező új erkölcsi tartalmak aspektusából vetjük fel. Vegyük pl. a hűség normáját. Ez a norma ma még az emberiség többségének gondolat- és érzélemvilágában azzal a tartalommal él, amivel a kapitalista fejlődés során telítődött meg. Akár zárójelbe rakja Heller a hűségnek mint normának ezt a tartalmát, akár nem, kétségtelen, hogy a hűség legáltalánosabb formai meghatározottságában is ezek a tartalmak hatnak. Emellett létezik a hűségnek egy másik, osztálytartalmú koncepciója a munkásosztály erkölcsében; egyik új, megkülönböztető vonása, hogy benne az osztályhoz való hűség a fölérendeltség viszonyában áll a baráti hűséghez képest, amely utóbbi — részben ezen alárendeltség hatására is — új tartalmakat nyer. Kétségtelen, hogy a hűség már általánossá vált és formailag egyetemesen elismert normája a történelmi fejlődés során létrejött értékes emberi tartalmakat rögzít; de vajon nem magasabbrendű tartalmak fejeződnek-e ki a hűség új, munkás osztályalapon létrejött normájában, amellyel természetesen nem ért „mindenki” egyet, de amely egyetemes érdeket fejez ki? Még akkor is, ha megvalósulásának, általánossá válásának folyamata súlyos emberi-erkölcsi konfliktusok során megy végbe. Többek közt együttjárhat a régi típusú baráti hűség megszákításával, valamint olyan konfliktusokkal, amelyek egyáltalán az osztályhűség elsődlegességéből, végső fokon pedig a közéleti normáknak a magánélet követelményeivel szembeni elsődlegességéből következnek. De a hűségnek ez az új típusú értelmezése nemcsak azért fejez ki egyetemes érdeket, mert a társadalom progresszív, szocialista irányú megváltoztatásának objektív feladatából fakad, és annak irányában hat a maga sajátos eszközeivel. Hanem egyben — következményeit tekintve — azért is, mert egyedül az osztályhoz



való hűség elsőlegességének gyakorlati megvalósítása teszi majd lehetővé olyan viszonyok létrejöttét, amelyek közepette végleg megszűnnek a baráti hűséget megbontó politikai, osztálytartalmú konfliktusok. A már kialakult, formailag általánossá vált emberi tartalmaknak tehát nem általánosan elismert, különös osztálynormarendszerben kell átértékelődniük, továbbfejlődniük ahhoz, hogy ezt az egyetemes érdeket ne csak kifejezzék, hanem valóra is váltsák.

Heller formalisztikusan és egyoldalúan kezeli azt a kérdést is, feljelentheti-e az ember barátját, politikai okok alapján. Szerinte ez minden esetben a legsúlyosabb bűn. Nem veti fel a barát tettének politikai-erkölcsi tartalmát, súlyát és ennek konzekvenciáit. Pedig nyilvánvalóan e tartalmaknak kell meghatározniuk az erkölcsi-politikai konfliktus megoldását, ennek módozatait, azt a széles skálát, amely a meggyőzéstől kezdve számtalan fokozatot tartalmaz egészen a baráti hűség teljes és tudatos megszakításáig. Adott esetben a barát feljelentéséig, ha az illető ellenforradalmárrá züllött. Amint az előbb utaltunk rá: a marxista fölérendeli a közérdek követelményeit a magánéletének, ugyanakkor nem tagadja, hogy ennek gyakorlati megvalósításából súlyos emberi-erkölcsi konfliktusok fakadhatnak, amelyeknek bázisa a különböző típusú és rangsorú erkölcsi értékek összeütközése. A konfliktusoknak ez a nyílt feltárása és tudatos végigvitele különbözőteti meg e ponton a marxi felfogást attól a szektás állásponttól, amely itt nem lát semmilyen konfliktust, mivel csak az osztályérdekhez való hűségben lát emberi tartalmat, erkölcsi értéket.

A marxizmus a magánélet erkölcsi normáinak e kispolgári-polgári fetiszált értelmezésének elvetésében minőségileg magasabb fokon visszanyúl a Marx-előtti forradalmi erkölcsi praxis legmagasabb fokához: a jakobinus és általában a plebejus erkölcsi-politikai praxishoz. A helleri „egyetemes emberi” mércéjén így kimondatlanul ez utóbbi is elmarasztalódik.

A helleri felfogás szerint több emberi tartalom fejeződik ki a hűség általánosan elfogadott normájában, mint leghaladóbb, konkrét osztálynormájában. Egyrészt nem vet számot azzal, hogy a társadalmilag a legáltalánosabban elfogadott nemcsak az erkölcsi fejlődés pozitív eredményeit sűríti, hanem egyben ez van a leginkább megterhelve a fejlődés *negatív, konzervatív hagyományaival*. Másrészt — a legszélesebb értelemben vett történelmi haladást tükröző — erkölcsi fejlődés dialektikája e ponton abban nyilvánul meg, hogy a már *emberivé, azaz legalábbis formailag általánosan elfogadottá vált erkölcsi követelések szakadatlanul lemaradnak a keletkező és kialakuló, szigorúan osztályérdekhez kötött, tehát természetszerűen nem általánosan elfogadott új „emberi” követelésekkel szemben.*

Ez a tétel különösen érvényes a mi korunkra, amelyben az egész emberiség erkölcsi megújódása megy végbe. E folyamat egyik fő mozzanata éppen a kikristályosodott, de ugyanakkor megcsontosodott erkölcsi normák radikális újraértékelése, amely a társadalmilag (formailag) eddig általánosan elfogadotttal szemben a forradalmi-szocialista praxis során új tartalmakat és formákat dolgoz ki, és továbbviszi az erkölcsi fejlődést az osztálytársadalmakban elképzelhető legmagasabb színvonalára.

Azt sem veszi számításba, hogy az adott kor „legemberibb”-je nemcsak társadalmi téren jelentkezik abban a formában, amelyet Hegel helyesen jellemezett mint a rosszat, hanem erkölcsi téren is, *mint a megszüldült és örökbe kapott erkölcsi normák felforgatója, mint olyasvalami, ami „megszentségteleníti”,*

vagy legalábbis fellazítja ezeket a normákat. Nem látja, hogy milyen ellentmondásokkal terhes az osztálytársadalmak erkölcsének kibontakozása és mint általában, itt is megmarad a hétköznapi gondolkodás közvetítéstelen, kritikátlan nivóján. Mert melyik átlagkispolgár kételkedne abban, hogy a legemberibb erkölcsi megnyilvánulás — mindig, minden körülmények között — a baráti hűség betartása?

De ez a köznapi, kritikátlan gondolkodás régi forradalomellenes elméleti tradíciókat rögzít. Az egyetemes emberi sima, evolúciós felfogása, hosszú közvetítések során bár, de kapcsolódik a fejlődésnek ahhoz az organikus elméletéhez, amely — a modern polgári fejlődésben — Burke elméletének létrejötté óta eszmei fegyvert jelentett a forradalmi mozgalmak politikai és erkölcsi praxisa, ideológiája ellen. Vegyük most csupán e probléma etikai vonatkozását. Burke e ponton azzal az érveléssel lépett fel a francia forradalom ellen, hogy az szétrombolja a már megszilárdult erkölcsi értékeket, és így az egész erkölcsi világrendszert a szétesés veszélyével fenyegeti. A Burke örökségét tudatosan vállaló mai kapitalista apologeta, Raymond Aron ezt az elméletet már a proletárforradalmak ellen fordítja, amikor az „emberit” teljesen függetlenül tételezi a történelmi haladástól, és szembeállítja a forradalmi úton végbemenő fejlődéssel. *Burke, Aron — és egyben a kapitalista rendszer minden apologetája — szemében a „leghumánusabb”, a legtöbb emberit tartalmazó mindig a már kialakult és társadalmilag elfogadott erkölcsi követelés, és minden vele szemben fellépő új mozgalom egyben az egész emberiség erkölcsi értékeit, az általános humánusot aknázza alá.*

Hellernél ez a nyílt apológiából indító és azt erősítő elmélet általános etikájának kezdeti premisszáiban még csak absztrakt körvonalakban jelentkezik: az egyetemes érdek és a humánus egyoldalú, torz és evolucionista felfogásában, de ahogyan továbbhalad a konkretizálás felé, úgy fokozódik és kerül előtérbe ez az objektíve apologetikus tendencia.

\*

Ha tehát elvetjük Hellernek azt a felfogását, amely az egyetemes emberit az elvont normákban sűríti, és amely e normákhoz való viszonyban méri le a konkrét osztálynormákat, mely mozzanatokban látjuk az erkölcsi fejlődés legfejlettebb mozzanatait és legmozgékonyabb elemeit? Kétségkívül azokban az elemekben, amelyekben a legpregnansabbak jutnak kifejezésre a társadalmi valóság új tényei, ezen belül egy meghatározott, az adott korszakban leghaladóbb osztály — osztályfeltételeiből származó, ezektől objektíve meghatározott — erkölcsi követelményei. Azokban az elemekben, tehát elsősorban az új osztálynormákban, amelyekben ez a leghaladóbb osztályérdek a legközvetlenebbül és a leggyorsabban kifejeződik. Másrészt — és ettől elválaszthatatlanul, vele párhuzamosan — minőségi átalakuláson megy keresztül az egész addigi normarendszer, de ennek a minőségi átalakulásnak, átépítésnek centruma, kiindulópontja mindig az új osztálynormák. Vegyük pl. a proletariátust. Osztályszerveződését, új erkölcsének kialakulását az erkölcsi fejlődés terén először is a szolidaritás osztálynormává való alakulása jelzi. De e szolidaritás benső tartalmi mozzanata nemcsak a munkások egymásközti szolidarizálása, hanem egyben a tőkészekkel és általában a kizsákmányolókkal szembeni szolidarizálás, a kizsákmányolókkal szemben irányuló összefogás. Ennek megfelelően minőségi átalakuláson megy keresztül a humanizmus örökbekapott nor-

mája, mert nemcsak a proletárszolidaritás új elemeivel telítődik meg, hanem egyben az osztályellenség harcos és tudatosan vallott osztálygyűlöletével.

Így tehát — Heller idealista konstrukciójával szemben — az erkölcsi fejlődés leghaladóbb fokának jelzői és annak legmozgékonyabb elemei azokban a mozzanatokban keresendők, amelyek a leggyorsabban képesek tükrözni a termelési- és osztályviszonyokban beállott változásokat és e változásokból — a politikai tudat közvetítésével — priméren következő, de az osztály erkölcsi areulátára lényegesen jellemző magatartásbeli és tudat-átalakulásokat.

Miben látjuk annak okát, hogy Heller az összes erkölcsi normarendszerek kritériumát az ún. elvont normákhoz való viszonyukban jelöli meg? Abban, hogy *általános törvénné emeli annak a történelmi ténynek tanulságát, hogy a fasizmus lábbal tiporta az egész erkölcsi örökséget.* Általános törvénné válik nála, hogy minden normarendszert a már elfogadott, történelmi fejlődés során kialakult hagyományos normákhoz való viszonyukban értékeljen. De míg e hagyományos normákkal való egybevetés kifejezheti erkölcsi téren azt a *lényeges erkölcsi visszafejlődést*, amit a fasizmus ebben a vonatkozásban jelent, semmiképpen sem fejezheti ki a munkásosztály erkölcsében jelentkező *minőségileg magasabbfokú, új tartalmú fejlődést.* Hogy mennyire csak antimarxista elgondolások rejtőzhetnek a helleri koncepció — hogy úgy mondjuk, „antifasiszta-centrikus” koncepció — mögött, mutatja az is, hogy miközben a fasizmus ellen támad, szakadatlanul polemizálnia kell a számára ebben az értelemben vett másik rossz véglettel, a kommunizmussal, a szocialista erkölccsel, amely az ő szemében szintén az eszmei piedesztálra emelt, illuzórikusan értelmezett elvont normák megsértését jelenti. De ebben a „szélsőségektől” való rettegésben, e „végletek” elutasításában egyben körvonalazódik bázisának szűk és ingatag volta; mert a „közép” dicsérete (az elvont normákhoz való szükségképpen formális ragaszkodás) csak polgári és kispolgári magatartási formák felmagasztalásában konkludálhat. Továbbá, veszélyesen a közélébe jut annak a burzsoá „antitotalitáriánus” elméletnek, amely a „társadalmi és erkölcsi status quo érdekeire,” az „emberiség erkölcsi és társadalmi érdekeire” hivatkozva, egy nevezőre hozza a kommunizmust a fasizmussal.

Szűk és illuzórikus ez az elméleti bázis, hasonlóképpen a mélyén rejlő politikai elgondoláshoz, ahhoz a Lukács-féle antifasiszta demokráciához, amelyet Heller etikai síkon próbál igazolni.

De éppúgy, ahogy a proletárdiktatúrát nem az antifasiszta demokrácián mérjük le, a munkásosztály erkölcsének fejlettségét sem lehet a korábbi erkölcsi fejlődést sűrítő normákon lemérni. Nemcsak azért nem tudományos, objektív ez az eljárás, mert történetileg és tartalmilag egyaránt fejlettebbet akar összevetni fejletlenebbel, nemcsak azért, mert ez az erkölcsi örökség korántsem olyan tiszta és egyértelmű, ahogyan Heller elképzeli, hanem ettől elválaszthatatlanul azért sem, mert a proletárerkölcsnek a hagyományos normákhoz való viszonya csak alárendelt következménye a proletárerkölcs egyéb, tartalmi kritériumának, annak az osztálynormákkal szemben emelendő alapvető követelménynek; *fő irányába esnek-e annak az osztály- és társadalmi haladásnak, osztálypraxisnak, amelyből eredetüket vették, megfelelő módon fejezik-e ki, és siettetik-e a maguk módján ezt a haladást?* Ha a kérdést igennel válaszoljuk meg, ebben már benne foglaltatik pozitív viszonyuk is azokhoz a *tradicionális normákhoz*, amelyekben sűrítetten kifejezésre jut az emberiség fejlődésének *addigi erkölcsi summája.* Itt egyben túlléptük Hellernek azt az elméleti korlátoltságát, amelynek értelmében az erkölcsi fejlődés állását kizáró-

lagosan magából az erkölcsi szférából, ennek értékrendszeréből kell kiolvasni. Holott itt is, mint mindenütt, az erkölcsi fejlődés problémájától kezdve egészen a tett erkölcsi tartalmának kritériumáig, a marxi követelménynek megfelelően szakadatlanul túl kell menni az erkölcs tulajdonképpeni területén — a társadalmi és osztályviszonyokhoz. Ez természetesen nem jelenti az erkölcs specifikumának felszámolását, csupán leszámolást az erkölcsi immanencia Hellernél is hatékony, polgári elméletével.

Mert az erkölcs problémáinak egyedül tudományos, *tartalmi* vizsgálata állandóan annak az útnak módszertani, gondolati újjáteremtésére kényszerít, amelynek során *nemcsak genezisüket* vették az erkölcsi fogalmak, rendszerek, hanem amely állandó jelleggel meghatározza sajátos társadalmi funkciójukat; tehát az *egyed konkrét normarendszerek esetében a konkrét osztályérdekek támogatását, megvalósításuk elősegítését*. Utaltunk már arra, hogy Heller módszertanilag és elméletileg egyaránt elszakítja egymástól az erkölcsi fogalmak genezisének, illetve funkciójának problémáját; e ponton ez a kettészakítás kifejlett formában úgy jelentkezik, hogy *Heller zárójelbe teszi e fogalmak funkciójának osztálytartalmát*, szerepüket a történelmi-társadalmi osztályfeladatok megvalósításában. Az erkölcsi fejlődés haladásának kritériumát teljesen elszakítja a társadalmi valóságtól és sajátos osztályfeladatoktól, amikor haladó tartalmait az elvont normarendszerhez való viszonyukból akarja kiolvasni. Ez az idealizmus azonban csak módszertani kiegészítőjével, a formalizmussal együtt lehet csupán hatékony, azzal a *formalizmussal* együtt, amely természetesen *inkonzekvens és egyirányúan elfogult*; mert nem mindenféle tartalmat általában, hanem „csak” a leghaladóbb osztály érdekéből fakadó erkölcsi tartalmakat utasítja ki hatásköréből. De ez formalizmusának csak szükségszerű következménye, nem pedig kiindulópontja: mert a kiindulópont abban rejlik, hogy az erkölcsi örökséget, (elvont normák) megtisztítja társadalmi és osztály-meghatározottságtól, attól a kapcsolattól, amely azt az emberiség valóságos történelmi perspektívájához fűzi.

Heller eléggé nyíltan juttatja kifejezésre, hogy etikájában az emberiség erkölcsi örökségét óhajtja megvédeni a szektássággal, annak „morális nihilizmusával” szemben. De ez a kísérlet revizionista politikai alapon, filozófiai-lag pedig idealista formalista alapon csak ellentétére fordulhat. Heller — elméletének belső logikája alapján — végső fokon csak odáig juthat el, hogy ezt a hagyományos erkölcsi anyagot nemcsak a szektásoktól, hanem a kommunista praxistól és elmélettől is megpróbálja „védeni” és „megőrizni”. E ponton azonban még koncepciójának csak kiindulópontjánál tartunk, az összefüggések (ezen belül a hagyományos erkölcs és a munkásosztály erkölce közti összefüggések) első, absztrakt fejtetőreállításánál. De ezek a torz konzekvenciák már ezen a szinten is jelentkeznek. Példát hoz fel arra, hogy az ellenforradalom előtti időszak káderpolitikájában elhanyagolták a hagyományos erkölcsi értékeken épülő magatartás számonkérését a „káderektől”. „Ha pl. kiválasztottak egy kádert valamilyen munkára, mely emberekkel való foglalkozást igényelt, megvizsgálták: egyetért-e teljesen a párt politikájával, osztályhű-e, stb. Ezt megvizsgálni természetesen helyes. De filiszteri dolognak tartották felvetni az olyan kérdéseket, hogy pl. az illető ember, akit erre a posztra állítanak, jószívű-e, megbízható barát-e, általában igazmondó-e (nemcsak a káderlap vonatkozásában) stb. Tehát a hagyományos erkölcsi értékeket nem tartották bizonyos emberekkel foglalkozó hivatalok betöltésénél fontosnak. Ez volt többek között oka annak, hogy a párthűség menlevele lehetett

a kegyetlenségnek, embertelenségnek, személyi irigységnek, stb., tehát negatív erkölcsi tulajdonságoknak is.”<sup>62</sup>

Heller itt egyedi jelenségeket abszolutizál és fordít általában a marxista káderpolitika ellen, és egyben elszakítja a társadalmi viszonyoktól a káderpolitikát, mert amíg pl. a kapitalizmusban osztályának és rendjének „jó kádere” csak az lehetett és lehet, aki az átlagosnál nagyobb mértékben képes megvalósítani a burzsoázia számára hasznos, de az erkölcsi örökséget tekintve negatív tulajdonságokat (a Heller által említett kegyetlenség, embertelenség, személyi irigység, stb.) — addig a szocializmus lényegéből következik, hogy „jó kádere” csak az lehet, akire az ún. politikai megbízhatóság mellett (helyesen értelmezve) *azon belül* az átlagosnál jellemzőbbek a pozitív erkölcsi tulajdonságok. (Ennek a ténynek legalábbis a megemlítését egy általános etika — ha már kitér rá — nem mellőzheti.) Ezen még az ellenforradalom előtti idők káderpolitikája sem tudott lényegesen változtatni, bár kétségtelen tény, hogy a káderkiválasztás eltorzulása abban az időszakban bizonyos mértékig lehetővé tette a kettősséget, meghasonlottságot a párthűség és bizonyos pozitív emberi tulajdonságok közt. De az esetek többségében itt a párthűség csak formális volt; a körülmények lehetővé tették számos kispolgári elem számára, hogy e formalizmussá tett párthűség mögé rejtőzve, csupán némi korlátok között kiélhessék pozitívnek valóban nem mondható erkölcsi tartalmaikat. Másrészt nem alakult ki olyan erkölcsi és politikai közélet, amely a valóban párthű, de erkölcsileg nem minden vonatkozásban szilárd munkás, stb. funkcionáriusokat segíthette volna továbbfejlődésükben. De a kérdésnek vannak további, ennél sokkal lényegesebb vonatkozásai, amelyekkel Hellernek szembe kellett volna néznie, ha nem csupán konjunkturális politikai célokat akart volna etikájában kifejezni. Mindenekelőtt: Heller, gyakran hangoztatja, hogy a szocializmust nem romantikus-utópikus alapon kigondolt emberekkel, tökéletes emberekkel, hanem olyanokkal kell létrehozni, akik magukon hordozzák az osztálytársadalmak deformáló hatásait. Ez a Leninre való demagóg hivatkozása különösen ott tör nála előtérbe, ahol (mint meglátjuk) a kommunizmus erkölcsi feltételeit kész formájában az osztálytársadalmakban létrejött formailag elismert pozitív tulajdonságokban látja. Itt azonban, ahol az átmeneti időszak egyik lényeges erkölcsi és gyakorlati problémájáról van szó, „megfelelnek” erről a tételről. Az erkölcsi örökség teljes asszimilálása, megtisztítása, proletár osztályalpra való helyezése a munkások által hosszú történelmi folyamat során megy végbe. Ők az osztály és párthűség, elsősorban a politikai erények oldaláról válnak az új, szocialista erkölcs legfontosabb vonásainak képviselőivé. A szocialista erkölcs elsajátítása természetesen a szocialista ideológia közvetítésével mehet csak végbe. Más a polgári, kispolgári értelmiség fejlődésének útja: ez az erkölcsi örökség bizonyos elemeinek (pl. humanizmus) új tartalmakkal való megtöltésén keresztül jut el végső fokon a párthűséghez és a szocialista erkölcs elemeihez. Ha a párt kiválasztja kádereit, elsődlegesnek mindig a *politikai szempontokat tartja*. De Heller megfelelnek arról — és ez az általános etika színvonalán nagy hiba — hogy az osztály és a párthűség, marxi alapon már tartalmazza a legfontosabb közéleti erényeket, valamint a készséget, a leglényegesebb pozitív erkölcsi tulajdonságok elsajátítására. Azáltal, hogy szembeállítja az egyik oldalon a párthűséget, a másikon pedig a pozitív erkölcsi tulajdonságokat, elködösíti

<sup>62</sup> Heller: I. m. 1. 157. o.

azt a valóságos viszonyt, amely a munkásosztály politikai erényei, általában erkölcsisége és az erkölcsi örökség közt áll fenn.

Heller e hamis koncepciója konkretizálódik többek közt az erkölcsi fejlődés folyamatosságával kapcsolatos nézetében, amely szerint e fejlődés abszolút jellegét — a kapitalizmusban — az biztosítja, hogy a munkásosztály ment marad a „pénzviszony degradáló hatásától”, s hogy az erkölcsi hagyomány elvont normaként vagy praxisként fennmarad a burzsoázia körében is. Heller itt az erkölcsi fejlődésnek lényegében egyenrangú hordozóit látja e két antagonisztikus osztályban, megfelelkezve a fejlődés folyamatosságát egyedül biztosító munkásosztály (és munkáserkölc) történelmi és világtörténelmi szerepének kiemeléséről.

Nagy szerepet játszik ebben az a körülmény, hogy a babonaságig elmenő naiv hittel bizakodik elvont normáiban, amelyet elszakított minden osztálytartalmú erkölcsi fejlődéstől. Ha arról beszél, hogy egyes burzsoák praxisában és emellett az egész burzsoázia számára — „elvont” norma formájában — megvalósul, illetve fennmarad a pozitív erkölcsi örökség, akkor teljesen megfelelkezik arról (amire időnként rámutat), hogy az elvont normák szerinte konkrét osztálynormák megjelenési formái. De csak azért felelkezik meg etikájának egy mellékvonaláról, hogy méltó centrumba állíthassa a néhol csak latens fővonalat, hogy ti. teljesen eltekint e konkrét osztálytartalmaktól, s csak elvont formális meghatározottságaikat helyezi előtérbe.

Természetesen nem arról van szó, hogy a humanizmusnak, mint történetileg kialakult erkölcsi követelésnek, egyetlen mozzanata sem maradt meg kőünk polgárságánál (erről l. később), pusztán arról, hogy ebben az aspektusban, ti. az erkölcsi fejlődés abszolút jellegének vonatkozásában a burzsoáziánál fennmaradt erkölcsi értékek már nem jelentenek erre nézve semmilyen biztosítékot. A helleri formalizmus azonban ott is talál pozitív tartalmakat, garanciát arra az abszolút fejlődésre, ahol ezek a tartalmak — történetileg nézve — már teljesen kiüresedtek, visszajukra fordultak. Maga Lukács György mutatott rá a formalizmus — az etikai formalizmus — végső fokon apologetikus jellegére, már Kant esetében is. Ez a formalizmus Hellernél is beletorkollik — akár akarja, akár nem — a kapitalista társadalom és erkölcsének apológiájába, és ettől elválaszthatatlanul gátat emel elméletileg egy „különös” osztály, a munkásosztály azon történelmi feladatának valóraváltása elé, hogy ezt a rendet aláírja, és megdöntse.

Hiszen az osztályharcok mindkét frontján megőrződött az erkölcsi örökség mint elvont normarendszer, mint részleges praxis stb., s így a proletariátus részéről az osztályharc szükségképpen maga után vonja ezeknek az értékeknek részleges elpusztítását.

### c) Az „etikai szocializmus” és a „kommunizmus”

Ha az emberiség egyetemes érdeke és így erkölcsi érdeke nem koncentráldódik a munkásosztály mozgalmában, akkor jogosult Hellernek aza konklúziója, amely a kommunista társadalom szubjektív, erkölcsi feltételeit egyetemes „osztályfeletti” erkölcsi örökségben jelöli ki. Akkor valóban az egész emberiség — közvetlen és differenciálatlan — közérdeke ennek a rendszernek megvalósítása. Végigkövettük ennek a revizionista álláspontnak kialakulását, az egyetemes érdek és az osztályérdek első torz felvetésétől kezdve egészen az erkölcsi fejlődés folytonosságának rossz értékeléséig, ellentétesen szembenálló osztályok emberi tartalmainak lényegében egyenlő jogosultságáig.

Ezekután logikus, hogy Heller ott látja az ösközösségre való visszaemlékezés és a leendő kommunizmusra való perspektíva-nyitás elméleti kifejeződését, ahol arról a kanti követelésről beszél, mely szerint az ember ne legyen az ember számára eszköz.<sup>63</sup> Logikus az egyetemes normákkal kapcsolatban kifejtett következő álláspontja is: „Ezek azok az erkölcsi normák és szokások, melyek erkölcsi feltételei annak, hogy az emberiség előtörténete lezáródhasson, és elkezdődhessen az emberiség igazi története.”<sup>64</sup> „Lehetne-e egyáltalán felvetni a kommunisztikus elosztást mint erkölcsi problémát, ha az emberek egy bizonyos körön, a család körén belül évezredekken keresztül nem gyakorolták volna? Hiszen a család, ott, ahol még kis gyermekek vannak, mindenesetre olyan közösség, melyben az emberek szükségleteik szerint részesednek, képességeik szerint dolgoznak, s ahol ennek megfelelő erkölcsi szokások és követelmények, ha ellentmondásosan is, de kétségtelenül kialakultak. Lehetne-e egyáltalán a kommunizmus lehetőségéről beszélni, ha nem alakultak volna ki évezredek folyamán olyan emberi tulajdonságok, mint barátság, szolidaritás, szimpátia, jószívűség, segíteni készség, emberszeretet, méghozzá tudatosan, a moralitás alapján? A jövő kommunista társadalom majd kialakuló erkölcsisége nem az égből fog lepottyanni, hanem azon emberek évezredek törvényeiből alakul ki, akik az osztálytársadalom korában éltek, harcoltak, szenvedtek, gondolkodtak.”<sup>65</sup>

Miért tartjuk logikusnak Hellernél azt, hogy a kommunizmus perspektíváját a kanti követelésből bontakoztatja ki? A német klasszikus filozófiára való egyoldalú appellálás a mozgalom teoretikusainál — a marxizmus kialakulása óta — mindig annak jele volt, hogy „osztályfeletti”, „emberi érdekeket” próbáltak belevinni a mozgalomba. Maga Engels utalt arra „A munkásosztály helyzete Angliában” c. műve második német kiadásához írt előszavában, hogy akkori álláspontjában, „amely csak a modern szocializmus embrionális fejlődésének egyik fázisát képviseli”, megnyilvánul az a tény, „hogy a modern szocializmus egyik elődje a német klasszikus filozófia. Így pl. — különösen könyvem végén — erősen hangsúlyozom, hogy a kommunizmus nem csupán a munkásosztály pártdoktrínája, hanem olyan elmélet, amelynek végcélja az egész társadalomnak, s benne a tőkéseknek is, a jelenlegi korlátozó viszonyoktól való megszabadítása. Ez az állítás absztrakt értelemben helyes, de a gyakorlatban többnyire hasznavehetetlen, sőt annál is rosszabb.” Kifejti, hogy mivel a vagyonos osztályok minden erejükkel szembeszegülnek ezzel a felszabadulással, csak a munkásosztály egymaga képes e forradalom véghezvitelére. És azokkal kapcsolatban, akik ekkor is (a 80-as évek elején) „osztályellentét és osztályharc fölött álló” szocializmust prédikálnak „állítólag pártatlan álláspontról”, Engels a következő véleményt szögezi le: „Ezek ... vagy kezdők, akiknek még igen sokat kell tanulniok, vagy pedig a munkások leggonoszabb ellenségei, báránybőrbe bújtatott farkasok.”<sup>66</sup>

Ez az az „absztrakt értelemben helyes” tétel, amelyet a revizionizmus egyoldalúan kiragad és abszolutizál — és ezzel megszünteti racionális tartalmát — míg a marxizmus „baloldali” revíziója, mint nemlétezőt, kirekeszti perspektívájából. Az osztályerkölcs terén ez úgy jut kifejezésre, hogy az utóbbi nem tartja szem előtt, hogy a szocializmus osztályharcos munkáserkölcsé

<sup>63</sup> Uo. I. 133—135. o.

<sup>64</sup> Uo. I. 153. o.

<sup>65</sup> Uo. I. 156. o.

<sup>66</sup> Engels: A munkásosztály helyzete Angliában, Szikra, 1954. 26—7. o.

— az osztályellenség teljes felszámolása, a dolgozó tömegek átnevelése, tehát a proletárdiktatúra teljes megvalósítása, majd a kommunizmus felépítése után — átalakul az egész emberiség egységes kommunista erkölcsévé. Ezzel szemben az előbbi, tehát a revizionista álláspont polgári tartalmakkal próbálja összeegyeztetni ezt a szocialista erkölcsöt, és a mai kommunista mozgalomba bele akarja vinni a szélesebb erkölcsi érdek-képviselőnek ezt a polgári elvét. De eközben — szerencsére csak eszmei síkon — megszünteti mind ezt a szocialista erkölcsöt, mind pedig a valóságos mozgalmat.

Az Engels által „osztályfelettinek”, „pártatlannak” jellemzett álláspont sajátos megjelenési formája a morálra appelláló revizionizmus terén az *egyenlő erkölcsi érdekképviselő* nyílt vagy leplezett elméletében jelentkezik. Így nyilvánul meg Hellernél is, elválaszthatatlanul az elméletében jelentkező kantizmustól (ennek kifejtése a későbbiek feladata), valamint az erkölcsi örökséggel kapcsolatos antimarxista koncepciótól. Az etikai szocializmus egyik leglényegesebb tartalma, hogy a „kommunizmusának” legszükségesebb szubjektív előfeltételét ennek az erkölcsi örökségnek közvetlenül készenkapott formájában találja meg. Elméleti és politikai síkon egyaránt a tudományos szocializmus feladásához jut el ez az elmélet; mert az erkölcsi örökség és az egyenlő érdekképviselő kritikátlan, tehát a polgári és antidialektikus, antimarxista koncepciója „megfeledeznek” a leglényegesebből. Arról, hogy az erkölcsi örökség pozitív elemeinek, valamint az egyenlő érdekképviselőnek megvalósulása csak olyan hosszú, ellentmondásos és fájdalmas folyamat eredményeképpen mehet végbe, amelynek leglényegesebb tartalma a különböző antagonisztikus érdekek élet-halálharca, politikai, gazdasági erkölcsi, stb. síkon egyaránt. — Az etikai szocializmus ezt az osztályharcokban realizálódó perspektívát nem mint egy ellentmondásos folyamat végső eredményét ábrázolja, hanem mint olyan állapotot, amelynek legkonkrétebb előfeltételei már az osztálytársadalmak korában létrejöttek. Kézzelfogható, konkrét valóságként mutatja fel, miközben üres és földöntúli absztrakcióvá változik, és valóban „csak az égből pottyánhat le” maga a kommunizmus és annak erkölce. Ez a fajta hazug és hazug illúziókat ébresztő „konkrétség” csak a kommunizmus teljesen üres absztrakcióvá tett fogalmában található meg méltó párját. (vö. a helleri államfelfogás kritikájával: itt sajátos etikai síkon jelentkezik az a nézete, mely szerint a szocialista forradalom csak fokozatos átmenetet jelenthet és semmiképpen sem forradalmi ugrást.) Aminek szükségszerűségét azonban gondolatilag megszünteti, az maga az átmeneti időszak; a proletárdiktatúra és a szocializmus építésének történelmi korszaka, a korántsem egyenlő jogosultságú érdekek és erkölcsük harca.

Hellernél a revizionista kiindulópontú antiszektásság itt is beletorkollik a marxizmus polgári kritikájába, és ettől elválaszthatatlanul bizonyítéklá is szolgál elméleti csődjének is. Fent idézett mondatában demagóg módon felveti a kérdést, hogy lehetne-e egyáltalán a kommunizmus lehetőségéről beszélni bizonyos formailag tagadhatatlanul pozitív erkölcsi tulajdonságok kialakulása nélkül. De éppígy felvethető a kérdés: lehetne-e a kommunizmus lehetőségéről beszélni e történelmileg létrejött tulajdonságok dialektikus tagadása nélkül. És ennek alapján — hogy Heller kifejezésével éljünk — olyan szintén „tudatosan”, a „moralitás alapján létrejött” pozitív tulajdonságok nélkül, mint amilyenek az antiszolidaritás (szemben a helleri szolidaritással, mint pl. a munkások antiszolidaritása a tőkéssekkel szemben pl. a sztrájkban), amilyen az önzés (szemben a helleri önzetlenséggel, mint magasabb osztályérdekek



talaján fakadó jogosult önzés), mint a segítség megtagadása (szemben a helleri segíteni készséggel), mint az antipátia (a helleri szimpátiával szemben) stb. stb. Kétségkívül ezáltal nem mi tagadjuk az erkölcsi örökséget, az osztálytársadalmak erkölcsi vívmányait, amikor dialektikusan és tartalomszerűen értelmezzük azokat, amikor áttörjük azt a kispolgári szűklátókörűségből fakadó formalizmust és pedantériát, amellyel Heller egyrészt illuzórikusan, másrészt — saját akarata ellenére, de a dolgok logikája következtében — leszűkítve, megcsönkítve értelmezi e vívmányokat.

Heller az erkölcsi örökséggel kapcsolatos egész koncepciójával az etikai szocializmus ismert irányzatának nem az eredetiség igényével fellépő szószólójává válik.

Nemcsak a marburgi, hanem a freiburgi újkantiánusok, így Windelband is, a német klasszikus filozófia; ezen belül Herder folyamatosan kiszélesedő és az egész emberiséget átfogó humanitásezsméjében látta az előrehaladó fejlődés hatására létrejövő népek életközösségének biztosítékát.<sup>67</sup> A leghatározottabban azonban a marburgi Vorländer lépett fel azzal a — sokoldalúan kifejtett és „bizonyított” — elméleti követeléssel, hogy a szocializmus ügyét ki kell venni a munkás-mozgalom „szűk” köréből, és erre kell alapozni az egész emberiség „közösségi-etikáját”, amely a szocializmusnak mint „erkölcsi világnézetnek” megvalósítását jelentené. A szocialista perspektívát ő is Kantnak abból a tételéből vezeti le, hogy az ember legyen öncél is a másik számára, nem csupán eszköz.<sup>68</sup> A szintén marburgi újkantista Staudinger a morális fejlődés megszakítatlan folytonosságában látta egy magasabbrendű társadalom eljövételének garanciáját. A modern szocializmus szerinte csak kiépítése azoknak a gondolatoknak, amelyek Jézus óta keletkeztek az emberiségben; a feladatot pusztán abban látja, hogy ezeket az eszméket még a kanti etikával kell kiegészíteni.

Ezek a nyíltan polgári eszmék később áttevődtek a mozgalomba. (A század végén és a XX. század elején a szociáldemokrata teoretikusok, így Mehring, Plehanov és Kautsky — különböző, itt nem részletezhető okok folytán — nem mindig voltak képesek e nézetek polgári bázisáig és antimarxista elméleti talajáig lehatolni. A harc mégis szakadatlanul folyt a marxizmus revíziója ellen. Mehring pl. már 1900-ban helyesen mutatott rá arra — éppen Vorländer e fenti művét cáfolva — hogy Kant a német szocializmushoz etikai síkon sem járult, jóval inkább Ruge, Treitschke és társainak antiszocialista liberalizmusához.<sup>69</sup> Kiemelkedő érdemei vannak e téren Plehanov mellett elsősorban Lafargue-nak az idealista moralizálás elleni harcban. Lafargue tárta fel pl. elsőként, hogy Jaurès elméletileg a polgári ideológia elemeivel igyekszik összeegyeztetni a marxizmust.)

Jaurès — a Vorländer által közölt dokumentumok alapján már 1891-ben — valószínűleg elsőként a szociáldemokrata mozgalomban, hangot adott annak a koncepciónak, hogy a szocializmus igazi eredete nem a szélsőséges hegeli baloldal, hanem Luther, Kant, Fichte és Hegel idealizmusa. Ennek következtében „a szocializmus nem pártügy, hanem az emberiség ügye, sub specie humanitatis kell tekinteni.”<sup>70</sup> A később szintén revizionistává vált

<sup>67</sup> Windelband: *Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben*, Wien, 1908. 12. o.

<sup>68</sup> Vorländer: *Kant und der Sozialismus*, Berlin, 1900. 5—7. o.

<sup>69</sup> *Vö. Neue Zeit*. 1900. II. 62. o.

<sup>70</sup> *Uo.* 112. o.

Rappoport, Jaurès koncepcióját bírálva helyesen mutatott rá arra, hogy nála „a forradalom nem a kapitalista üzemből, hanem a törvényhozó gyűlés terméből indul ki.”<sup>71</sup> Tétéle csak annyiban szorul korrekcióra, hogy Jaurès mindig szembenállott a forradalom gondolatával, s hogy misztifikált jogi eszméiben nem a forradalomnak, hanem a forradalom nélkül megvalósuló etikai szocializmusnak látta biztosítékát.

Az erkölcsi fejlődés rossz folytonossága és az összemérei erkölcsi érdeképviselet koncepciója Hellernél annyiban módosul, hogy ő a kommunista társadalomnak kifejezetten szubjektív erkölcsi előfeltételét látja a minden emberben egyaránt kialakult pozitív tulajdonságokban. A különbség azonban nem lényeges, pusztán az etikai revizionizmus történetileg szükségszerű színváltozásáról van szó, amely annak lényegét nem érinti; mert pl. Jaurès sem negligálta teljesen a kommunizmushoz vezető út ökonomiai feltételeit. A döntő az, hogy Heller is az egész emberiség — még hozzá differenciálatlanul, elvontan, tartalmatlanul tekintett — pozitív erkölcsi tulajdonságaiban látja a kommunista társadalom erkölcsi biztosítékát. Közben filiszteri módon kénytelen eltorzítani az osztálytársadalmak minden antagonizmusát sűrítve magában hordozó család kategóriáját — e ponton mélyen lemarad még az utópisták mögött, és eszmei rokonságot vállal az édeskés „igazi szocializmussal”. Nézeteinek objektíve apologetikus lényege is van. Hiszen a család a társadalom legkisebb gazdasági egysége, sejtje — s ha e sejtek, egységek mindegyikében kialakult a harmonisztikus elosztásnak ez az elve, akkor az osztálytársadalmak, de különösen a kapitalizmus fejlődése korlátlan erkölcsi lehetőségeket rejt önmagában: képes a kommunizmust — ha elszigetelt monád-családokban is — erkölcsi téren megvalósítani. Nem szükséges talán Heller e nézeteit konfrontálni a marxizmus klasszikusának a családdal kapcsolatos álláspontjával. (vö. Engels: A magántulajdon, a család és az állam eredete). Heller szeme előtt a kispolgári család típusa lebeg, ezt dicsőíti meg mint a kommunisztikus elosztás megtestesítőjét, míg a proletárcsalád — objektíve — elmarasztalódik erkölcsi téren. Hiszen a létfeltételek csak a kispolgári-polgári családban alakultak oly módon, hogy megvalósulhat átlagban a „szükséglet szerinti részesedés” elve. De a munkáscsaládoknál a kapitalista társadalomban nem ritka az az eset, amikor a családnak mint egységnek fenntartása és a pénzkereső családtagok alapvető szükségleteinek kielégítése, csak a munkára képtelen gyerekek stb. szükségleteinek embertelen lecsökkentése vagy egyenesen életének megrövidítése, egészségének aláásása árán valósulhat meg.

A helleri mérce alapján elmarasztalódna annak a munkáscsaládnak kétségkívül „nem-kommunisztikus” elosztási elve, amelyről a proletárköltő így írt:

„...  
Mondd, mit érlel annak a sorsa,  
ki családjáért dolgozik;  
veszekszenek, kié a torzsa,  
és csak a nagy lány néz mozit  
...”

(József Attila: Mondd, mit érlel...)

<sup>71</sup> Rappoport: Jean Jaurès, l'Homme, le Penseur, le Socialiste. Paris, 1905. 423. o.

Heller a köznapi kritikátlan kispolgári gondolkodás fogalmait emeli itt is eszmei magasságokba, mert — primitíven — minden kispolgári erkölcsileg mélyen lenézi azt a proletárcsaládot, amelynek szűkös létfenntartási bázisa lehetetlenné teszi ezt a szükséglet szerinti elosztást és a neki megfelelő „pozitív erkölcsi tulajdonságok” kialakulását. Heller itt annyiban megy csupán tovább, hogy ehhez a kispolgári öntetszelgésen és arisztokratizmuson alapuló lenézéshez megadja a történelmi és elméleti-erkölcsi jogcímet.

E kritikátlan, a látszatot lényegnek vevő etikai álláspont alapján azonban a kommunizmus szubjektív előfeltételeit jóval inkább előkészítik, kidolgozzák a mindenkori vagyonos, tehát uralkodó osztályok, mint a kizsákmányoltak és elnyomottak.

Heller etikai revizionizmusának leglényegesebb, kimondatlanul maradt alap gondolata, hogy az erkölcsi szférában — már az osztálytársadalmak idején — az emberek mint erkölcsi individuumok, egymáshoz való viszonyukban, ítéleteikben, stb. túllépi az osztályantagonizmusokat és ezek erkölcsi vetületét, hogy tehát saját erkölcsi szférájukban megszüntetik az elidegenedést. Ez különben csak az érem másik oldala, hiszen már szoltunk arról, hogy a kizsákmányolás megszüntetésében nem látja az elidegenedés megszűnésének alapvető feltételeit. De ebben immanensen bennefoglaltatik, hogy — amint többek közt a családról alkotott koncepciójában is láttuk — az erkölcsi fejlődés spontán kitermeli egy magasabbrendű társadalom előfeltételeit, spontán és önmagától létrehozza az elidegenedés lényeges vonatkozásainak felszámolását. A polgári család nyílt kritikájával fellépő kommunista mozgalom tehát vagy ártalmas az erkölcsi fejlődésre nézve, vagy pedig — a legtöbb esetben — a már mikrokozmosz méreteiben megvalósult kommunista fellegvárak kapuit döngeti, így nyitott kapukat dönget, tehát haszontalan.

Ha Rappoport, Jaurès-vel kapcsolatos — fent idézett és általunk korrigált — tételét alkalmazzuk Hellernek az egyetemes-osztályerkölccsel kapcsolatos koncepciójára, akkor ez így hangzik: Heller szerint a kommunista társadalom erkölcsi feltételei nem a kapitalista üzemből, hanem az osztályantagonizmusok fölött álló erkölcsi individuumok szuverén erkölcsi ítélőszékéből fakadnak.

### *Osztályerkölcs — a munkásosztály erkölcs*

Heller eddigi koncepciójából szükségszerűen következik a munkásosztály erkölcsének, az osztályerkölcs problémájának hibás, torz felvetése. Erre a kérdésre csak röviden térünk ki; Heller is alig foglalkozik vele, tételei tisztázatlanok és ellentmondóak.

A marxizmusnak az osztályerkölcsről alkotott, kiforrott álláspontját kérdésessé téve, veti fel a kérdést: lehet-e egyáltalán osztályerkölcsről beszélni? E kérdést igennel válaszolja meg, abban az esetben, ha elkerüljük a „vulgármarxista tipologizálást”. Ez szerinte abban áll, hogy „elvont típusok által, azok segítségével elemez a valóság elemzése helyett”.<sup>72</sup> „Teszem, a mai amerikai proletariátus egy képviselőjét vesszük etikai vizsgálat tárgyául. A munkásnak számos olyan erkölcsi tulajdonsága van, amely kétségtelenül nem illik bele a „proletárerkölcs” típusába. Ezért azután a problémát csak úgy látják megoldhatónak, ha kijelentik: ennek az embernek tehát nem proletár, hanem,

<sup>72</sup> Heller: I. m. I. 15. o.

teszem, polgári vagy kispolgári erkölce van.” Heller tehát azért tiltakozik a „vulgáris tipológia” ellen, mert az „az erkölcsi eltérést az absztrakt osztály-erkölcsről mint egy másik osztály erkölcsének megnyilvánulását... fogja fel”.<sup>73</sup>

Ezzel a tipologizálással szemben fejt ki saját álláspontját, melynek lényege, hogy egységes, konkrét totalitásként kell felfogni egy adott kor és ország munkáserkölcsét, nem különválasztva ezen belül pl. a proletár és a kispolgári vonásokat. Ez a proletárerkölc, mint olyan. Másrészt létezik „proletárerkölc a maga absztrakt tisztaságában”, amely „a teljes mértékben öntudatosá vált proletariátusnál nyilvánul meg... Persze nincs abszolút öntudatos osztály...”<sup>74</sup>

Hellernek csak annyiban van igaza a marxizmus vulgarizálóival szemben, hogy ők hajlanak arra, hogy egy fejletlen öntudatú és fejletlen proletárerkölciségű embert könnyen a kispolgári kategóriájába soroljanak, nem téve reális különbséget a fejletlen munkáserkölc és a sajátosan kispolgári mentalitás közt, szem előtt tévesztve, hogy az illető munkás egy magasabb erkölcsiiséget — bár annak alacsony színvonalán — képvisel. De végső fokon még e vulgarizálással szemben sincs igaza Hellernek. Először, mert a fenti példában is arról van szó, hogy ez a munkás öröklött és szerzett *kispolgári* tulajdonságokat vetkőzött le részlegesen már azon a fokon is, ameddig eljutott a munkáserkölc elsajátításában. Másodszor — és ez a döntő — Heller a „vulgarizálás” elleni harcában a fürdővízzel együtt a gyereket is kiönti, tagadva a marxizmus alapvető tételét az erkölcs, ezen belül az erkölcsi szokások és normák osztálymeghatározottságáról. Mert a *proletárerkölcstől való minden eltérés más osztály erkölcsének megnyilvánulása, más osztályérdekek erkölcsi vetülete*. A marxizmus alapján különösebb bizonyításra nincs szükség, mégis idézzük e konkrét kérdéssel, a proletárerkölcvel kapcsolatban Lenin álláspontját, aki kifejezetten „a kistulajdonosi lét által megrontott erkölcéről” beszél ebben a vonatkozásban a kapitalizmusban. Lenin hangsúlyozta továbbá, hogy a munkásokban megvannak a „múlt kistulajdonosi ösztönei, szemben a jövő kommunista-proletár tudatosságával”, és hogy e negatív vonások a munkáserkölc osztálynál „örökbehagyottak”.<sup>75</sup> A helleri álláspont szerint Lenin eljárása egyértelmű a tipologizálással, hiszen a munkáserkölcstől eltérő erkölcsi tulajdonságokat mint egy másik osztály erkölcsének megnyilvánulását magyarázza.

Heller ezen antimarxista álláspontjának megvan a maga konkrét etikai-politikai célzata. Szüksége van arra, hogy felvázolja az egyik oldalon a „konkrét munkáserkölcöt” (pl. az amerikai munkásosztály mai erkölcsét) mint az egyedül létező és valóságos munkáserkölcöt, a munkáserkölcöt mint olyat. Teszi ezt anélkül, hogy ábrázolná ebben a heterogén totalitásban az előremutató és a visszahúzó tendenciákat, a már kialakult munkáserkölc mozzanatait, amelyek — közvetítve a politikai tudat által — állandó harcban fejlődnek előre, harcban a kistulajdonosi szokásokkal. Másrészt, ennek ellenpólusaként felvázolja a „proletárerkölcöt a maga absztrakt tisztaságában” (mi ez, ha nem a legszintisztább idealista tipológia?), amely sohasem valósulhat meg, mert „abszolút öntudatos osztály nincs.” Ugyanez a helyzet itt, mint amit a demokrácia esetében láttunk: a szocializmus építése képtelen

<sup>73</sup> Uo. 151. o.

<sup>74</sup> Uo. 150–151. o.

<sup>75</sup> Lenin: Művei, Szikra, 1951–2, 31. köt. 117. o. és 27. köt. 401. o.

biztosítani a reális demokráciát, a kommunizmusban pedig amúgysem lehet szó demokráciáról. A megváltoztatandókat megváltoztatva: a Heller-féle absztrakt proletárerkölcs a „maga absztrakt tisztaságában” sohasem valósulhat meg. A munkások öntudatának az a foka, amelyet Heller e ponton előfeltételez, csak a kommunizmusban jöhet létre, — de akkor már nem mint „proletáröntudat”, és a reá épülő erkölcs sem lehet már proletárerkölcs.

Említettük, hogy Heller ezen állásfoglalása önellentmondó, mert mellékesen maga is kénytelen belátni, hogy kölesönhatás áll fenn az egyes osztályok erkölce közt, s kénytelen lazítani azon az absztrakt ellentétben, amelyet idealista tipológiája és a konkrét munkáserkölcsek közt konstruál. A fővonal azonban a fent ábrázolt marad: Heller *homogén totalitásként kezeli az egyes konkrét munkáserkölcseket*, és azáltal, hogy nem tárja fel bennük régi és új harcát, elméleti síkon stagnáltatja és degradálja ezt az erkölcsöt. Vele szemben pedig olyan elérhetetlen mércét állít, amely a maga oldaláról is fémmjelzi az egyes konkrét munkáserkölcsek alacsonyrendűségét. Nem akarja látni, hogy a valóságos feladat e téren csak annak a folyamatnak ábrázolásában állhat, melynek során a lényeges osztályérdekekből fakadó gyakorlati-politikai praxis és tudat létrehozza a neki megfelelő erkölcsi tulajdonságokat és normákat, — állandó harcban az „örökbekapott” negatív, polgári-kispolgári szokásokkal és normákkal.\*

## К КРИТИКЕ ЭТИЧЕСКОГО РЕВИЗИОНИЗМА

Мария Макаи—Тамаш Фельдеш

Авторы статьи критикуют этический ревизионизм ученицы Лукача — Геллер А. основываясь на ее Общей этике, появившейся в форме университетских скриптов. Во введении, авторы отмечают и, в общих чертах, обрисовывают три источника этой этической концепции: антимарксистские политические и философские взгляды Лукача; традиции этического ревизионизма и буржуазная трактовка рабочего движения в вообще, а в особенности венгерского рабочего движения и опыта венгерской контрреволюции. Анализируя взгляды Геллер на государство и право, авторы подчеркивают, что они рассматриваются Геллер с морального аспекта, в связи с чем она приходит к заключению, что государство и право вообще — то есть и социалистическое государство — в моральном отношении отрицательны, ибо, с одной стороны, государство осуществляет насилие, использует своих подданных в качестве средств и ограничивает основу человеческой свободы. С другой же, право, как осуществление воли государства, навязывается людям извне. Геллер отрывает государство и право от классовой основы и, по существу, оставляет вне внимания коренное различие между социалистическим государством и правом и государством и правом эксплуататорских обществ.

В дальнейшем, в разделе под общим заглавием «Мораль и политика», статья рассматривает собственно этические проблемы (Классовая мораль — общечеловеческая мораль, — Личная мораль — классовая мораль; Проблема норм; Моральное — должное — необходимое; Добро, зло, — грех; Ценность — всемирно-историческое Добро; Цель и средство; Идеологические и политические конклюдзии критики.) В опубликованной здесь первой части статьи рассматривается проблема классовой и общечеловеческой морали. Авторы показывают, что у Геллер искажаются марксистские категории общего-особенного-единичного. Она выдвигает общее в особую сущность, принижает роль особенного и тем создает возможность непосредственного выведения единичного, без посредства особенного (классовые интересы — мораль) из общего. Эта концепция общей морали является у Геллер воплощением абстрактных и бесплодных иллюзий буржуазного гуманизма, это этическая сфера самого высокого порядка, которая содержит элементарные нормы и формалистически истолкованные элементы морального наследства. Взгляды Геллер прямо противоположны той марксистской концепции, согласно которой мораль рабочего

\* A tanulmány befejező része a Magyar Filozófiai Szemle következő számában jelenik meg.

класса является самой высокой моралью классового общества. По ее мнению, самое «человеческое» содержание скрывается всегда в наиболее общих моральных требованиях. Эта точка зрения, исходным пунктом которой служит мелкобуржуазный антифашизм и «антисталинизм» — искаженный антисектарианизм — в конечном счете, сходится с теорией органического развития Бёрк и, вырастающими на ее почве, сегодняшними буржуазными апологетическими направлениями. Геллер субъективные моральные предпосылки коммунизма видит в мистифицированном переоцененном этическом наследстве. Эта концепция этического ревизионизма поздний отголосок старых морализаторских теорий (Неокантианство, и гегельянизирующий ревизионизм Жореса). Согласно объективному содержанию точки зрения Геллер, личности, как этические индивиды, в собственной этической сфере могут уже в классовом обществе освободиться от отчуждения без ликвидации эксплуатации, точнее, без борьбы с ней.

## ZUR KRITIK DES ETHISCHEN REVISIONISMUS

*Mária Makai—Tamás Földesi*

Die Verfasser der Studie unterziehen den ethischen Revisionismus von Agnes Heller, einer Lukács-Anhängerin, unter Heranziehung der als Kollegheft veröffentlichten Allgemeinen Ethik von Agnes Heller einer Kritik.

In der Einleitung werden die drei Quellen dieser ethischen Konzeption angegeben: die antimarxistischen politischen und philosophischen Konzeptionen des Georg Lukács; die Traditionen des ethischen Revisionismus; die kleinbürgerliche, revisionistische Deutung der Arbeiterbewegung, insbesondere der ungarischen Arbeiterbewegung und die der Erfahrungen der Konterrevolution. Zunächst betont die Kritik indem sie die Staats- und Rechtsauffassung von Heller analysiert, dass Heller den Staat und das Recht unter einem moralisierenden Gesichtswinkel beurteilt; sie kommt zur Schlussfolgerung, dass der Staat und das Recht im allgemeinen — also auch in ihrer sozialistischen Verwirklichung — moralisch negativ seien, weil einerseits der Staat Gewalt ausübt, er verwendet seine Untertanen als Mittel und er sei die grundlegende Schranke der Freiheit der Menschen. Andererseits zwingt sich das Recht als der Vollstrecker des Staatwillens von aussenher den Menschen auf. Heller trennt den Staat und das Recht von ihrer Klassenbasis und lässt im wesentlichen unbeachtet den grundlegenden Unterschied zwischen sozialistischem Staat und Recht einerseits und dem Staat und Recht der ausbeutenden Gesellschaften andererseits. — Die Studie behandelt im weiteren unter dem zusammenfassenden Titel „Moral und Politik“ die eigentlichen ethischen Probleme. (Klassenmoral— allgemein-menschliche Moral, individuelle Moral — Klassenmoral, das Problem der Normen, Moralität—Sollen— Müssen, Gut und Schlecht, Sünde, Wert—weltgeschichtliches Gut, Ziel und Mittel, Moral, ideologische und politische Konklusionen der Kritik.) In dem ersten Teil der Studie werden im weiteren die Probleme Klassenmoral— allgemein-menschliche—Moral behandelt. Die Verfasser führen aus, dass die marxistischen Kategorien von Allgemeinen—, Besonderen—, Einzelnen— bei Heller entstellt sind, das Allgemeine (Universelle) zum besonderen Wesen erhoben, das Besondere aber degradiert wird und so wird die abstrakte Möglichkeit geschaffen, dass das Einzelne ohne Vermittelung des Besonderen (Klasseninteresse — Moral) an das Allgemeine anknüpft. Dieses Allgemeine, die Konzeption der allgemeinen Moral ist bei Heller die Verkörperung von abstrakten und unfähigen bürgerlichen humanistischen Illusionen, dies ist die moralische Sphäre höchsten Grades, welche elementare Normen und formalistisch gedeutete Elemente der moralischen Erbschaft enthält. Heller steht der marxischen Konzeption gegenüber, welche in der Moral der Arbeiterklasse die höchste Moralität der Klassengesellschaft sieht. Ihrer Auffassung nach befinden sich die „menschlichsten“ Gehalte immer in den formell am allgemeinsten anerkannten moralischen Forderungen. Dies aber, dessen Ausgangspunkt der kleinbürgerliche Antifaschismus und zum „Antistalinismus“ sich verzerrendes Antisektiererium sind — knüpft sich letzten Endes an die Burke'sche Theorie der organischen Entwicklung und an die von ihr gespeisten heutigen bürgerlichen apologetischen Tendenzen. Heller sieht die subjektiven moralischen Bedingungen des Kommunismus in der mystifizierten und überschätzten Erbschaft, diese ethische revisionistische Konzeption — das Prinzip der „gleichen moralischen Interessenvertretung“ — ist ein späterer Widerhall von älteren moralisierenden Auffassungen. (Neokantianismus und

hegelisierender Revisionismus, Jaurès.) Dem objektiven Gehalt des hellerschen Standpunktes nach können die Individuen als moralische Individuen in ihrer moralischen Sphäre schon zur Zeit der Klassengesellschaften die Entfremdung überschreiten — ohne Liquidierung der Ausbeutung, beziehungsweise ohne Kampf gegen sie.

## TO THE CRITICISM OF ETHICAL REVISIONISM

*Mária Makai and Tamás Földesi*

The ethical revisionism of Ágnes Heller, Lukács' disciple, is subject to criticism. The authors rely on Heller's General Ethics edited in the form of lecture notes. In the introductory part they outline the three sources of this ethical conception the antimarxist philosophical and psychical conception of George Lukács, the traditions of ethical revisionism; the petty-bourgeois, revisionist interpretation of the experiences gained in the labour movement, especially in the Hungarian labour movement and the counterrevolution.

Heller's conception of the state and the law is a moralizing one; she concludes that both are ethically negative in general, hence also in their socialist realization because the state resorts to force, makes a tool of its subjects and is a fundamental obstacle to the freedom of men, on the one hand and, the law, as the implementation of the will of the state, enforces itself upon men, on the other. Heller detaches the state and the law from its class basis and in fact ignores the radical difference between the socialist state and law and those of the exploiting societies.

In the following the authors deal with the ethical problems proper under the title of "Morals and Politics". (Class morals — universal human morals; Individual morals and class morals; The problem of norms, Morality — necessity, need, Good, happiness, morality — sin, Value — universal-historical good, Purpose and means, The ideological and political conclusions of criticism.)

In the first part of the study the authors deal with the problem of class morals and universal human morals. The authors reveal that the Marxist categories of general — particular — individual are distorted in Heller's conception, the general (universal) is looked upon as a separate substance, the particular is degraded, and an abstract possibility is thus created to attach the individual to the general without the intermediary of the particular (class interest, class morals). This general, Heller's conception of universal morals is the incarnation of abstract and impotent bourgeois humanistic illusions, this is the highest sphere containing the elementary norms and the elements, interpreted formalistically, of the moral tradition. Heller opposes the Marxist conception that sees the highest morality of class societies in the moral of the working class. The "most human" contents, in her opinion, can be found in such moral norms, which are adopted formally in the most general sense. This conception, however, which derives from petty-bourgeois antifascism and antisectarianism distorted into "anti-Stalinism", is, in the last analysis, related to Burke's theory of organic development and to the bourgeois apologetic trends of today alimented thereby.

Heller sees the subjective moral conditions of communism in the mystified and overestimated moral tradition. This ethical revisionist conception — the principle of "equal ethical representation of interest" — is a late reverberation of earlier moralizing conceptions (Neo-Kantianism and Hegelizing revisionism, Jaurès). According to the objective contents of Heller's conception, the individuals, in their quality of moral individuals, may, within their own ethical spheres, transgress alienation already in class societies, — without the liquidation of exploitation, i. e. without fighting against it.





## Az élővilág fejlődésének néhány sajátossága

(Az ember helye az élővilág jelenségeinek általános összefüggésében)

TÓTH SÁNDOR

A dialektikus materializmus számára szükséges, hogy az egyetemes fejlődéstörvényeken kívül több fejlődésméleti problémát tisztázzunk. Ezek a fejlődés általános képére, szerkezetére, szakaszaira, a szakaszok sajátosságaira és egymáshoz való viszonyára, a különböző szakaszokban a fejlődési tendenciák megállapítására, a fejlődés általános és sajátos kritériumaira stb. vonatkoznak.

A dialektika törvényeinek ismerete egymaga nem biztosíthatja az egyetemes fejlődésről alkotott kép helyességét. Az emberek jobb híján személyes tapasztalataikra és elképzeléseikre, vannak utalva. Az így szerzett képet általánosítják az egész élő természetre, és eszerint próbálják elképzelni az élettelen természet fejlődését is. Tehát a jelenségek egy szűk csoportjában észlelt képet egyetemessé szélesítik, és ennek alapján próbálják megérteni az anyag általános fejlődését. Ez különböző ellentmondásokhoz vezet, még abban az esetben is, ha kitűnően ismerjük a dialektikus materializmusnak az anyagról és a dialektika alapvető törvényeiről szóló tanait.

Az emberi agyat például úgy jellemezzük, mint az anyag legfejlettebb megnyilvánulási formáját, a legmagasabb szervezettségű anyagot. Másrésztől ismeretes, hogy az anyag ezt a szervezettséget már 100—150 ezer évvel ezelőtt a cromagnoni ember agyának kialakulásával elérte. Azóta szerkezet, bonyolultság tekintetében az agy lényegesen nem változott, és a tudomány szerint a jövőben sem fog változni. Mármint ez azt jelenti-e, hogy az anyag elérte fejlődésének felső határát, és megszűnt további fejlődése? Hogyan kell ez esetben az egyetemes fejlődés törvényeinek hatását értelmezni?

Gyakran az egyetemes fejlődéstörvények legkiválóbb ismerői is, a kezdetben említett problémák tudományos feldolgozatlansága miatt, az anyag alapvető mozgásformáinak egy fejlődési sorba való besorolásánál, nehezen tudják elhelyezni az emberi gondolkodást, ill. a pszichikai folyamatokat.<sup>1</sup> Nem tudják továbbá megnyugtatóan tisztázni az anyag alapvető mozgásformái és a társadalmi fejlődés viszonyát. Igen problematikus az anyag egyetemes fejlődésének elképzelése az élettelen természetben, méginkább az elemi részecskék világában. Az egyetemes fejlődésméletben sok kérdés vár tisztázásra, pl. a kezdet problémájával kapcsolatban. Számatalan problémát sorolhatnánk még fel, akár amelyek a filozófia története során felmerültek, akár amelyekre a

<sup>1</sup> Például a kiváló bolgár filozófus Todor Pavlov. Lásd: Todor Pavlov. Teoria otrazsnyija. Moszkva. 1949. oroszul.

marxizmus klasszikusai utaltak, akár pedig amelyeket a modern tudomány napjainkban felvet.

A jelen dolgozatban e körből két kérdést elemzünk. Egyrészt, hogy hogyan hatott keletkezése után az élővilág az élettelen természet fejlődésére. Másrészt, hogy magában az élő természet életében milyen szerepet tölt be az ember. E két kérdéssel kapcsolatban általános fejlődéseméleti problémák merülnek fel.

Amint erről szó lesz, az élővilág jelentős része, a kultúrelővilág, tulajdonképpen nem fejlődik, ha helyzetét az élővilágra általában érvényes fejlődés kritériuma szerint ítéljük meg. Ha meggondoljuk, hogy a jövőben a kultúrelővilág feltehetően kizárólagos szerepet fog játszani az élő természetben, akkor tulajdonképpen az egész élő természetre lesz érvényes, amit ma a kultúrelővilágról megállapítunk.

Problematikus magának az élővilágnak a fejlődése az ember megjelenése előtti szakaszt tekintve. Beszélhetünk-e például az ún. holt ágak esetében fejlődésről? Másrészt, van-e ma fejlődés a vadon élő természetben? Ha igen, milyen irányba tart ez a fejlődés és melyek a kritériumai? Az élővilággal kapcsolatban a felvázolt fejlődéseméleti problémák szükségessé teszik az ember szerepének tisztázását.

Az élővilág fejlődésének vizsgálata azt mutatja, hogy az emberi munka, az ember anyagi tevékenysége minden tekintetben alapvetően megváltoztatja az élővilág egészének arculatát. Marx, — Feuerbach és a régebbi materializmus hibáit elemezve rámutat, hogy e materializmusnak egyik gyengesége volt, hogy a tárgyat, a valóságot csak objektum formájában fogta fel és nem mint emberi érzéki tevékenységet. Nem mint emberi gyakorlatot, nem „szubjektíve”. Feuerbach az emberi tevékenységet nem mint *tárgyi tevékenységet* értelmezte. Ezért történhetett meg az — mutat rá Marx —, hogy az ember létezésének ható, tevékeny oldala a materializmussal ellentétben az idealizmus érdeklődési körébe tartozott, és ezt a problematikát döntő részben az idealizmus dolgozta ki.

Az alábbiakban igyekszünk kimutatni, hogy Marx utalása nemcsak a megismerés tárgyára és a megismerés szervére, általában az ember környezetére, társadalmi életére, a társadalomra és a társadalmi fejlődéstörvényekre, hanem — bizonyos értelemben — általában az élővilágra és az élővilág törvényszerűségeire is vonatkozik.

Marxnak a Feuerbach-tézisek idejéből származó írásaiban — mindenképp előtt az „1844-es év ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ban — részletesebben ki van fejtve, mit értsünk a tézisek idézett szavai alatt.

A hegeli filozófia szerint a tárgy szubjektív felfogása, a tárgy dialektikus természetének elismerését jelenti. A tárgy mint szubjektum önmagát elkülönítő, szétbontó, öntevékeny, önmozgásos, önfejlődésre képes, ellentmondásos, aktív dolog. Marx szóban forgó kijelentésében rámutat a tárgy dialektikus természete elismerésének szükségességére.

Marx azonban a feuerbachi materializmussal nem *idealista* dialektikát állít szembe. Az objektív valóságot nem szubjektivitással akarja megalapoztatni. Nem azt akarja, hogy a tárgyat elidegenedett szubjektívnek, szelleminek tekintsük, és ilyen értelemben fogjuk fel szubjektíve.

Marx a szemlélődő materializmus elképzelésével szembeállítja a tevékeny, alkotó, anyagi hatóerőt képviselő embert, aki nem csak „magyarázza, hanem megváltoztatja” a világot. Akinek *szubjektív tevékenységében* anyagi, *árgyi tevékenység nyilvánul meg*. „Az ember közvetlenül *természeti* lény. Az

ember természeti, méghozzá élő természeti lényként... lévén *tevékeny* természeti lény, *természeti erőkkkel, életerőkkel felruházott*;<sup>2</sup> Az ember környezetének tárgyai szubjektív *tevékenységének* alanyai, másrészt a keze, tevékenysége alól kikerülő tárgyakban szubjektív hatásának eredménye van objektív formában eltárgyasodva. Erre utal Marx, ez a tárgy dialektikus felfogásának lényege.

Az ember természetének lényegéről alkotott marxi felfogás a szemlélődő materializmustól való különbsége mellett élesen szemben áll a hegeli idealista — jóllehet dialektikus — felfogással. A hegeli „Phänomenológia” szerint a „*Tárgyiség*, mint olyan, az *emberi lényeknek* (öntudatnak) meg nem felelő *külsődlegessé* vált emberi viszonynak számít.”<sup>3</sup> Tehát az embert lényegében nem tárgyi, hanem spiritualisztikus lénynek fogja fel.

Az ember helyéről az anyagi világ egyetemes összefüggésében Marx klasszikus dialektikus-materialista elemzést ad. „Amidőn a szilárd, kerek földön álló, a természet összes erőit ki és belélegző valóságos testi *ember*, külsődlegessé válása által saját valóságos, tárgyi *lényegi* erőit idegően tárgyakként *tételezi*, úgy nem maga a *tételezés* a szubjektum: az *tárgyi* lényegi erők szubjektivitása, amelyeknek hatása ezért szintén *tárgyi* kell hogy legyen. A tárgyi lény tárgyszerűen hat, és nem hatna tárgyszerűen, ha a tárgyiség nem tartozna lényegi meghatározottságához. Az ember csak azért alkot, vagy tételez tárgyakat, mert ő maga is tárgyak által tételezett, mert ő maga is eredetétől fogva *természet*. Tehát nem úgy áll a dolog, hogy az ember a tételezés aktusában „tisza tevékenységéből” a *tárgy teremtésére* tér át, hanem a tárgyi produktum az ő tevékenységének *tárgyi* jellegét, tevékenységét; mint tárgyi természeti lénynek tevékenységét bizonyítja.”<sup>4</sup>

A tudomány ezzel kapcsolatos eredményei a hegeli elképzeléssel szemben minden vonatkozásban Marx álláspontját igazolják. A tudomány ahelyett, hogy az anyagi tárgyak szellemi lényegét mutatná ki, a szubjektív szellemet, a lelket, az emberi tudatot, egyre jobban megszabadítja az idealista misztifikációtól, és feltárja tárgyi összefüggéseit. Ma már a tudomány nem kénytelen a lelki jelenségek empirikus leírására korlátozódni. Egyre inkább sikerül a lélek természettől elkülönülő egyediségét feloldani és természeti „rokoni” kapcsolatait feltárni. Sajátossága megőrzésével egyre inkább sikerül beleilleszteni az *anyagi* világ egyetemes összefüggésébe, működés-típusát egy általános működés-típus sajátos, magasrendű megnyilvánulási formájának felfogni.

Másrészt a tárgy dialektikus felfogása, nem a tárgyban elidegenedett szubjektív vagy szellemi felismerését jelenti, hanem ellenkezőleg még magának a szubjektum természetének is anyagi, tárgyi, természeti jellege felismerését. A tárgyban, amelyben a szubjektum tevékenysége öltött testet, nem a tárgytól és általában az anyagi világtól idegen, hanem anyagi, tárgyi tevékenység hatása érvényesült. Marx rámutatott arra, hogy az aktivitás nemcsak a szubjektum sajátja, hanem még a szubjektum aktivitása is anyagi természetű, tárgyi aktivitás.

A tárgyat az emberi gyakorlat tárgyaként, szubjektíve felfogni egyet jelent a szubjektumnak — az alkotó embernek — tárgyként, az anyagi világ

<sup>2</sup> Marx-Engels korai munkáiból. 631. o. Az 1844-es év ökonómiai-filozófiai kéziratok, oroszul.

<sup>3</sup> I. m. 628. o.

<sup>4</sup> I. m. 630–631. o.

egyetemes összefüggése egyik tagjaként való felfogásával. A jelen dolgozat is éppen ezt a témát tárgyalja.

A biológiában a szubjektívtól, a tudatitól való idegenkedés miatt egyes területek kutatása döntő részben az idealizmus hatáskörében maradt, vagy ha materialista kutatók ilyen területre merészkedtek, gyakran felfogásuknak épp az volt a hiányossága, amire Marx a régi materializmussal kapcsolatban a Feuerbach-tézisekben rámutatott. Másfelől kétségtelen az is, hogy ezen kérdések kutatásánál igen nagy az ismeretelméleti idealizmus, továbbá az antropocentrizmus veszélye.

Ismeretes, hogy még a történelmi materializmus és az ismeretelmélet területén is sok érdekes kérdés vár kidolgozásra a szóban forgó problematikával kapcsolatban.

A társadalom törvényeit a természeti törvényekkel szemben az jellemzi, hogy tudattal és akarattal rendelkező emberek cselekedetei által valósulnak meg. Ha a tárgykört az élő természet fejlődéstörvényeire és a társadalom fejlődéstörvényeire korlátozzuk, akkor azt szokták mondani: az egyik lényeges különbség az, hogy míg az előbbi törvények az emberi tudattól függetlenül vak erők játékán keresztül hatnak, addig az utóbbiak az emberi tudaton keresztül, emberi cselekedetek által valósulnak meg. Látszólag tehát a tudat, a tudatos emberi cselekedetek, általában az ember szerepét kutatni az élő természet világában az egész természetre, ennek általános fejlődésére vonatkoztatva céltalan és hiábavaló.

Ezzel szemben az idealista biológiai és antropológiai áramlatok elleni harc, másrészt az élő természet alkotó módon való átalakításának társadalmi feladatai, az élővilág szerkezetében végbement nagy változások filozófiai általánosításának szűkségessége azt mutatják, hogy az élő természet világában az ember szerepét kutatni nagyon is időszerű feladat, és ezzel kapcsolatban sok megoldásra váró fontos probléma van.

### *I. A fejlődés néhány sajátossága az élő természet megjelenésével kapcsolatban*

Az általános fejlődés felvázolásánál az egyetemes kölcsönhatásból szoktak kiindulni. Az élővilág fejlődésének tanulmányozásakor igazolódik, hogy a fejlődés valóban — az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű, az egyszerűtől a bonyolult felé — mindenekelőtt az egyetemes kölcsönhatás, továbbá a hatás megmaradásának és felhalmozódásának tényén alapszik. A dialektika törvényei ennek a folyamatnak egy-egy lényeges összefüggését tárják fel. A fejlődés során a magasabbrendű az alacsonyabbrendűből származik.

Az egyik döntő, dialektikus mozzanata a folyamatnak, hogy a fejlődés során keletkezett új, nem egyszerűen csak terméke az őt létrehozó körülményeknek, hanem keletkezése után visszahat.

Filozófiai munkákban a hatást *történelmi távlatban* nem kölcsönhatásnak fogják fel. Leírják pl., milyen körülmények hozták létre az életet, de azután nem elemzik a kölcsönhatásnak a másik oldalát, azt a kérdést, hogy a keletkezett élet hogyan hatott vissza az őt létrehozó feltételek további fejlődésére. A környezet és a szervezetek *történelmi távlati* kölcsönviszonya az aktív visszahatás szempontjából elhanyagolt téma. A fejlődésnek ezt a momentumát általában nem kutatják, de sokszor nem is veszik figyelembe. Pedig, az *egyetemes* fejlődés szempontjából a keletkezett új, magasabbrendű *döntő módon* befolyásolja az őt létrehozó alacsonyabb rendű sorsát. Az újat, a létrejött

magasabbrendűt nem szabad úgy felfogni, mintha csak eredő, termék lenne. Mintha csak bizonyos meghatározott feltételek szükségszerű eredménye volna. Független és meghatározott termék, másodlagos. Az új, a magasabbrendű — keletkezése után — aktív tényezővé válik. Megjelenése után már nem egyszerűen mechanikusan levezethető következmény, hanem önálló, aktív, ható és főleg *visszaható* tényező. Kölcsönviszony, kölcsönös hatás alakul ki az új között, és az újat létrehozó feltételek között. Jóllehet ugyan e kölcsönhatásban az eredeti meghatározó tényező szerepét — a magasabbrendűvel szemben — továbbra is megőrzi az eredendő alacsonyabbrendű, tehát elsődleges marad. Másfelől viszont a másodlagos, a létrehozott, a keletkezett új nemcsak felfogja a hatást, és aszerint változik, hanem saját maga is visszahat. Sőt visszahatása oly mértékűvé válhat, hogy döntő módon befolyásolhatja az őt létrehozó dolgot, megváltoztathatja természetét, átalakíthatja.

Ebben van az új, a lényeges, a *dialektikus* mozzanat. *A meghatározott a maga sorában meghatározza az őt meghatározó fejlődését.* Sajátos kölcsönhatás alakul ki, ahol az eredeti meghatározó ugyan megmarad továbbra is ebben a szerepében, viszont (saját) önnön fejlődésében szülte által meghatározottá válik.

Jól meg lehet figyelni ezt az általánosan kibontakozó tendenciát az élő természet fejlődésében.

Ismeretes, hogy az élet kémiai eredetű. Az élet az élettelen anyag fejlődésének terméke. Oparin elmélete szerint az élethez az anyagnak bolygónk első kétharmad korában végbement fejlődése vezetett el; szénhidrogének és közvetlen származékaik — bonyolult és nagymolekulájú organikus vegyületek (polinukleotidák és fehérjeféle polipeptidek) és végül — anyagcsere képességével rendelkező fehérjerendszerek keletkezése útján.

A keletkezett élő szervezetek, anyag és energiacserejük folytán szerves egységet alkottak az őket körülvevő anyagi környezettel. Vagyis az élet nemcsak abban az értelemben másodlagos, hogy az élettelen anyag fejlődésének terméke. Az élő szervezetek másodlagosak, abban az értelemben is, hogy életfeltételeik alakítják őket.

Azonban e kialakult kölcsönös kapcsolatnak ezen túlmenően jellemző dialektikus vonása, hogy az élet önmaga is jelentős ható anyagi tényezővé vált. A fejlődésnek nemcsak szenvedő alanya, hanem aktív tényezője lett. Ebben az értelemben „sajátos, önálló” életet kezdett. Az élettelen természettel egységet alkot. Ez az egység új, eddig nem létező *egység* az anyag fejlődésében. Ebben az új fejlődési egységben az életnek, az élő szervezeteknek döntő szerep jut. Merőben más jellegűvé teszi az egység élettelen összetevőjének fejlődését. Az élővel összefüggésben levő élettelen fejlődése más síkra tevődik át.

Az élet, keletkezése után, meglehetősen nagy változásokat hozott az élettelen természet rendjében.

Vonatkozik ez a litoszférára, hidroszférára, atmoszférára egyaránt. Mindenekelőtt a litoszférának arra a részére, amely a bioszféra alkotóeleme, tehát az élettelen összefüggésben — anyag és energiacsere kapcsolatban van.

Az új jelenség abban áll, hogy a szerves anyag mind nagyobb és nagyobb mennyiségben kikerül az ún. nagy geológiai körforgásból, és mind nagyobb és nagyobb mennyiségben az ún. biológiai körforgásba kapcsolódik bele.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> V. P. Viljamsz. Obsceseje zemlegyelle sz osznovami pocsvovegyenyija. Moszkva. 1931.

A biológiai körforgásnak, az életnek a szerves anyagokkal való közvetlen kölcsönkapcsolatának fő színtere a bioszféra. E kölcsönkapcsolatnak egyik megnyilvánulási formája a talajképződési folyamat.<sup>6</sup> Geológiai kőzetek szerves táptalajává alakulnak át. Olyan képződménnyé, amely általában a növényi szervezetek táplálkozásához szükséges összes tápanyag elemeit tartalmazza és ezen túlmenően vízfogó képességű. Geológiai kőzeteknek ezt az átalakítását maguk az élő szervezetek (magasabbrendű zöld növények és klorofil nélküli alacsonyabbrendű szervezetek) történeti fejlődési folyamatai alakítják végül el. A jelenlegi talajok fejlődési folyamatai termékei. A fejlődési tendencia magasabb minőségű talajok kialakulása során érvényesül. A fejlődésnek általános ismérve ezen a területen: az élő és táptalaja közötti anyag és energiacsere kiszélesedése, intenzitásának fokozódása.

Nézzük meg ezen egységes folyamatnak egyik kiragadott láncszemét: lombérintéses talajnak lombérintéses talajba való átalakítását.<sup>7</sup> Az erdő saját táptalaját idővel jelentősen átalakítja. Az erdei fák élő szerves anyagának egy része minden évben visszakerül a talajba. (A levelek és az alsó elszáradt gallyak lehullanak, a gyökérszövet egy része elhal, egyes fák az önrítkulás során elpusztulnak stb.) A talajba visszakerült szerves anyag az idők folyamán felhalmozódik, és egy külön réteget képez a talaj felszínén. E réteg meglehetősen nedves és jól levegőzik. Benne szaprofita gombák tenyésznek, amelyek anyagcseréjük során elbontják e réteg szerves anyagát. Lejjebb a talajban anaerobikus baktériumok tovább folytatják a felsőbb rétegből kapott anyagok és más szerves anyagok átalakítását. Maguknak a fák gyökérrendszere szimbiózisban él bizonyos gombafajtaival, amely a felhasználhatatlan formában levő táplálékot a növény gyökérrendszerén keresztül felszívható formába alakítja át.

A körforgásban a szerves anyagnak meglehetősen nagy mennyisége alakul át élő anyaggá, majd ismét visszakerül a talajba. A talaj a visszakerülő szerves anyag, a mikroorganizmusok tevékenysége, illetve a gyökérrendszerrel a talajba kiválasztott anyagok folytán megváltozik.

Általában egy adott növényzet egyoldalúan használja ki a talajt és a talaj bekövetkező változása kedvezőtlen az adott növényzet számára. Évezredekig keresztül pl. a lombérintéses lerontja saját táptalaját. Saját bomlási termékei ezt a talajt számára kevésbé termékenyvé teszik. Ha más tényezők ezt a változást nem ellensúlyozzák, bekövetkezik a lombérintéses erős ritkulása. A meghontott lombérintéses résein betör a napsugár, és ezeken a részeken fűféle növényzet telepedik meg. A lombérintéses által kialakított talaj a fűféle számára igen kedvező (termékeny).

Az egyre erősödő gyepek megakadályozzák, hogy a fák magjaiból csemeték nőjenek. A füves növényzet egyre nagyobb tisztásokat alakít ki, és végül kiszoríthatja az évezredek erdőit. Maga a talaj pedig más típusú biológiai körforgásba kerül bele, és tovább folyik átalakulása.

A biológiai körforgással mindenekelőtt a C, H, O, N, S, P körforgása, területi megoszlása, felhalmozódása és vegyületi kötöttsége módosul. Ezt a növényi és állati szervezetek, ill. a mikroorganizmusok tevékenysége határozza meg.

<sup>6</sup> V. P. Viljamsz. Pocsvoegegyenyie. (5-ös izd.) Moszkva. 1947.

<sup>7</sup> Fekete Zoltán. Talajtan.

Az említett elemek közül közmiserten nagyon érdekes a nitrogén körforgása.<sup>8</sup> A szervezetek fehérjék felépítéséhez nagy mennyiségű nitrogént használnak fel. A növények a nitrogént a talajból nyerik. Gyökereik segítségével szívják fel nitrátok (nitrogén tartalmú sók) alakjában. A növény táplálkozása során elhasználja a talaj nitrogénkészletét. A talaj nitrogéntartalma általában mégsem csökken. Az elhasznált nitrogénkészlet részben pótlódik olyan módon, hogy az állati anyagcsere termékeiként, továbbá az állati és növényi szervezetek pusztulásával stb. a szerves anyagok visszakerülnek a talajba. Ezeknek korhadásakor, rothadásakor ammónia ( $\text{NH}_3$ ) keletkezik. A szerves nitrogén egy része ugyanekkor szabad állapotban a légkörbe távozik. Az ammóniát külön ún. nitrifikáló baktériumok salétromsavvá alakítják át, és ez tovább nitrátokká alakul. A nitrátok pedig közvetve felszívható tápanyagot jelentenek a növény számára. A kezdetben felhasznált nitrogén egy része így megtérítődik. De közel sem kielégítő mértékben. Mint említettük, a szerves anyagok rothadásakor a szerves nitrogén egy része szabad formában a légkörbe távozik. Ezen kívül az ún. denitrifikáló baktériumok igen nagy mennyiségű nitrogént szabadítanak ki a légkörbe. A nitrifikáló baktériumokkal ellentétben ezek a baktériumok csökkentik a növények számára felhasználható nitrogénkészletet, mivel a salétromsav sóiból elvonják az oxigént, ezzel felbontják ezeket a vegyületeket, és a bomláskor szabad nitrogén keletkezik, ami szintén eltávozik a légkörbe. Tehát, ha a nitrogén körforgása folyamatának csak ez a része menne végbe, nitrogén-éhség miatt, régen megszűnt volna az élet a földön.

A nitrogén körforgásának jelentős láncza, amikor a légköri nitrogén visszakerül a talajba. Villámláskor pl. nitrogénoxid keletkezik, ami az esővel visszakerül a földre. Főleg azonban ún. szabad nitrogént lekötő baktériumok hozzák vissza a nitrogént a talajba. Ezeknek az egyik fajtája az ún. gümös baktérium (*bacterium radicola*). Ezek a baktériumok a pillangós virágú növények, herefélék, hüvelyesek gyökerein telepednek meg, felveszik a levegő nitrogénjét és fehérjévé alakítják. A baktérium pusztulása után az így felhalmozódott nitrogén a gazdanövény táplálkozását szolgálja, részben pedig a talajba kerül.

Hogy milyen jelentős ezeknek a baktériumoknak a nitrogéntermelése, azt mutatja az a tény, hogy ezek a baktériumok 1 vegetáció ideje alatt 1 holdnyi területen annyi nitrogént képesek felhalmozni, ami egyenértékű 80 kg. nitrogén tartalmú műtrágya mennyiségével.

A fentieket megmondolva nem lehet kétséges az a tény, hogy az élet, a földkéreg felszíni részének alakulását, fejlődését döntő módon befolyásolja. Ebben a fejlődési egységben az élő tömeg *meghatározó* szerepet játszik.

Ugyanez vonatkozik az atmoszféra alsó rétegére is. A mai légkör főleg szabad, gáznemű molekuláris nitrogénből és oxigénből áll. V. Vernadszkij akadémikus kimutatta,<sup>9</sup> hogy az élővilág keletkezése előtt a Föld atmoszférája ezek közül a gázok közül egyiket sem tartalmazta. A mai légkört, legalábbis az alsó rétegeket az élet alakította ki.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Sz. N. Vinogradszkij. Mikrobiológia pocsvi. Moszkva. 1952.

<sup>9</sup> V. I. Vernadszkij: Izbrannie szocsinyenya. Moszkva. 1954.

<sup>10</sup> Ugyanígy egy bizonyos terület éghajlatát nemcsak ekológiai (kozmosz és zónális) tényezők szabják meg, hanem nagymértékben az illető terület növényzete, általában élővilága. Ezen túlmenően az ún. mikroéghajlatok jellegét pedig, elsősorban az illető terület élővilága alkotja és befolyásolja.

Jellemző ezzel kapcsolatban az élő és élettelen anyagcseréjének hatalmas mérete. A Föld növényvilágának évenkénti széndioxid (CO<sub>2</sub>) fogyasztása 60 billió kg. (A légkör széndioxid készletének 1/35-öd része.) A növényvilág nagy széndioxid fogyasztását többek között a talaj széndioxid termelése pótolja. Bükkös erdős talaj pl. 1 hektár területen óránként 15—20 kg széndioxidot ad át a levegőnek.<sup>11</sup>

Láthatjuk tehát, hogy az élő és élettelen természet összefüggésének azonkívül, hogy az életet az élettelen hozta létre, továbbá, hogy az élő élettelen feltételei által meghatározottá válik — más vonatkozása is van. Az élet keletkezésével merően új fejlődési egység jött létre. Ezen egységben az új, az élő természet, jóllehet *meghatározott*, mégis *meghatározó aktív szerepre tesz szert*. Dialektikus kölcsönhatás bontakozik ki. A fejlődés sajátossága az élő természetnek az élettelen természetre gyakorolt visszahatásában nyilvánul meg.

Természetesen hiba lenne ezt a visszahatást eltúlozni. A visszahatás nyilvánvalóan csak az élettelen természet azon részében játszik szerepét, amely a tárgyalt fejlődési egység összetevője, vagyis az élettelen azon részében, amely anyag és energiacsere révén összefüggésben van az élő természettel.

Viszont az élettelen természet ezen egyre növekvő részének folyamatai lényegbevágóan módosulnak. Megváltozik a folyamatok természete, tendenciája, üteme stb. Szervezettségük új minőségi formát mutat. Az élettelen fejlődése itt más síkra terelődik. A változások tendenciáját az élő természet szabja meg.

Az élettelen természet e részének változásait önmagában nem lehet megérteni. Más lett a változások tendenciája, mint az élő természet megjelenése előtt. Jóllehet az élettelen természet e része is létezhet az élő természet nélkül, mégis fejlődésének tendenciáját az élő természet határozza meg. Ez az új összefüggés-típus a tárgyalt fejlődési egységnek a leglényegesebb jellemző vonása és egyben a fejlődés sajátossága, az élő természet megjelenésével kapcsolatban.

## *II. Az élő természet fejlődésének sajátossága az ember megjelenése óta*

Az embernek az élő természet életében betöltött szerepe sajátos esete annak az összefüggésnek, ami általában az új és az őt létrehozó régi között fennáll. Ez a szerep eredetét tekintve megérthető abból az általános összefüggésből, ami az új, magasabbrendű és az őt létrehozó régi, alacsonyabbrendű között fennáll. Az ember esetében ez a kölcsönhatás egyben minőségileg új formát vesz fel.

A zoológiai emberi faj az élővilág fejlődésének terméke. Az állatvilág törzsfelődése során a fejlődés elvezetett az emlősökig, ezen belül az emberszabású majmok és az ember közös őség a *Limnopithecus*-ig. Biológiaiilag az ember fejlődésének előfeltételét nemcsak törzsfelődési elődei képezték, hanem lényegében az egész élővilág adott fejlettségi foka. Az emberi faj, a *Homo sapiens*, a fejlődés bizonyos általános ismérvei szerint, a fejlődés létező legmagasabbrendű terméke.

Az embernek az élő természet életében, fejlődésében betöltött szerepe esetében különösen kidomborodnak az új és az újat létrehozó régi összefüggésének eddig érintett jellemző vonásai. Az új önálló létezésével új összefüggések,

<sup>11</sup> Aujeszky—Béll: Mezőgazdasági meteorológia.



kölcsönhatások és, ami a legfontosabb, új fejlődési egység alakul ki, és ebben az egységben az új — döntő, meghatározó szerepet játszik. Az új keletkezésével a régi fejlődésének is új szakasza kezdődik el. A régi fejlődése más síkra tevődik át. Megváltozik fejlődésének tendenciája, formája és üteme.

Természetesen az újnak ez a szerepe fokozatosan kerül előtérbe, egyenes arányban saját kiteljesedésével. Ez a hatás olyan kiterjedésű, amilyen kiterjedésűek az újnak az összefüggései, kiterjed azon tárgyakra a körére, amikkel az új közvetlen fejlődési egységet képez. Az újnak aktív visszaható szerepe az ember esetében szinte az egész élő és élettelen természetre kiterjed; egyetemessé és abszolúttá válik. A társadalomba szerveződött ember a termelés során összefüggésbe lép a természet majd minden tényezőjével. Anyagcseréjének körforgásába a természet majd minden tényezőjét belevonja.

Az ember megjelenése az egész élővilág életében, fejlődésében döntő fordulatot jelentett. Ha az élővilág megjelenése az élettelen természet fejlődésében perspektivikusan, közelebbről a bioszféra élettelen összetevője fejlődésében ténylegesen döntő változást hozott, úgy az ember az élő világ életében és fejlődésében egyenesen „új rendet” teremtett.

A kérdésünk tehát az, hogy ugyanúgy zajlik-e le az élővilág fejlődése napjainkban is, illetve az emberi társadalom létezése óta, mint az ősi földtörténeti korszakokban? Hasonló törvényszerűségek alakítják-e, mint százezer év előtt, amikor az ember még nem jelent meg az evolúció színterén? Vagyis van-e olyan sajátos vonása a mai állat és növényvilág életének és fejlődésének, amely az ősitől lényegileg megkülönbözteti?

Az emberi faj szükségletei kielégítésére megteremtette a kultúrnövény- és állatvilágot. Növényeket és állatokat háziassított, majd tömegesen kezdte termesztetni, tenyészteni őket.

Ma már rendkívül nagyok a kultúrbioszféra méretei. Egyre növekszik élő tömegének részaránya, a vadon élő természet tömegével összehasonlítva. Az élő természetnek egy sajátos egysége áll előttünk. Sajátos az életciklusa, sajátos felépítése, összetétele, szerkezete.

Egyszerűen talán azt mondhatnánk: az élő természet is két táborra szakadt. Az ún. szabad élő természetre és a termesztett, illetve tenyésztett — vagyis az ember keze által létrehozott — növényi és állati kultúrára. Ha arra gondolunk, hogy ma már milyen óriási méreteket ölt ez az ember keze által kialakított élő világ, akkor nyilvánvaló lesz, milyen óriási a különbség az ember létezése előtti és a mai élő világ között. A mai élő világnak ez a sajátossága egyre inkább kidomborodik, és nem kétséges, hogy a jövőben a természet és az emberi mezőgazdaság történetében elkövetkezik majd az az idő, amikor az ember által termesztett és tenyésztett élő világ túlsúlyban lesz a vadon élővel szemben, később pedig majdnem teljesen kiszorítja ezt. A régi szabad természet növényi és állatfajait majd csak nagy parkokban, gondozott erdőkben, botanikus és állatkertekben lehet látni. Ahogy Európa egykori bölénycordáinak késői utódait ma már csak az állatkertben tenyésztik, úgy idővel ez lesz a sorsa az afrikai sivatagok oroszánjainak és általában igen sok, ma még vadon élő fajnak is.

Felismerhető tehát, hogy minőségi tekintetben, és méreteit tekintve is egy sajátos élő világ keletkezett. A kultúrnövények és háziállatok fő jellegzetessége, ellentétben a szabad természetben élő fajokkal, hogy nemcsak a természeti-történeti fejlődés, hanem az *emberi munka termékei* is.

Növényi és állati kultúrán kivüleső ún. szabad élő természetben a fejlődés meghatározó tényezője: a fajoknak *természeti* környezetükhöz való alkalmazkodása. A háziállatok és természetett növények esetében viszont *merőben új rend alakul ki*. Ezek az élő szervezetek mesterséges környezetbe, végeredményben az ember igényeihez, szükségleteihez alkalmazkodnak. Fejlődésüket az ember befolyásolja. A nemesítés, a szelekció az ember igényei az ember akarata szerint történik.

Gondoljunk csak azokra a nagy alakbeli külső változásokra, amit mesterséges szelekcióval a kutya vagy galambnemesítők elértek. Egy törpe pincsi vagy japánkutya és egy óriási bernáthegyi sokkal jobban különböznek egymástól, mint egyes vadon élő állatfajok. Pedig bebizonyított tény, hogy a kutyák közös őstől származnak. Ezt a nagy tarkaságot, ezeket az óriási különbségeket az ember tervszerűen előre kitűzött céllal hozta létre. Ugyanezt mondhatjuk el a galambokról is.

Ennek a nagy változatosságnak van egy közös jellemvonása. Az ember a jobb gazdasági mutatók irányába tereli a fejlődést. Az a célja, hogy pl. a juh gyapjúja jobb minőségű, a búzaszem vagy a tej fehérjetartalma nagyobb legyen. Ennek során csodálatos új növény és állatfajtákat hoz létre.

Az élő anyag ezen egyre hatalmasodó tömegének nemcsak a fejlődési tendenciája más. Vagyis nemcsak abban különbözik a vadon élő világtól, hogy nem a természet háztartásához való tökéletesebb alkalmazkodás irányában, hanem az ember igényei (háztartása) tökéletesebb kielégítése irányában halad. Különböznek az ezt megalapozó sajátos törvények, más az alapvető törvények hatásának összeredménye is.

A kultúr élővilágban — mint ismeretes — a természetes kiválogatódással szemben a mesterséges szelekció hat. Ennek előfeltétele: a kultúrnövények és háziállatok számára mesterséges életfeltételek megteremtése. A szervezet és életfeltételei egységének törvénye itt mesterséges környezeten keresztül hat. Vagyis szerepet játszik egy *tudatos* tényező is. Maga az ember, az ember munkája, tudatos irányítása.

Ismeretes, hogy a mesterséges szelekció általában csökkenti a szervezeteknek eredeti — háziasításuk előtti — környezetükhöz való alkalmazkodó képességét. Az ember ezért arra kényszerül, hogy agrotechnikai módszerekkel mesterséges környezetet teremtsen számukra, és így elkerülje azt, hogy a környezethez való alkalmazkodás törvénye keresztelje céljait.

Ezt a körülményt az agrobiológia külön is hasznosítja. A micsurini nevelés módszere éppen abban áll, hogy mesterségesen alkalmazott, különböző környezeti feltételekkel, külső ráhatással a növény örökletes lehetőségei közül a nemesítő számára szükséges tényezőket hívják életre, a nem kívánatosakat pedig legátolják. A szétzilált öröklékenyséjú képlékeny szervezet fejlődését meghatározott, előre kitervezett útra terelik.

Az élő anyagnak óriási tömege teljesen az emberre van utalva. Az ember teremti meg számukra az életfeltételeket. Nem kétséges pl. hogy az országok szemes-termésének egyik legfontosabb alanya, a hibridkukorica egycsapásra (pár nemzedéken belül) teljesen kipusztulna, ha őseredeti vad környezetébe kerülne vissza. Ugyanígy nem kétséges pl. hogy egy nagytestű, kitenyészített, állandóan takarmányozott, jól tejlő szarvasmarha-fajta, ha a szarvasmarhák háziállattá való szelidítése előtti őseiknek természetes, vad környezetébe kerülne vissza, rövid idő alatt kipusztulna.

Szembetűnő a természeti célszerűség és az ember által kialakított célszerűség ezen nagy különbsége.<sup>12</sup> A kultúrelővilág példáján jól szemléltethető a célszerűség kialakulásának mechanizmusa. A célszerűség említett eltérésében egyben lemérhető az ember hatására bekövetkező fejlődési tendencia változása.

Az ember megjelenésével az élővilág egy részében, mint már említettük, merőben új rend alakul ki, egy új, sajátos törvény szabályozza a fejlődést. Az emberi tevékenység nyomán a kultúrelővilág fejlődési tendenciája az ember szükségletei, igényei kielégítése irányába terelődik. Egy új összefüggés bontakozik ki: az emberi társadalom és az élővilág kölcsönviszonya. Az emberi munka hatása a kultúr élővilágra sajátos fejlődési törvény formában jelentkezik. Minél inkább beleavatkozik az ember egy faj vagy egyedi szervezet életébe, annál inkább megváltoznak ennek a fajnak vagy szervezetnek a természetben kialakult eredeti kapcsolatai.

Nem vezet-e az ilyen állítás voluntarizmushoz? Természeti antropológiához, a szükségszerűség és az objektív törvényszerűség tagadásához? Nem tulajdonít-e egy ilyen állítás az akaratnak az objektív természet törvényeitől független döntő jelentőséget? Nem az következik-e ebből, hogy az emberi ész diktálja a természetnek a törvényeket, vagy hogy a mindentől független emberi szabad akarat szabja meg a fajkeletkezés folyamatának menetét vagy törvényeit?

A természet fejlődéstörvényei objektív jellegűek, tehát az ember tudatától függetlenül léteznek. Az embernek nincs lehetősége arra, hogy egyes természeti törvényeket eltöröljön, és helyettük újakat alkosson. Nyilván nem az emberi ész és akarat diktálja a természetnek a törvényeket.

Másrészt igaz az, hogy a micsurinisták azt akarták pl.: legyen olyan búzafajta, amelynek szemei igen magas fehérje tartalmúak, és Cicin akadémikus hibridizáció és kiválasztás segítségével létrehozott ilyen búzafajtákat. Az is igaz, hogy az állatnemesítőknek pl. szinte „előírják” milyen hosszúsága és minősége legyen az új juh fajta gyapjújának. Mindez azonban az objektív törvények megismerése alapján, az objektív törvényekre támaszkodva, ezek segítségével, az objektív törvények adta lehetőségek kihasználása útján történik.

Vagy nézzük a kultúrnövényeket. Az ember megváltoztatja fejlődésük irányát, ütemét, jellegét. Nem tisztán a tudatával vagy akaratával hat a formaképződés folyamatára, hanem a növény anyagi életfeltételeinek megváltoztatásával. Hiszen az ember nemcsak elgondolja, hanem a gyakorlatban végre is hajtja nemesítő munkáját. Mesterséges módon megváltoztatja a formaképződés irányát stb. Természetesen a kultúrnövények formakeletkezésének sajátos specifikus törvényei ezek ellenére sem lesznek elvileg mások, mint amilyenekkel a szabad természetben találkozunk. Nem alapulnak valami merőben más biológiai alaptörvényeken. Darwin is, Micsurin is úgy vélekedett, hogy a formakeletkezés alapvető törvényei egyformák a természetben és kultúrában egyaránt. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy a kultúrában lejátszódó folyamatoknak sajátos törvényei lehetnek.

A jelen dolgozatban az élő világ fejlődésének sajátosságairól van szó. Kizárólag ezen sajátosságok szempontjából elemezzük az emberi munka szerepét, az ember visszahatását az élő természet fejlődésére. Tehát nem egyes konkrét biológiai törvényekről beszélünk, nem arról hogy ezekre milyen hatást

<sup>12</sup> T. D. Lizenko: Agrobiológia. Moszkva. 1948. 409. o.

gyakorol az ember. Az ilyen kérdésfeltevés voluntarista jellegű lenne, és a dialektikus kölcsönkapcsolat, a szóban forgó visszahatások idealista eltúlszásához, a való helyzet eltorzításához vezetne.

Az ember visszahatása az élő természetre csak a természet objektív törvényeinek *mozgásterén* belül érvényesülhet. Csak azon lehetőségek kiaknázásán alapulhat, amelyeket e törvények nyújtanak. Az általános törvények bizonyos keretet jelentenek a sajátos törvények kibontakozása számára. Ugyanígy a kölcsönhatásban a meghatározó tényező egyben keretet szab, és meghatározza a lehetséges visszahatás mértékét és jellegét. Ekörülmény állandó szem előtt tartása nélkül mindaz, amit a visszahatásról mondottunk, talaj nélküli, idealista jellegű elképzelés lenne.

Képletesen szólva az ember bizonyos biológiai törvényeket segítségül hív, felhasznál más biológiai törvények ellen. A dolog lényege azonban az, hogy az emberi faj is objektív, *anyag*i, *tárgyi hatású tényező*. A természetnek a társadalommal való összefüggése *objektív összefüggés*. Tehát nem vezethet idealizmushoz az az állítás, hogy az emberi társadalomnak mint anyagi tényezőnek hatása döntő módon befolyásolja a kultúrnövények és háziállatok fejlődésének tendenciáit.

Az ember keze alatt a háziállatvilág erősen változik. Természetesen az ember nem tud olyan eredményeket produkálni néhány évszázad vagy évezred alatt, amihez a természetnek évmilliókra volt szüksége. Mindenesetre a mesterséges kiválogatás, mutációk, keresztezések és más tudományos nemesítési módszerek segítségével az ember mennyiség és ütem tekintetében sokszorosan felülmúlja a természetet. A nemesítők csupán a legutóbbi évtizedek alatt több száz újfajta mezőgazdasági növényt termeltek és állatot tenyésztettek ki: a tenyészállatok keresztezésével, növények irányított nevelésével, a mikroorganizmusok mesterséges mutációival stb.<sup>13</sup>

Nagyon érdekes probléma az is, hogy tulajdonképpen az ember az oka, hogy merőben új, csodálatos, szokatlan fajok nem keletkeznek a kultúr élővilágban. Ugyanis az ember már a meglévő növényi és állati termékekre van berendezkedve. Szervezetünk is ezekhez alkalmazkodott. Az ember igénye a meglévő kultúrnövényekre és háziállatokra terjed ki. Így a mesterséges szelekció során, az ember specializálódott táplálékszükségletei miatt, a kultúr élővilág fejlődése nem az új fajok keletkezésének irányában halad. Az ember a meglévő fajok tökéletesítésére, terméshozamuk növelésére, tehát elsősorban a *mennyiségi* mutatók megváltoztatására és nem a régi fajt felszámoló *minőségi* változások elérésére törekszik.

Vonatkozik ez az ipari növényekre is. Jóllehet itt az új tulajdonságok hasznosításának lehetőségei összehasonlíthatatlanul nagyobbak, mint a közvetlenül fogyasztásra felhasznált állati és növényi termékek esetében.

Nem kétséges az a körülmény, hogy a kultúr élővilág sajátosságait tekintve a munka terméke. Ezen élővilág az emberrel sajátos egységet képviselve — az ember hatására — sajátos módon fejlődik.

<sup>13</sup> Vagy egy legutóbbi példát említve: a Szovjetunióban az állatok és növények fajközi és nemek közötti hibridizációjának kérdéseivel foglalkozó értekezleten Kadamov üzbég nemesítő új fajközi ciroknövény hibridet mutatott be. A növény átlagos magassága 6 méter és 50 mázsa magot ad hektáronként. Rendkívül gyorsan nő, minősége jó. Ezért kiválóan alkalmas siló anyagnak. Silózásra hektáronként 1200—1500 mázsa zöldtömeget ad. Ennek az új hibridnövénynek nagy ipari és takarmányozási jelentősége van.

Látszólag az a helyzet, mintha ezzel szemben az ember a vadon élő természetben nem játszana szerepet. Kétségtelen, az ember közvetlenül két keze munkájával nem hat a vadon élő természetre. Ugyanakkor azok a kutatók, akik a vadon élő fajok életének kutatásával foglalkoznak, meglepetéssel állapították meg, hogy ezek életét közvetlenül vagy közvetve (a bioszféra alakulásán keresztül) mennyire befolyásolja a kultúrnövény és állatvilág. Kiderül tehát, hogy az ember közvetve ezeknek a fejlődését is befolyásolja. A szabadon élő fajok alkalmazkodnak a mezőgazdasági és egyéb kultúrákhoz, mivel ezen kultúrák erősen megváltoztatták környezetüket. A megmunkált és tenyésztésre felhasznált terület rohamosan terjed, és egyre inkább rányomja bélyegét a szabad természetre. Tervszerű munkával kipusztítjuk az élősködő és gyomnövényeket, a biológiai védekezés céljaira meghonosított rovar-, hal-, illetve madárfajok nagymértékben átalakítják az illető élőhely állat- és növényvilágát. A vetéseket körülvevő gyomszegélyek vagy a mezővédő erdősávok élettársulásai is állandóan változnak.

Ez a közvetlen hatás — vagyis az ember ezen közvetett hatása a nem-kultúr élővilágra — a kultúr élővilág mennyiségbeli növekedésével arányosan nő. Elképzelhető — a mezőgazdaság fejlődésével — a jövőben a földi élővilág életében a kultúr élővilág (és rajta keresztül az emberi munka) — a fejlődés tendenciáját illetően — kizárólagos meghatározó szerepet fog betölteni.

Mindebből az következik, hogy a tudatos emberi cselekvés közvetlenül vagy több közvetítő láncszemen keresztül az egész élő világot befolyásolja. A tudatos cselekvés *a kölcsönhatás legmagasabb, legaktívabb formája*. Általában a magasabbrendűséggel egyenes arányban növekszik a kölcsönhatásnak intenzitása is, és ezzel együtt a kölcsönhatásban résztvevő tényezők fejlődési üteme. Az élővilág törzsfelődésének kutatásánál lépten-nyomon bebizonyosodik, hogy a fejlődésnek nincs előre meghatározható célja, és általában a fejlődést nem lehet egy bizonyos formára korlátozni. A fejlődés mindig konkrét, és az adott fejlődés tendenciája mindig sajátos.

A fejlődés természete a kölcsönhatásban résztvevők természetétől függ. Felületes szemlélő a mai kultúr élővilágra és az ember faji biológiai lényeges jegyeire hivatkozva azt állíthatná, hogy megállt az élő természet ezen részének fejlődése. Vagy általában utalva az állatvilág azon ágaira, amelyek nem az ember, mint biológiai faj tökéletességének minőségi meghatározottsága irányában fejlődnek. Az ilyen utalás és hivatkozás alap nélküli és teleológikus szemléletet rejt magában. Arról van szó, — mint láthatjuk — hogy különböző fejlődési tendenciák és különböző fejlődési egységek léteznek. Maguk a tendenciák és egységek történelmi jelenségek. Pl. a litoszféra fejlődése sem ott folytatódik és abban az irányban, amelyben és ahol az élet megjelenésével abbamaradt. Az élet, illetve az élővilág megjelenésével és kifejlődésével új fejlődési egység az élő és élettelen meghatározott egysége jött létre és a továbbiakban ezen egység ellentmondásai határozzák meg az egység összetevőinek fejlődését, az egész fejlődés ütemét és irányát. Magának az élővilágnak a fejlődése sem abban az ütemben és irányban halad ma, amilyen ütemben és irányban haladt az ember megjelenéséig. Az új fejlődési egységek keletkezésével a fejlődésnek új tendenciája bontakozik ki, a fejlődés más síkra terelődik át. Új kritériuma lesz a fejlődésnek.

A kultúr élővilágban a fejlődés kritériuma nem az alkalmazkodás vonalán keresendő. A változások egésze sem vezet perspektivikusan az egyszerűtől a bonyolult, az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé. Az ember olyan

korlátok közé tereli a fejlődést, ami a természet számára tulajdonképpen nem természetes. Végeredményben a fejlődés problémája a jelenlegi élővilág esetében más, mint volt a múltban. Nem lehet ugyanazokat a kérdéseket feltenni, mások az összefüggések, tendenciák, kritériumok.

Mindebből azt a következtetést lehet levonni, hogy a fejlődés irányát, formáját, ütemét mindig konkrétan az adott fejlődési egység összetevőinek természete, kölcsönhatásuk jellege és az egységben jelenlévő magasabbrendű hatása szabja meg. A biológiában jelentkező teleológiai nézetek éppen onnan erednek, hogy a fentieket nem veszik figyelembe. Helytelen kiindulási pontjuk miatt nem tudják megállapítani, hogy bizonyos konkrét területen van-e fejlődés, ha van, ez a fejlődés milyen irányú, és az egymásra következő formákban melyik a magasabbrendű.

### *III. A biológiai fajok fejlődésének némely sajátossága és a biológiai fajok élettörvénye*

Közismerten az egyetemes fejlődés során a fejlődés általában az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű, az egyszerűtől a bonyolult felé halad. A fejlődés mindenekelőtt az egyetemes kölcsönhatásból, továbbá a hatás megmaradásának és felhalmozásának tényéből adódik.

Nézzük meg a továbbiakban annak a kérdésnek egy-két vonatkozását, hogy mi a fejlődés kritériuma az élő természetben.

1. A biológiai fejlődélmélet szerint a fajok élete a következő törvénynek van alávetve: minden változás, ami a fajon belül vagy akár az egyedek szervezetében történik, végső soron arra irányul, hogy a faj tömegének növekedését eredményezze. Akár az élő szervezetekben, a fiziológiai folyamatokban, az egyedek életében s egymáshoz való kapcsolatában végbemenő változásáról van szó, a fejlődés mindig a faj tömegének növekedése, a faj felvirágzásának irányában halad.

Az egész élő természet fejlődése, a biológiai fajok változása új fajok keletkezésén és az alkalmazkodásban elmaradt fajok pusztulásán keresztül valósul meg. A fejlődés tulajdonképpen a környezeti feltételekhez való állandó alkalmazkodást jelent, amelyben az élő szervezetek és fajok az állandóan változó környezetben maguk is állandóan változni kényszerülnek. Ez a folyamat a változás két típusát: a mennyiségi változás és az aktív fajkeletkezés minőségi változásának típusát foglalja magában. Noha a fejlődés fajkeletkezést jelent, egyidejűleg azonban a fajoknak csak nagyon kis százaléka van az aktív fajkeletkezés, vagyis a tulajdonképpeni fejlődés szakaszában. Legtöbbjüknél a változás csupán egy és ugyanazon szinten mozgó variálódást jelent. Az ilyen egyhelyben történő változások csak mennyiségi változást hoznak és nem az igazi biológiai progressziót.

Ismeretes, hogy a biológiai progresszió azokat a faj szempontjából előnyös változásokat jelenti, amelyek végső fokon a faj virágzásához vezetnek. Hogy valamely faj virágzóban, fellendülésben van-e, azt a következő ismervek alapján lehet megállapítani: 1. a faj tömegének növekedéséből, 2. progresszív széttelepülésből, azaz új területek elfoglalásából, 3. a fajnak rendszertani csoportokra való szétbomlásából (a divergenciás evolúció tényéből).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> A. N. Szevercov. Glavnoe napravlenyie evolucionnovo processza.

Nem szabad azonban szem elől téveszteni, hogy az általános biológiai fejlődésfolyamat mint tendencia és egység, a biológiai progresszió mellett magában foglalja az ún. biológiai regressziót is.

Gyakori a biológiai progresszió az az esete, amikor valamely faj több csoportra bomlik, és ezekből teljesen új fajok keletkeznek. Más esetben a régi faj és a belőle keletkezett új faj egy időben létezik. Harmadszor lehetséges az, hogy a régeből keletkezett új faj kiszorítja a régit.

Az említett első eset áll fenn<sup>15</sup> pl. a gyöngyvirág fejlődése során. Nagy a valószínűsége annak, hogy a harmadkorban a gyöngyvirágot egyetlen faj képviselte. A negyedkor elején, az éghajlati viszonyok változása következtében, a gyöngyvirág elterjedési területe öt egymástól elszigetelt területre bomlott. Ezeken azután az új éghajlati viszonyokhoz alkalmazkodva kialakult a gyöngyvirág mai öt faja.

Az olyan fajoknál, amelyek igen nagy területen terjedtek el, a település szélein az egyedek rendszerint más feltételekkel találkoznak, mint a nagy terület belsejében. A változott környezet hatására ilyenkor ezeken a részeken a faj vagy megszünteti elterjedését, vagy ha alkalmazkodni tud az új feltételekhez, új biológiai és morfológiai tulajdonságokat alakít ki magában. Ezt az esetet írja le B. Siskin az „*Arenaria stenophylla*-val” kapcsolatban, amely északra, a Arktika közelébe felhúzódva új fajt hozott létre, az *Arenaria* polarist.

Könnyen észrevehető, hogy az említett két példában nincs mindig szó a szoros értelemben vett alkalmazkodóképesség fejlődéséről. Pl. mikor a régeből keletkezett új faj és a régi faj egy időben létezik, a régi faj a maga, az új faj pedig ugyancsak a saját életfeltételeihez alkalmazkodik. Alkalmazkodóképesség szempontjából tehát egy szinten maradnak. Abban az esetben viszont, amikor a régeből keletkezett új faj kiszorítja az őt létrehozó régi fajt, közvetlenül az alkalmazkodóképesség fejlődéséről beszélhetünk. Ugyanolyan körülmények között az új faj csak a jobb alkalmazkodóképesség birtokában képes kiszorítani az őt létrehozó régit. Ennek az esetnek a szemléltetésére általában fel szokták hozni a *Papaver radicum* faj keletkezési folyamatát.

Bár a biológiai progresszió rendszerint együttjár az alaktani fejlődéssel, mégsem mindig ez a biztos ismertető jele.<sup>16</sup> Vannak esetek, amikor azok a biológiailag tökéletesebb formák, melyek a faj felvirágzását biztosíthatják, éppen az *alaktani felépítés egyszerűsödésével járnak* együtt. Vagyis a morfológiai progresszió (vagy regresszió) alárendelt fogalma a biológiai progressziónak.

A biológiai progresszió több formában is jelentkezhet. Fő formája természetesen éppen a magasabb felépítésű szervezetek keletkezése. Ilyenkor egyre összetettebb, másrésztől differenciáltabb, egyre bonyolultabb növényi és állati szervezetek jönnek létre. Ezek a változások az élettevékenység általános felvirágzásához és az elterjedési terület kiszélesedéséhez vezetnek. A szervezet anyagszeréje intenzíven felfokozódik. Ezek a változások lehetővé teszik, hogy a szervezet kevésbé függjön a környezet változásaitól.

Vannak olyan esetek is, amikor egy-egy faj sajátos életmódra tér át, mondjuk egy bizonyos táplálékra speciálizálódik, és különleges feltételekhez

<sup>15</sup> Komarov akadémikus szerint. V. L. Komarov. *Vvegyenyie v Botaniku*. Moszkva. 1949.

<sup>16</sup> A. N. Szevercov: *Morfologicseszkie zakonomnosztyi evolucii*. Szobranjye szocsinyenyij 5. tom. Moszkva—Leningrád. 1950.

alkalmazkodik. Ilyenek pl. azok a fajok, melyek az igen magas hőfokú források, vagy az erősen sós tavak vizében virágzó életet élnek.

Olykor más körülmények segítik elő a faj fellendülését. A biológiai progresszió egyik érdekes formája az általános degeneráció. Ez olyan alkalmazkodó változás, ami morfológiai regresszióval, a szervezettség leépítésével, a szervezet aktív funkcióinak csökkenésével jár. Degeneráció során a szervezetnek visszafejlődhetnek mozgásszervei, bizonyos érzékszervei is. Ezek a regresszív változások érdekes módon rendszerint a szervezet reprodukciós szervének erős regresszív változásával járnak együtt. Degenerációs biológiai progresszióra példák a parazita és ülő életmódra áttért fajok. A degeneráció mint a biológiai progresszió egyik esete feltétlenül az illető faj felvirágzásához vezet.

A biológiai progresszió különböző megnyilvánulási eseteit számba véve kirajzolódik az egész élő természet fejlődésében kimutatható történeti fejlődési vonal a legegyszerűbb élőlényektől a legmagasabbrendűekig, az egysejtű ősalgáktól a legmagasabb szervezettségű élő anyagig, az érzékszervekkel és aggyal rendelkező emberig, aki — Darwin szavaival — a természet fejlődésének csodája és a világ dicsősége.

Ettől az egyszerűtől a bonyolult, az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű fele haladó (és az embert létrehozó) általános és kétségtelen fejlődési tendenciától eltekintve minden egyes fejlődés *csak* az alkalmazkodás kritériuma alá esik és viszonylagos jellegű. Általános kérdésként értelmetlen pl. feltenni azt a kérdést, hogy a ló avagy a szarvasmarha fejlettebb-e. Az ilyen általános összehasonlítás nem tisztázhatja a fejlődés lényegét. A patás állatok fejlődésében pl. az eredetileg többizű végtag leegyszerűsödése a ló egyizű végtagjáig, a patáig, kétségtelenül progresszív folyamat volt. Ha azonban ezt az emlősök osztálya szempontjából, vagy éppen a végtagok fejlődése szempontjából vizsgáljuk, akkor feltétlenül olyan változásnak kell minősítenünk, amely visszafejlődést jelent. Az emlősök osztályának mint egésznek szempontjából tehát a ló csontváza a visszafejlődés határozott példája. Ha azonban a ló csontvázat a patás állatok különleges életmódja szempontjából nézzük, amelyben a futás döntő szerepet játszik, akkor viszont a pata kialakulása óriási tökéletesedést jelent.

Ugyancsak helytelen a fejlődést, a fejlettségi mértéket az emberhez mint fejlettségi fokhoz, mint abszolút mércéhez viszonyítva megállapítani. Az ilyen antropocentrikus nézőpont az egyedül helyes és mértékadó alkalmazkodási szempont alkalmazásával szemben nem tisztázhatja a fejlődéstani problémákat, másrészt magát az embert könnyen megfoszthatja a „biológiai tökéletesség”, „a fejlődés koronája” és hasonló jelzőktől.

Fentieket összegezve láthatjuk tehát, hogy az *élő szervezetek* (egyedek) esetében a fejlődést általában az alkalmazkodás mértékén tudjuk lemérni. Fejlettebbeknek mondjuk általában azokat az élőlényeket, amelyek *környezeti tényezőiknek nagyobb körét* tudják szervezetük felépítésére felhasználni. Mennél több környezeti összetevőt tud egyes szervezet életszükségei kielégítésére felhasználni, annál aktívabb az élettevékenysége, annál függetlenebb lesz a környezet ingadozásaival, változásaival szemben.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Ebből a szempontból az ember alkalmazkodása abszolút, mert az ember az egész élettelen és élő természetet felhasználja életszükségei kielégítésére. Alkalmazkodása nem is a szó szoros értelmében vett alkalmazkodás, mert az ember a környezetét alakítja át igényeinek megfelelően.



A faj esetében a fejlődés a faj felvirágzását, a faj tömegének növekedését jelenti. Az egész *élvilág* esetében pedig a fejlődés az élvilág sokrétűségét, az össz-élőanyag mennyiségi növekedését és minőségi differenciálódását, az élettelen természettel történő kölcsönhatás, (anyagcsere) kiszélesedését, intenzitása fokozódását jelenti.

2. Az anyag alapvető mozgásformáinak sajátosságai külön-külön jól kiütkeznek, ha az illető mozgásformán belül a minőség, a minőségi meghatározottság kérdését vizsgáljuk. Az élő természetben az alapegység, a minőség megtestesítője, az élvilág építőköve: a faj. Ezt a kutatásnál az élvilággal kapcsolatban nem mindig tartják szem előtt és a faj helyett, az élő természet alapegységének az egyedet tekintik. Holott az élő természetben, a dolog lényegét tekintve, nem az egyedek alkalmazkodnak, változnak, fejlődnek, hanem a faj. Az egyedi változások természetét, mibenlétét csakis faji keretben lehet megállapítani. Az egyedi szervezet életét, tulajdonságait csak a faj egészének mint egységnek életéből és jellemző tulajdonságaiból lehet megérteni. *A szervezet és környezetének egysége lényegében a faj és környezete egységében nyeri valódi értelmét.*

A fejlődést meghatározó ellentmondásokat sem az egyedekre és környezetére, hanem a fajra és környezetére vonatkoztatva kell feltárni. A közfelfogásra jellemző, hogy megszoktuk az élő szervezeteket is úgy külön-külön egyedeknek tekinteni, ahogyan ezt helyesen az élettelen testek esetében tesszük. *Az élettelen testek külön is önálló egységet képeznek. Az élő szervezet nem.* Viszonylagos önállósága mindig mint az egésznek (fajnak) része nyilvánul meg. Az élettelen természetben az egyes testek külön is megtestesítik a minőségi meghatározottságot. Az élő szervezetek nem. A minőségi meghatározottság maradéktalan kifejezője a faj. Ennek a körülménynek a szem előtt tartása az élő természet fejlődése sajátosságainak megértése szempontjából rendkívül fontos.

A biológiai ok-okozati láncolat feltárása esetében nem kaphatunk helyes képet, ha csak a szervezet változása és a környezet, életfeltételek változása összefüggést vizsgáljuk, akár a szervezet belső tulajdonságai figyelembevételével. Az ilyen vizsgálati mód erősen elvonatkoztat a való helyzettől, mivel a valóságban nem az egyedi szervezet állt szemben a környezettel, hanem a faj. A környezeti hatásokat az egyed számára a faj transzformálja, módosítja. Másrészt a fajon belül az egyed reakciója a behatásra a valóságban mindig mintegy egységes egész — a faj — részének, összetevőjének reakciója nyilvánul meg. Elkülönítetten vizsgálva az egyedi reakció valóságos értelmét megállapítani nem lehet.

Az ok-okozati láncolatban az egyedi szervezet és külső behatások egységét vizsgálva mindig gondolni kell arra, hogy mind a hatás, mind a visszahatás láncolatában minden esetben közvetítő láncszemként szerepet játszik a faj, mint egész, a faj mint egység. Ez lényeges sajátossága az élő és élettelen tényezők összefüggésének. Ez feltétlenül új momentum a kölcsönkapcsolatok természete szempontjából. Ez a momentum az élettelen természettel szemben az élő természet kölcsönkapcsolatainak új, magasabbrendű, bonyolultabb típusát jellemzi.

Ez a sajátosság többek között azt jelenti, hogy az élő szervezet élettelen környezete általi meghatározottságát nem szabad mechanikus séma formájában elképzelni. Az egyedi szervezet számára a külső hatások belső

faji formában jelentkeznek.<sup>18</sup> Ez egyben azt jelenti, hogy a fajon belüli kölcsönviszonyok merőben más jellegűek, mint a fajok közötti kapcsolatok. A fajon belüli kölcsönviszonyok lényegében a belső faji struktúrának<sup>19</sup> vannak alárendelve, amely végső soron a fajnak mint egésznek a környezetben való jobb alkalmazkodását és ezzel együtt a faj felvirágzását szolgálja.

A belső faji struktúra mindenekelőtt aktivizálja a faj környezettel való kölcsönös kapcsolatát; lehetővé teszi a létfeltételek (táplálék) teljesebb kihasználását; a fizikai-kémiai környezet transzformációját; csökkenti a fajon belüli kölcsönviszonyok esetleges negatív hatását; előnyt biztosít a fajközi konkurenciában; új területek elhódításában stb.

A fajon belül csoportok és egyedek bizonyos jellemző tulajdonságai nem azonosak. Minden egyes fajra sajátos belső, speciális struktúra jellemző. Ennek megfelelően a fajon belül az adott fajra jellemző csoportok különülnek el. Tehát nemcsak az egyedek azonos lényeges jellemző vonása, hanem ezt kiegészítve a belső faji struktúra adja a faj minőségi meghatározottságát.

A csoportos életet élő állatok esetében a kollektív alkalmazkodás „munkamegosztást” alakít ki. Közismertek a méhek és a hangyák esetében a „munkamegosztásnak” rendkívül sokoldalú, bonyolult formái.

Azonban nemcsak ilyen nyilvánvaló esetekben van szó faji tulajdonságokról. Az egyéni alkalmazkodás szempontjából ugyanígy megmagyarázhatatlan és célszerűtlen pl. az anyaállatok agresszív viselkedése, ha a kicsinyeket veszély fenyegeti. Még akkor is szembeszállnak a támadóval, ha ez biztos egyéni pusztulásukhoz vezet. Nyilvánvalóan itt az egyéni védekező reflexet elnyomja a faj számára döntő jelentőségű anyai ösztön.

A faj egyedei esetében nagyon sok olyan tulajdonsággal, ismertetőjeggel találkozunk, ami az egyed és egyéni élete, önfenntartása, környezethez való alkalmazkodása szempontjából megmagyarázhatatlan.<sup>20</sup> Az egyedi szervezet nem kimondottan saját élete felvirágzásához szükséges jegyekkel rendelkezik. Néha épp ezzel ellentétben — a faj egésze alkalmazkodásának szempontjából szükséges — olyan vonásokat mutat, amelyek egyéni léte pusztulásához vezetnek. Mégis célszerűek ezek a vonások, célszerűek a faj élete és alkalmazkodása szempontjából.

A fentiek nemcsak az állatvilágra, hanem általában az élő világra — tehát a növényvilágra is — érvényesek. Valószínűleg e jelenségek körébe tartozik többek között az erdei fafajták természetes önrítkulási folyamata is. Ugyanígy vonatkoznak — jóllehet kisebb mértékben — az egyedi életmódot folytató állatokra vagy a mesterséges környezetben élő növényi kultúrára.

<sup>18</sup> Lásd: N. P. Naumov: „Egyszervezeteknek és állatpopulációknak környezettel való kölcsönkapcsolata” e. cikkét a *Filoszofszkie voproszi jesztesztvoznanyija*. I. tom. Moszkva. 1958.

<sup>19</sup> A fajt territoriális csoportok, ekológiai populációk és ezen belül biológiai csoportok képviselik. Különbféle táplálék-rasszok, őszi—tavaszi rasszok, meghatározott arányú életkori és nemi csoportok stb.

<sup>20</sup> A pókoknál pl. a nemi aktus után, gyakran már a nemi aktus közben a nőstényeknél erős táplálkozási szükséglet lép fel, amely következtében rendszerint saját hímjeiket „falják fel”. (G. J. Abrikoszov: *Kursz zoologii*. I. köt. 358. o.) G. Nyikolszkij ichtiológus érdekes példát ír le a halak köréből. A távolkeleti hidegvízi lazacok egy fajánál az őszi ikra-lerakás után az anyák megdöglenek. A hideg vízben hullájuk tavaszig nem romlik meg. A kifejlődő fiatal lazacok nagy részben a megdöglött anyák hullájából, illetve a hullán élősködő gerinetelen állatkákból táplálkoznak.

Ha ezeket a jelenségeket az egyed és környezete viszonyában vizsgáljuk, nem tudjuk a helyes összefüggést megtalálni. Ilyen esetben teleologikus magyarázathoz juthatunk. Ha viszont a faji alkalmazkodás nézőpontja alapján vizsgáljuk a jelenséget, minden esetben megtalálható a végig következetes determinista magyarázat.<sup>21</sup>

Ugyancsak az alkalmazkodás faji jellege, továbbá a külső környezet, valamint a belső faji struktúra változásainak *jelző* (előrejelző) szerepét figyelembe véve következetes determinista magyarázatot lehet találni a praeadaptáció<sup>22</sup> olyan jelenségeire mint: a faj szaporodásának előzetes szabályozása, a populáció sűrűség változásánál<sup>23</sup>; a szaporodási időszak meghatározott időpontja; a téli álmom; a vedlés; a migráció stb.

Ha az egész élő világ és geológiai környezete összefüggését nézzük, a *dialektikus összefüggésnek* meglehetősen *érdekes képe* tárul elénk. Azok a törekvések, amelyek az egyes fajok változását pusztán geológiai (élettelen környezeti) változásokból próbálják megmagyarázni, sikertelenek maradtak. A geológiai változások még fő vonalaiban sem magyarázzák a fajok változásait. Ezzel szemben, mint az előzőkben láttuk, a bioszféra geológiai összetevőjének változásait az élő világ hatásával magyarázhatjuk. A bioszféra egészét tekintve, ennek változását az élő világ döntő módon befolyásolja. Továbbmenve az egyes fajok változását is az egész bioszféra változásából lehet levezetni.

Az élő természet *mint* egységes *egész*, rendkívül aktív és a bioszféra változásait tekintve meghatározó tényező. Ezen közvetítésen keresztül mintegy „meghatározza” saját összetevő részeinek — az egyes növényi és állati fajoknak — változását. Ha az élő világ egészétől átmegyünk az élő természet kisebb egységéig, a fenti aktív szerep és meghatározó jelleg arányosan csökken. A biocenózisok (növényi és állati társulások), majd a fajok esetében egyre inkább vesztik jelentőségükből, míg végül az egyedi szervezet esetében minimálisra redukálódnak.

Az élő szervezet alapegysége a faj és legkisebb alkatrésze az egyed esetében a fent említett meghatározó szerep az ellentétébe, passzív függőségbe csap át. Az egyes szervezetek teljesen alárendeltek a külső hatásoknak, a metabolizmus (táplálék, hőmérséklet stb.) alapvető feltételeinek. Az egyed változása esetén a külső okok, külső hatások a meghatározók. A meghatározó (az élő természet mint egész), meghatározottá (egyedi élő szervezet) válik. A belső átalakul külső tényezővé.

Egyes kutatók<sup>24</sup> tagadják a szervezetek életfeltételeinek progresszív változását, továbbá, az életfeltételek változásától függően e környezetben élő szervezetek progresszív változását. Mivel minden adott faj — mondják ezek a kutatók — adott, meghatározott feltételekhez alkalmazkodott, egy

<sup>21</sup> Rendkívül érdekes ezen „tisztán” faji tulajdonságok kialakulásának és öröklődésének kérdése. Ugyanis, ha a faj felvirágzását szolgáló tulajdonság pl. az egyed pusztulásához vezet, hogyan tudott ez a tulajdonság kialakulni, és főleg hogyan tud öröklődni?

<sup>22</sup> N. P. Naumov: Vidovoe naszelenyie . . . Vesztnyik M. G. U. No. 9. 1955.

<sup>23</sup> A praeadaptáció érdekes példáját írják le a természetkutatók a sáskáknál. A sáskák egyedi vagy raj-életmódot folytatnak. A raj- illetve egyedi életmódot folytató sáskák nemcsak tulajdonságok, hanem morfológiai jegyek szempontjából is különböznek egymástól. Mármost, hogy a lárvából milyen — egyedi vagy raj életmódú — sáskák fejlődnek ki, azt a sáskaraj adott akkori népsűrűsége határozza meg.

<sup>24</sup> Pl. N. Ivanov, Botaniceszkij Zsurnal. 1955. 1. sz.

adott faj számára a meglévő adott feltételek az optimálisak. Ha pl. az adott életfeltételek körében az a változás következik be, hogy a hőmérséklet csökken, mit jelentsen ez? Bonyolódta vagy egyszerűsödtek-e az életfeltételek? Továbbá: hogyan kell a szervezetnek erre a változásra reagálnia? Szervezettsége további differenciálódásával, avagy szervezettsége leépítésével, egyszerűsödésével?

Valóban, ha az életfeltételek *egyes* geológiai jellegű *összetevőinek egyes* konkrét *változását* nézzük abból a szempontból, hogy ez a változás milyen hatást gyakorol egyes élő szervezetekre vagy egy fajra; akkor a fenti kérdésfeltevés valóban értelmetlen. Ha viszont az egységes bioszférát nézzük — mint általában az élő szervezetek életfeltételeit — vagy ha egyetemesen az egész élővilágot, akkor a kérdésfeltevés jogos és a fejlődés kétségtelen. A fejlődés történelmi távlatokban és egyetemes átfogó egységben nyilvánul meg. Az egyes és időleges momentum ebben a végtelen és egyetemes folyamatban nyilvánvalóan csak viszonylagos és ellentétes természetű lehet.

#### IV. Az ember biológiai fejlődésének némely sajátossága

Kövessük nyomon: a szóban forgó fejlődéelméleti problémák hogyan tükröződnek az embernek mint zoológiai fajnak életében.

Van-e olyan sajátossága az emberi faj *biológiai* fejlődésének, ami új jelenség az élő világ fejlődésében? Ha van, hogyan befolyásolja ez a sajátosság az ember mai biológiai fejlődését? Végül: milyen az ember biológiai fejlődésének az iránya, vagyis milyen lesz a jövő embere?

Ez a kérdés bő teret nyújt a fantáziának. Meglehetősen bizarr képeket alkottak már írók, művészek a jövő emberéről. Természetesen az ilyen elképzelések csak rossz tréfák. A tudomány, ha végső részleteiben nem is egyértelmű, de eléggé körvonalazott képet tud festeni a jövő emberéről.

A kirajzolódó kommunista társadalom körvonalai arra engednek következtetni, hogy a jövendő osztály nélküli társadalomban minimális lesz a munkaidő. Mindenki annak a hivatásának hódol majd, mihez kedve és tehetsége van. Sok idő jut majd pihenésre, szórakozásra, sportra, művészetekre és szabad tanulásra, önképzésre. Ideális, nyugodt, harmonikus élet lesz ez. A tudományok közül az emberrel foglalkozó tudományokra; az orvostudományra, táplálkozástudományra stb. fogják a legtöbb gondot fordítani. A kényelem, táplálkozás, ruházkodás terén az anyagi javak bősége majd a maximálisat adja. A táplálkozás választékossága, bősége, ízletessége igazodni fog a megnőtt és kifinomult igényekhez. Nem kétséges, hogy az élet-körülményeknek ez a változása nagy hatással lesz az idegrendszerre és az egész szervezetre.

A jövő embere bizonyára egészséges, jólfejtett, arányos testalkatú, nyugodt, kiegyensúlyozott, hosszú életű lény lesz. Nagyjából ezeket a biológiai változásokat lehet remélni az ember jövendő fejlődése során.

Az említett biológiai változások egy része már ma is tapasztalható, folyamatosan megy végbe, és a jövőben fog kiteljesedni. Már a ma embere is magasabb termetű és hosszabb életkorú, mint pl. a mumiák, csontvázak tanúsága szerint ókori vagy középkori őseink voltak. Több — a szóban forgó kérdésekkel foglalkozó — kutatónak az a véleménye (és ez a hazai biológusok körében is széles elterjedt nézet), hogy miután az ember nem kiszakított része a természetnek, hanem szerves folytatója az állatvilág törzsféjlődésé-

nek, nem lehet kivétel a *biológiai fejlődés* természeti törvényei alól. Óriási utat tettünk meg a jávai ősembertől korunk emberéig. Ez idő alatt pl. a koponya, az arcsontok és az ember egész csontrendszere erősen átalakult.

Az ember *biológiai fejlődése* — ezen kutatók szerint — feltartóztatlanul továbbfolyik. Ha az elmúlt századok emberét a maiakkal összehasonlítjuk, láthatjuk, hogy pl. a fejlettebb táplálkozási rend, az egészségesebb életkörülmények következtében az ember átlagos testméretei megnövekedtek. Napjainkban, szinte a szemünk előtt játszódik le az emberi átalakulásnak egy igen érdekes jelensége: a fiatalabb nemzedék szembezőkő — szinte ugrásszerű — alakmagasság növekedése. A ma emberének ezenkívül többek között az érzékszervei, sőt a hőre is jóval finomabb, mint mondjuk a középkori emberé volt. Ehhez járul a szellemi képességek nagymértékű minőségi átalakulása.

A jövő embere — vélik a fent említett kutatók — egész másképpen fest majd, alakját, tulajdonságait, képességeit illetően. Amilyen tempóban folyt az emberi formák és tulajdonságok kialakulása 200—300 ezer év óta, olyan tempóban fog folytatódni a jövőben is.

Kérdésünk lényege tehát az: az emberi faj milyen változásokon megy át napjainkban? Mondhatók-e ezek a változások minőségi változásoknak? Biológiaiilag fejlődik-e az ember, és ha igen, milyen ennek a fejlődésnek az iránya?<sup>25</sup>

Az előzőkben már tisztáztuk, az élővilágban a fejlődés minőségi változást, mindenekelőtt fajkeletkezést jelent. Az emberi fajt, mint az élővilág bármely egységét általában meghatározott minőség, lényeges ismertetőjegyek egysége jellemzi. A biológiai fejlődés — a minőségi változás — az ember esetében azt jelentené, hogy az ember lényeges biológiai, faji jegyei megváltoznak. A lényegtelen, a faji specifikumot nem érintő jegyek változása ugyanis egymagában nem jelent még fajfejlődést, minőségi változást.

A történelmi ember esetében tapasztalható felsorolt változások a fajnak lényegtelen, a minőségi meghatározottságban szerepet nem játszó jegyeire vonatkoznak. Sajátos esettel találjuk magunkat szemben. Olyan mennyiségi változások mennek végbe, amik tendenciózusságuk ellenére sem vezetnek el minőségi változáshoz. A testi növekedés kérdésével kapcsolatban pl. ezek a változások nem mennek túl a fajon belül lehetséges és már előfordult variációkon. A jelenlegi magasságnövekedés egyszerűen azzal függ össze, hogy az említett kedvező körülmények hatására a faj, — a testalkat magassága tekintetében — lehetőségeinek optimális variációját közelíti meg.

Ezek a változások nem jelentik azt, hogy pl. a magasság-növekedés a jelenlegi arányban fog folytatódni, és hogy egy pár évszázad múlva, mondjuk csak két méteren felüli egyedek lesznek. Az emberi fajnak a környezet-höz való alkalmazkodása szempontjából erre nincs szüksége. *Nem ismerünk sem biológiai, sem társadalmi szükségességet*, ami az állandó emelkedést, meghatározott mértéken túl indokolná.

Az ember biológiai fejlődése gondolatának hívei nem gondolnak arra, hogy ha az embernek mint zoológiai fajnak biológiai fejlődését, minőségi meghatározottságának változását elismerjük, akkor szükségszerűen a követ-

<sup>25</sup> Ennek a kérdésnek pszichológiai vonatkozásaival az előző számban Leontyev A. N. cikke foglalkozik, és ezért e kérdésre mi csak a minőségi változás szempontjából térünk ki.

kezőket is el kell ismerni: az emberi faj meghatározott idő múlva új zoológiai fajnak — vagy fajoknak — lesz szülőanyja.

*Az emberi faj fejlődése* a ma élő, ún. bölcs ember, a Homo sapiens kialakulásával *lezárult* abban az értelemben, hogy lényeges durvább zoológiai faji jegyei nem változnak. Az emberi faj — minden bizonnyal — az említett tudósok feltevésétől eltérően — nem olyan módon és ütemben fog tovább fejlődni, mint ahogy a fejlődés a Limnopithecustól származó őseinktől napjainkig lezajlott.

Vizsgáljuk meg, milyen körülmények teszik lehetetlenné, hogy az emberi faj a további biológiai fajfejlődés szakaszába lépjen. Tyimirjazev az ember kialakulásával kapcsolatban megállapította, hogy az emberi történelem küszöbénél megszűnik a természetes kiválasztódás. Ez a döntő körülmény azt jelenti, hogy az embernél mint biológiai fajnál a biológiai fejlődés, a fajfejlődés mechanizmusa elveszti hatásosságát. Mesterséges szelekcióról sem beszélhetünk, mert az eugenikusoknak az emberi faj tenyésztésével kapcsolatos antihumánus elveit huzamosabb ideig, szerencsére, még sehol sem alkalmazták. Az eugenika tudományos eljárásai — tehát az öröklődő betegségek utódokba történő átvitelének megakadályozása — pedig nem a fajfejlődést segíti, hanem csak kóros jelenségek elszaporodásának vet gátat.

A közvetlen adekvát alkalmazkodó változás sem játszhat szerepet az emberi faj fejlődésében. Az ember csak kis mértékben alkalmazkodik környezetéhez. Inkább maga alakítja át, hogy az megfeleljen örökletes szükségleteinek, igényeinek. Ha elkövetkeznek a hideg idők, az embernek pl. nem a szőrzete sűrűsödik és nő, hanem egyszerűen fog egy bundát, ha az utcára megy, otthon a szobában pedig alaposan befűt. Ha az ember, feltételeztem, tartós, biológiai fajváltozást előidéző környezeti hatásnak lenne kitéve, akkor sem biológiai átalakulással reagálna erre, hanem egyéb módon semlegesítené ezt a hatást. A lényegét összegezve tehát megállapíthatjuk: az ember fejlődése a biológiai síkról döntő mértékben a szociális, a társadalmi fejlődés síkjára tevődött át.

Az ember fejlődését a szellemi és technikai kultúra fejlődése mutatja. A termelőeszközök fejlődése a kőbaltától az elektronikus számológépig, a szélmalomtól az atom erőműig, valamint a társadalmi formák fejlődése. Mindettől eltekintve az ember mint biológiai lény, természetesen biológiai törvényeknek is engedelmeskedik. A *fajfejlődés biológiai törvényei azonban* az emberi társadalom kialakulásával az emberi fajon belül semlegesítődnek, vagy jelentéktelen szerepet játszanak, és az emberiség fejlődését kizárólag társadalmi, végső soron gazdasági törvények szabják meg.

A Pithecanthropus, a majomember agytérfogata 800—900 köbcentiméter, a neandervölgyi ősemberé 1000—1600, a cromagnoni emberé pedig 1200—1700 körül mozgott. Nem valószínű, hogy majd a jövő emberének a koponyája ebben az ütemben fog fejlődni, és újabb százezer év múlva eléri majd a 3000 cm<sup>3</sup>-et.<sup>26</sup> A cromagnoni leletek és a mai ember koponyatérfogata között pl. — hogy e biológiai jegy összehasonlításánál maradjunk — nincs lényeges különbség. Különben is mint közismert, az ember szellemi fejlettségének ismérvei között nem kizárólag az agyvelő-tömege a döntő. Ugyanazon fejlettséget, sőt azonos jellegű és színvonalú tehetséget is a legkülönbözőbb koponyatartalmaknál, illetve agyvelősúlyoknál is tapasztal-

<sup>26</sup> M. O. Koszven: Ocszerki isztorii pervobitnoj kulturi. 1957. 17. o.

tak. Ezzel kapcsolatban szokták megemlíteni, hogy Turgenyev agya 2012 grammot, Anatole France-é pedig 1017 grammot nyomott. Az értelem fejlődését inkább az agykéreg belső finom szerkezetének és működésének differenciálódása, nem pedig össztömegének növekedése kíséri.

Az ember érzékszervei sem kísérték arányosan értelmének, lelki világának fejlődését, amint azt az állatvilág evolúciójában tapasztalhattuk. Az emberi érzékszervek fejlődésében nincs meg az a megfelelés; az alkalmazkodás és ezzel kapcsolatban a megismerés szükségleteinek az a kielégítése, amit az állatok érzékszerveinél tapasztalhatunk. Dehát erre nincs is szükség. Az ember érzékszerveinek két hatalmas segítőtársa van, az egyik a gondolkodás, a másik a mesterséges technikai segédeszközök, készülékek. A gondolkodás teszi lehetővé, ahogy mondani szokták, hogy bár a sas szeme sokkal élesebb az emberénél, mégis az ember szeme összehasonlíthatatlanul többet lát, többet lát *meg* a tárgyakban a legélesebb állati szemnél.

A technikai készülékek pedig elméletileg szinte a végtelenbe tolják ki az emberi érzékszervek lehetőségeit. Az elektron — és az ion mikroszkóp, másrésztől a teleszkóp egyaránt lehetővé teszik az emberi szem számára, hogy felfedje mind a végtelen parányi részecskék, mind a világmindenség végtelen távlatának titkait.

Az anyagi világ általános összefüggése szempontjából az ember szerepének vizsgálata azt mutatja, hogy az emberi társadalom megjelenésével az *egyetemes fejlődés* az előző szakaszához képest, amelyre az élő természet fejlődése nyomta rá bélyegét — *új formát öltött*.

Az élővilág egyetemes törvénye — a szervezet és környezete kölcsönkapcsolata — módosul az ember esetében. Új fejlődési egység jön létre: a társadalomba szerveződött munkavégzés képességével rendelkező ember és környezete — a munka eredményeként létrejött tárgyak és viszonyok világa. Az ember viszonya környezetéhez döntően különbözik az élővilágban található viszonytól. Az állati és növényi szervezetek még saját fajuk más egyedeihez is mint külső tárgyakhoz viszonyulnak, jóllehet a környezethez való alkalmazkodásuk transzformálódik a faj egésze alkalmazkodási szükségletei következtében. Vagyis a környezetből még saját fajuknak többi egyedei is külsőlegesen számukra. Az ember esetében a környezet belsővé válik. Az ember környezetének tárgyai emberi munka eredményei. Emberi belső lényegi erőknél tárgyi megjelenése. A szervezet és környezete kölcsönviszonyában az új egység összetevőinek és a kölcsönhatásnak sajátossága e fejlődést új síkra tereli.

Megszűnnek az új biológiai minőséghez vezető változások. Az egyetemes fejlődés azonban ezzel a láncszemmel nem szakad meg, hanem biológiai síkról társadalmi síkra tevődik át. Megváltoznak a fejlődést jelentő faji szerzemények felhalmozódásának és átadásának formái. Az új síkon az előzőhöz viszonyítva a fejlődés üteme elképzelhetetlen méreteket ölt.<sup>27</sup> Noha az egyetemes fejlődési törvények érvényben maradnak az egyetemes fejlődés előző szakaszához képest, részleteiben módosulnak a fejlődés kritériumai, mozgató rugói, módosul a fejlődés általános képe és jellege.

\*

<sup>27</sup> M. A. Gremjatszkij: *Anatomia cseloveka*. 1950. 429. o.

<sup>28</sup> Ismeretes: az élővilágban a faji szerzemények biológiai formában öröklődnek át. Elképzelhető-e az új ütem esetében az emberi szellem fejlődésének biológiai formában — pl. idegrendszeri képződményekben való rögzítődése?

A *tudati* az emberek cselekedetein keresztül anyagi erővé válik. Az anyagi erővé vált *tudati*, munka formájában hat. Az emberi fajnak mint az anyagi világ egyik tagjának hatása, fenti sajátossága következtében, az anyagi világ jelenségeinek általános összefüggésében meghatározó szerepet játszik. Ez a hatás és ez az összefüggés-típus, a hatás és összefüggés legfejlettebb formáját képezi.

Az emberi gyakorlat dialektikus felfogása — Marx gondolatmenete szerint — az embernek környezetére gyakorolt rendkívül aktív, hatékony, sokoldalú és mindenekelőtt *alkotó* jellegű hatásának előtérbe helyezését jelenti. Ez a tudat által vezérelt emberi cselekedet — mint anyagi hatóerő — formálja a valóságot. A tudati — ebben az összefüggésben — éppen az anyagi világ objektív törvényeivel egyezőt jelenti. Minél nagyobb szerepe van a tudatnak, a tudásnak, az emberi cselekedetekben ezek annál hatékonyabbak, és annál szélesebb körü kapcsolat teremthető az anyagi világ tárgyaival.

Az emberi fajjal összefüggésben (kölsönhatásban) lévő jelenségek elemzése elvezet az emberi gyakorlat egyik dialektikus ismerve feltárásához. Az ember nemcsak társadalmi környezete, hanem az élővilág — és bizonyos értelemben az egész anyagi világ — összes jelenségeire rányomja bélyegét. Az ember környezetét alkotó tárgyak nemcsak a természeti fejlődés, hanem a tudatos emberi munka termékei is. Fejlődésüket tudatos tényező is befolyásolja.

A tudatos ember megjelenésével a természeti fejlődés porondján a leg-hatalmasabb hatóerő kezdett el működni. E hatóerő, felmérhető tendenciáiból következtetve, univerzális és abszolút. Egyre inkább az egyetemes fejlődés meghatározó tényezőjévé válik.

Az élővilágban a fejlődés, általában és mint egyetemes egészet tekintve, az egyszerűtől a bonyolult, az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé halad. Ez annak az eredménye, hogy az élő szervezetek önmaguk is anyagi hatóerőt képviselnek. Más anyagi dolgokkal vannak összefüggésben és ezen összefüggés keretében hatnak (más dolgokra) és a maguk sorában hatást fognak fel (más dolgok hatásának szenvedő alanyai). A hatás megváltoztatja a dolog belső természetét, „nyomot hagy”, változást idéz elő. Az élő szervezetekben a hatások meghatározott anyagi formában — belső természetük változásaiban — felhalmozódnak. Az élő szervezetek aktivitásának — mint ható erőnek — elismerése szükségszerűen magával hozza az egyszerűtől a bonyolult felé haladás, a fejlődés elismerését.

Az egyszerű és bonyolult megjelölést nem szabad mechanikusan elgondolni. A fejlődés az egyszerűtől a bonyolult felé jelenti például a fejlődés monofiletikus, megfordíthatatlan jellegét. Azt, hogy az élő természet minden egységének „története” van. A mai egysejtű algáknak pl. ugyanolyan hosszú történetük van, mint a mai emberi fajnak, ha való az, hogy az egész élővilág — a mai algákkal egyetemben — az algáknak ősi fájától származik. Tehát a mai algák is évmilliárdos fejlődés termékei, belső természetükben felhalmozódott az őket ért (környezeti) hatás. Jóllehet egysejtűek. Ez azonban nem zárja ki, hogy belső természetük szempontjából bonyolultabbak, összetettebbek legyenek, mint ugyancsak egysejtű őseik.

Az élővilág összefüggéseinek vizsgálata bizonyos következtetéseket enged meg az alacsonyabbrendű-magasabbrendű összehasonlítás kritériumait illetően. Az egyetemes élővilág fejlődését tekintve, általában, a magasabbrendűség az illető élő szervezet környezeti tényezőivel való kölcsönkapcsolo-



latának intenzitását, a kapcsolat minőségi-mennyiségi mértékének ismervét jelenti. Ennek alapján a földi élővilágban az emberi faj az ismert legmagasabbrendű, mert az élettelen és élő természet majd mindegyik tényezőjével *közvetlen* kapcsolatba lép.

Ez azonban nem jelentheti azt, hogy az alacsonyabbrendűség-magasabbrendűség megállapításánál az ember képezi a mértéket. Már Darwin megállapította, hogy egy általános fejlődési tendenciának nem lehet célja, ideális megközelítendő formája. Más kérdés, ha az emberhez vezető törzsfajlépítések előző csatlakozási — filogenetikai — láncszemeit keressük. Itt az *ember* eredetéhez kutatjuk az alacsonyabbrendű láncszemeket és az ember származása szempontjából az ember képezi az összehasonlítási alapot.

Antropocentrikussá válik azonban álláspontunk, ha más törzsfajlépítési ágakat is az emberhez viszonyítva ítélünk meg. A filogenetikai láncszemeket mindig csak az illető törzsfajlépítési ág keretén belül lehet fejlődésméletileg értékelni.

Egyedi esetben pedig — pl. egy adott faj eredete és továbbfejlődése fejlődéstani vizsgálata esetében — az alacsonyabbrendűség-magasabbrendűség fogalmának alkalmazása teljesen viszonylagossá válik. A fejlődés, konkrét egyedi esetben kizárólag a jobb alkalmazkodás irányában halad.

E kérdésnek másik fontos része az, hogy adott jelenség vagy jelenségcsoport fejlődésének nincs egy egyenes vonalú, felfelé ívelő, vagy akár vargabetűkkel leírható *egysíkú*, egyfajta fejlődési tendenciája. Fejlődési egységek vannak. Egy jelenség vagy jelenségcsoport, fejlődése során, több egymásra következő fejlődési egység tagja lehet. Fejlődése így annak következtében, hogy más és más fejlődési egység tagja lesz, más és más síkra terelődhet át.

Így pl. a litoszféra fejlődése az élő természet megjelenéséig más volt, mint az élő természettel alkotott egységben. Az élővilág fejlődése is más volt az ember megjelenéséig, mint az emberrel alkotott egységben. Az ember fejlődése is más a faj kialakulásáig a biológiai környezetben, mint az új társadalmi egységben.

Különfajta fejlődési egységek el nem ismerése és általában feltáratlansága a fejlődés tagadásához vagy megneveléséhez vezethet. Így pl. az ember esetében a naturalista elmélet hívei, akik az új fejlődési egységet (a társadalmat) szem elől tévesztik, minden áron tovább akarják az embert „fejlesztetni”, olyan módon — ütemben és tendenciáját tekintve —, ahogyan fejlődése az állatvilág törzsfajlépítése során végbement. Mivel ez kilátástalan próbálkozás, és ellentmond a tényeknek, hát magát az objektív fejlődést kezdik tagadni vagy legalábbis ennek egyetemes jellegét.

Adott konkrét fejlődés tendenciáját, formáját és ütemét mindig az adott konkrét fejlődési egység természete szabja meg. Belső hatóerőit megtalálni ezen fejlődési egység (pl. a szervezet és környezete) lényeges ellentmondásos összefüggéseit feltáratlanságát jelenti. A fejlődési fokozatokat mindig adott fejlődési egységben belül lehet megjelölni. Mászt jelent a fejlődés a geológiai mozgásformánál, mint pl. a biológiai mozgásformánál. Tehát a fejlődés sajátos kritériumai is mások. A különböző fejlődési egységekben az anyagi jelenségek összefüggése, a hatás-visszahatás jellege különböző. Az élő természetre jellemző pl., hogy kölcsönhatásra nem mint egyedi szervezet, hanem mint faj lép.

A fejlődés során keletkezett új a továbbiakban a fejlődés elsősorú tényezőjévé válik. Vele új fejlődési egység alakul ki, amelyben az új döntő, meghatározó szerepet játszik. Az új egyre kiteljesedő hatása jelenti a dia-

lektikus átmeneteket a meghatározottból a meghatározóba (lásd pl. a növényzet és a talaj kölesönviszonyában).

A fejlődés üteme az új, a magasabbrendű megjelenésével — mivel őt a visszahatás intenzitásának fokozódása és a visszahatás diapazonjának szélesedése jellemzi — fokozódó tendenciát mutat.

## O НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ РАЗВИТИЯ ЖИВОЙ ПРИРОДЫ

(Место человека во всеобщей взаимосвязи явлений живой природы)

*Шандор Том*

В статье рассматриваются вопросы об особенностях развития в связи с появлением живой природы, о влиянии человеческого общества на развитие живой природы, о филогенетических и философских критериях развития, об особенностях биологического развития человека.

Автор указывает: для научного миропонимания необходимо разъяснение, кроме всеобщих законов развития, ряда других вопросов теории развития. Это относится к общей картине, структуре, периодам развития, к особенностям и взаимоотношениям этих периодов, к установлению тенденций развития внутри отдельных периодов, к всеобщим и особым критериям развития и т.д.

В ходе анализа общего прогресса природы автор указывает, что развитие какого-то явления или группы явлений не обладает прямой, без отклонений вверх идущей, или хотя бы зигзагообразной, тенденцией развития а одноплоскостной, *однородной*. Существуют разные целостные единицы развития. Один и тот же предмет в ходе своего развития может быть членом нескольких таких единиц. В связи с этим его развитие может переходить с одной плоскости на другую. Анализ показывает что, например, развитие литосферы до появления живой природы было иное, чем в единстве с живой природой. Развитие живого мира до появления человека также отличается от его развития в единстве с человеческим обществом. Также и человек по-другому развивается до образования вида, в биологической обстановке, чем в новой общественной единице. Автор показывает, что отрицание или неисследованность различных единиц развития ведет к отрицанию или непониманию всеобщего развития.

Особенности различных периодов развития автор выводит из взаимодействия, и прежде всего обратного влияния возникшего в ходе развития нового. В статье рассматриваются сложные связи старого и нового членов развития.

## EINIGE EIGENARTEN IN DER ENTWICKLUNG DER LEBENDEN NATUR

(Der Platz des Menschen im allgemeinen Zusammenhang in der Erscheinungen der lebenden Welt)

*Sándor Tóth*

Der Verfasser analysiert einige Eigenarten der Entwicklung im Zusammenhang mit der Erscheinung der lebenden Natur, die Wirkung der menschlichen Gesellschaft auf die Entwicklung der lebenden Natur. Er beschäftigt sich mit der Frage philogenetischer und philosophischer Kriterien der Entwicklung. Er behandelt die Eigenarten der biologischen Entwicklung des Menschen.

Der Verfasser weist hin: es ist nötig für die wissenschaftliche Weltansicht ausser der universellen Entwicklungsgesetze mehrere entwicklungstheoretischen Fragen klarzustellen. Diese beziehen sich auf das allgemeine Bild, auf die Struktur, auf die Etappen der Entwicklung, auf die Eigenarten der Etappen und auf ihre Verhältnisse zueinander, auf die Feststellung der Entwicklungstendenzen in den verschiedenen Etappen, auf die allgemeine und eigenartige Kriterien der Entwicklung, usw.

Im Laufe der Analyse der allgemeinen Entwicklung der Natur stellt der Verfasser fest, dass die Entwicklung einer gegebenen Erscheinung oder Erscheinungsgruppe keine geradlinige, ungebrochen emporsteigende oder sogar durch Umwege abschreibbare, einebenige, einartige Entwicklungstendenz ist. Es sind verschiedene Entwicklungseinheiten.

Im Laufe seiner Entwicklung kann ein Ding Glied mehrerer aufeinanderfolgenden Entwicklungseinheiten sein. Demzufolge kann seine Entwicklung auf verschiedene Ebenen übergeleitet werden. Aus der Analyse leitet hervor, dass zum Beispiel die Entwicklung der Lithosphäre bis zur Erscheinung der lebenden Natur eine andere war als in der Einheit mit der lebenden Natur. Die Entwicklung der lebenden Welt ist auch eine andere bis zur Erscheinung des Menschen als in der Einheit mit der menschlichen Gesellschaft. Auch ist die Entwicklung des Menschen verschieden bis zur Herausbildung der Gattung in der biologischen Umgebung als in der gesellschaftlichen Einheit.

Der Verfasser weist von, dass die Nichtanerkennung und im allgemeinen die Unaufgedecktheit der verschiedenen Entwicklungseinheiten zur Negierung oder zum Nichtverstehen der unversellen Entwicklung führen.

Die Eigenarten der verschiedenen Entwicklungsetappen werden aus der dialektischen Wechselwirkung, in erster Linie aus der Rückwirkung des im Laufe der Entwicklung entstandenen Neuen abgeleitet. Es wird das verwickelte gegenseitige Wechselverhältnis der neuen und alten Glieder der Entwicklung analysiert.

## SOME CHARACTERISTICS OF THE EVOLUTION OF THE LIVING WORLD

(The Place of Man in the General Interdependence of the Phenomena in the Living World)

*Sándor Tóth*

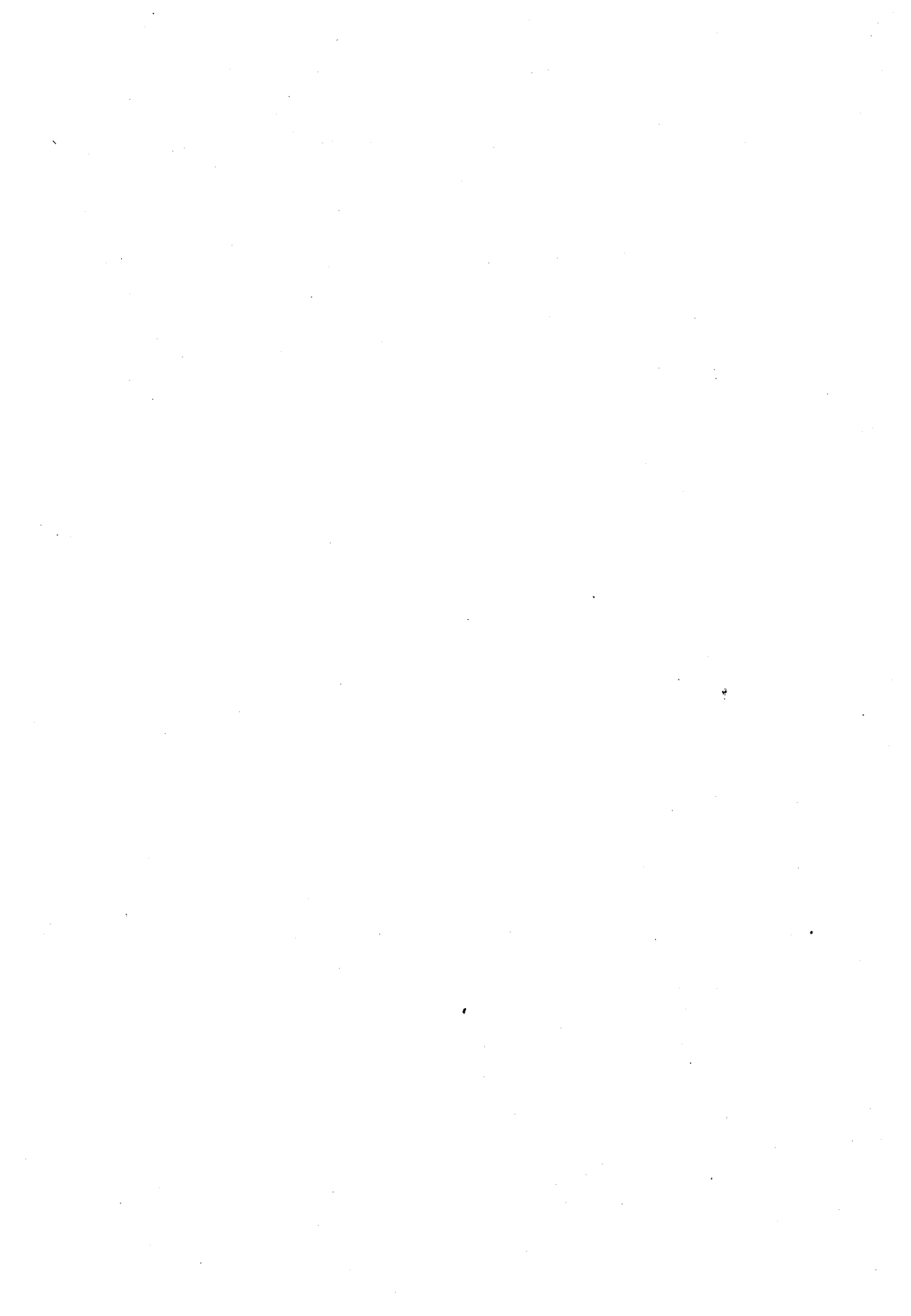
The author analyzes some properties of evolution in connection with the phenomena of the living world, the effect of human society upon the evolution of living nature. He discusses the phylogenetic and philosophical criteria of evolution, with the characteristic features of man's biological evolution.

The scientific ideology requires the clarification of several evolutionary problems beside the general ones. They concern the general nature of evolution, its structure, phases, the properties of the latter and their interrelation, the evolutionary tendencies within one stage, the general and specific criteria of evolution, etc.

Analyzing the general evolution of nature the author states that the evolution of any phenomenon or group of phenomena has no rectilinear upward tendency; not even a curvilinear *uni-planar* one. There are different evolutionary unities. Any one thing during its evolution may be a member of several subsequent *evolutionary unities*. Hence its evolution may be transferred to different planes. The analysis reveals that, for instance, the evolution of the lithosphere was different before the appearance of the biosphere from what it became in the unity with it. The evolution of the living world (biosphere) was also different until the appearance of man from what it became in the unity formed with human society. Also the evolution of man was different before the formation of the race, in the biological environment, from what it is in the new social unity.

The author stresses that the failure to recognize or reveal the different evolutionary unities may lead to the negation or misunderstanding of the universal evolution.

The characteristics of the different evolutionary phases are deduced from the dialectical interaction, in the first place from the new reaction that had developed during evolution. The author analyzes the intricate interconnection of the new and old members of evolution.



# FIGYELŐ

## Tapasztalataink a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézetében

Múlt év novemberében Szigeti József elvtársnak — az MTA Filozófiai Intézete igazgatójának — vezetésével, filozófus-delegáció utazott Moszkvába. Tagjai voltak: Sándor Pál — az ELTE Dialektikus materializmus tanszékének vezetője — Makai Mária és Szabó András György — a Filozófiai Intézet tudományos munkatársai. Célunk az volt, hogy közelebről megismerkedjünk a Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének munkájával, személyes tapasztalatokat és benyomásokat szerezzünk az ott folyó kutatómunka fő irányairól és módszereiről, eszmecserét folytassunk a marxista filozófia néhány aktuális problémájáról. Az a kép, amely rövid — tíz napos — látogatásunk során kialakult bennünk, mindenben megfelelt várakozásunknak. Közvetlenül tapasztalhattuk a Szovjetunióban folyó pezsgő filozófiai életet, a termékeny viták légkörét, a dogmatizmus korlátaiktól megszabadult alkotó marxizmus virágzását.

A szovjet filozófiai élet vezetőivel folytatott beszélgetéseink fényt derítettek e fellendülés forrásaira: A XX. és XXI. Kongresszus útmutatásai nyomán a filozófusok közelebb kerültek az élethez, elsődrendű feladatuknak tekintik, hogy a társadalmi és tudományos fejlődés által felvetett problémákat elemezzék, a konkrét tények beható vizsgálata alapján tárják fel a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet általános és speciális törvényszerűségeit az élet legkülönbözőbb területein. E kutatások valóban a problémák legszélesebb skáláját ölelik fel. Ízoltól érdekes néhány ilyen kutatási programot megemlíteni. Külön csoport foglalkozik pl. azoknak a közép-ázsiai országoknak sajátos fejlődéstörvényeivel, amelyek a kapitalizmus történelmi szakaszának átugrásával valósították meg a szocialista társadalmi rendszert. A legkülönbözőbb szociológiai módszerek együttes alkalmazásával, a helyszínen vizsgálják a moldvai parasztság kulturális fejlődését. Tanulmányozzák, hogy a dialektikus materializmus kategóriái hogyan jelentkeznek a szovjet társadalom fejlődésében. Mindezek a kutatások előmunkálatait jelentik egy nagy — öt kötetre tervezett — tanulmánynak, mely a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet problematikáját öleli fel.

A társadalmi fejlődés aktuális kérdéseivel való foglalkozás előtérbe kerülése — mint az a fentiekből is kiderül — egyáltalán nem jelenti azt, hogy az Intézet munkatársai elhanyagolják a filozófia „hagyományos” kérdéseit. Ismeretes, hogy éppen a szovjet filozófusok foglalkoznak legtöbbször pl. a dialektika kategóriáinak rendszerezésével. Külön szektor foglalkozik annak a hat kötetre tervezett filozófiatörténetnek megírásával, amely minden eddigi munkánál átfogóbb képet nyújt a filozófia történetéről, feldolgozza azoknak a kis népeknek a filozófusait is, akik eddig országuk határain kívül ismeretlenek voltak, és a marxista filozófia fejlődését napjainkig vizsgálja. (E munka I. kötete már magyarul is megjelent.) Komoly kutatások folynak a matematikai logika területén is. Láttunk egy 1959-ben megjelent logikai cikkgyűjteményt, amely túlnyomó részben a matematikai logika kérdéseivel foglalkozott.

A szovjet elvtársaknak az a véleményük, hogy azok a filozófiai problémák, amelyek ma teljesen elvontnak tűnnek, holnap a legaktuálisabbakká válhatnak, és éppen ezért foglalkozni kell olyan kérdésekkel is, amelyeknek ma még nem látszik a közvetlen haszna. Példaként éppen a matematikai logikát említették meg, amely ma már konkrét termelési-technikai problémák megoldásához ad segítséget. (Elektronika, automatizálás stb.) Mint a felsorolt példák is mutatják a társadalmi fejlődés aktuális kérdéseivel és a filozófia általános problémáival való foglalkozás az Intézet munkájában harmonikusan illeszkedik egymáshoz. Ahogyan az elvtársak megfogalmazták: a köz-

vetlenül aktuális problémákkal való foglalkozás gazdagítja a filozófia kategóriáinak tartalmát és a kategóriák elemzése elmélyíti a társadalmi fejlődés konkrét problémáinak vizsgálatát.

Az Intézet munkatársai behatóan foglalkoznak a természettudományok filozófiai problémáival is. A dialektikus materializmus szektoron belül egy egész csoportnak ez a fő témája. Igen figyelemre méltó cikkek és monográfiák jelentek meg e tárgykörben. (Ezek közül is kiemelkednek B. M. Kedrovnak a kémia területén végzett kutatásai.) Az e területen elért eredmények nem kis mértékben annak köszönhetőek, hogy a filozófusok és természettudósok szoros kapcsolatban vannak egymással, rendszeresen tartanak közös megbeszéléseket és vitákat, biztosítva van a természettudományok filozófiai problémáival foglalkozó kutatók szakmai konzultációja. Itt kívánom megjegyezni, hogy ez a termékeny együttműködés, mely a szovjet természettudósok és filozófusok között kialakult, megtalálható más vonatkozásokban is, nevezetesen a filozófusok, közgazdászok, jogászok, történészek — általában a társadalomtudományok művelői között. Az igazgató mellett, valamint a más szektorok vezetői mellett működő tudományos tanácsok tagjai között megtaláljuk a társtudományok művelőit is. Megnyilvánul az együttműködés a konkrét kutatások területén is, amelybe — a téma természetének megfelelően — bevonják a legkülönbözőbb társadalomtudományok egyes képviselőit. Sőt, olyan témáknál, mint például a már említett moldvai parasztság kulturális fejlődésének vizsgálata, a területen dolgozó párt- és tanácsfunkcionáriusok is bekapcsolódnak a munkába. Mindez azt mutatja, hogy a szovjet filozófia szerves részét képezi a tudományos életnek, kiszakíthatatlanul benne él a szovjet valóságban.

Végül — de nem utolsó sorban — az Intézet munkájában nagy hangsúllyal szerepel a modern burzsoá elméletek bírálata. 1959-ben pl. tanulmánykötetet adtak ki „A jelenkori szubjektív idealizmus” címmel. Napirenden tartják a modern revizionizmus elleni harcot is. Mint Ukrainev elvtárs megjegyezte, e téren ki kell küszöbölni azt a gyakorlatot, hogy mindig ugyanazt a néhány teoretikust bírálják, figyelemmel kell kísérni a revizionizmus legújabb megnyilvánulásait is.

Az elmondottakban lehet tehát megjelölni az Intézet munkájának fő irányait. Természetesen a fentiekén kívül még igen sok egyéb területtel is foglalkoznak. A dialektikus materializmus, történelmi materializmus, filozófiatörténet és a filozófiatörténet megírásával foglalkozó szektoron kívül (melyek mindegyike több csoportra oszlik) külön szektora van az ateizmus, az esztétika, a pszichológia tudományának. A külföldön megjelenő filozófiai cikkekről, könyvekről külön információs szektor tájékoztatja a munkatársakat. Ilyen szerteágazó, széleskörű kutatás természetesen nagyszámú, jó felkészültségű kutatót igényel. Vendéglátóink mindkét feltétellel rendelkeznek. Az Intézetnek mintegy kétszáz munkatársa van, túlnyomó többségüknek már jelent meg kisebb-nagyobb publikációja, és jelentős részük tudományos fokozattal is rendelkezik. A káderutánpótlást az Intézet mellett dolgozó aspiránsokkal való foglalkozás biztosítja. Az aspiránsok, mielőtt az Intézet munkatársaivá fejlődnének, megismerkednek a gyakorlati élettel is: tudományos munkájuk mellett gyárakban vagy egyéb intézményekben társadalmi munkát végeznek. Az Intézetbe való felvétel egyébként pályázat meghirdetése útján történik.

A másik fő kérdés, amely érdeklődésünk homlokterében állt, a kutatómunka módszertani problémáira irányult. Fedoszejev elvtárs — az Intézet igazgatója — elmondta, hogy e téren nem kis nehézségeket kellett leküzdeniük, amíg a mai kollektív munkastílust kialakították. A korábbi gyakorlat ugyanis az volt, hogy a munkatársak lényegében mind külön témán dolgoztak, és az Intézet tudományos munkáját az egyéni kutatások konglomerátuma jelentette. E munkamódszer felett azonban eljárt az idő. Azok a nagy horderejű, szerteágazó, enciklopédikus ismereteket kívánó kérdések, melyeket a társadalmi és tudományos fejlődés vetett fel, csak kollektív munkával oldhatók meg, sőt láttuk, hogy még a társtudományok képviselőinek bevonását is szükségessé teszik. Az egyes munkakollektívák összeállításánál ennek megfelelően nem döntő szempont, hogy tagjai egy szektorhoz tartozzanak. A csoportok összetételét a mindenkori feladat természete szabja meg. E munkastílus bevezetése nemcsak azért volt helyes, mert a fejlődés objektív szükségszerűségét fejezte ki, hanem azért is, mert egyben a munkatársak morális és tudományos fejlődését is szolgálja. A kollektív munka növeli az egymás iránti felelősségérzetet, megkívánja, hogy a nagyobb felkészültségű kutatók segítsék a gyengébbeket, míg az utóbbiaktól nagyobb erőfeszítést követel. Másrészt a problémák sokrétűsége involválja, hogy a munkatársak bizonyos jártasságot szerezzenek olyan kérdésekben is, melyek nem tartoznak szűkebb területükhöz. Enélkül ugyanis nem tudnak hozzászólni a kutatási program egészéhez. Ennélfogva csökken az egyoldalúvá

válás veszélye, kitágul a kutatók látóköre, az egész szempontjából tudják megítélni speciális részfeladatukat. A kollektív munka produktivitása számszerűen is lemérhető az Intézet fejlődésében. 1958-ban 20, 1959-ben 40 közös munkával készült kiadvány jelent meg, 1960-ra már 60-at terveznek.

A kollektív munkastílus döntő szerepe azonban egyáltalán nem jelenti az egyéni munkák elvetését. Az Intézet vezetésére e kérdésben ugyanaz a mértéktartás jellemző, mint amelyet a közvetlenül aktuális és általános elméleti kutatások viszonyának megítélésében tapasztaltunk. A munkatársak tudományos tervében első helyen szerepelnek a kollektív munkából rájuk eső feladatok, de ezek mellett mindenkinek alkalma van az öt érdeklő témákkal egyénileg is foglalkozni. A kérdés rugalmas kezelését mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy egyes kutatók — amennyiben egyéni témájuk különösen fontos, vagy más méltánylást érdemlő szempont játszik közre — meghatározott időre felmentést kaphatnak a közös munkában való részvétel alól, hogy egyéni munkájuk befejezésére használhassák fel teljes energiájukat. Az Intézet vezetői elmondották, hogy az új munkastílus bevezetése természetesen nem ment máról-holnapra, és a gyakorlati megvalósítás terén még ma is sok nehézséget kell megoldaniuk.

A munkastílus kérdéséhez kapcsolódik az a probléma is, melyet Okulov elvtárs — a Voproszi Filozófiai szerkesztőbizottságának vezetője — vetett fel. Elmondotta, hogy az elméleti színvonal állandó fejlesztése mellett egyre inkább törekednek arra is, hogy a közölt cikkek érdekesek, színesek legyenek. Ezt nem egyszerűen stiláris kérdés-ként értelmezik, bár kétségkívül ez is hozzátartozik a problémához. Felmerült pl., hogy bizonyos témák tárgyalásában alkalmazni lehetne a dialógus formát (melynek a filozófia történetében komoly hagyományai vannak, elég ha csak Platonra, Giordano Brunora vagy Diderotra utalunk) amely könnyebben áttekinthetővé, szemléletesebbé, érdekesebbé tenné a filozófiában kevésbé járatos olvasók számára az ellentétes nézeteket adott problémán belül. Ennél is fontosabb azonban, hogy a filozófiai folyóiratok tematikájában helyet kapjanak azok a kérdések, amelyek a legszélesebb közönség érdeklődésére is számot tarthatnak. A beszélgetés folyamán felmerült pl. annak szükségessége, hogy írjunk arról a legszélesebb tömegeket érdeklő problémáról, hogy milyen lesz az emberek élete a megvalósult kommunista társadalomban. Természetesen ezekben nem utópisztikus fantazmagóriákról lenne szó, hanem a társadalmi törvényszerűségek ismeretére épülő reális perspektíváról. Ha Engels megtehetné ezt száz évvel ezelőtt, nyilvánvaló, hogy mi ma sokkal inkább megtehetjük. Okulov elvtárs azt is elmondta, hogy a Voproszi Filozófiai hasábjain állandán próbálkoznak más területeken dolgozó fiatal tehetségek megszólaltatásával, ezzel is egyéni szint, hangvételt adva a folyóirat egyes cikkeinek. Mindehhez természetesen sok türelem és erőfeszítés szükséges, amit azonban vállalni kell, mert, — hogy Diderot-val szóljunk —: „Nem habozhatunk, népszerűvé kell tennünk a filozófiát.” Hogy e területen már értek el eredményeket szovjet elvtársaink, azt mi sem bizonyítja jobban, mint, hogy a filozófiai kiadványok (vaskos monográfiák is) a rendkívül nagy példányszám ellenére szinte órák alatt elfogynak.

Befejezésül néhány, tárgyalásaink folyamán felmerült, elméleti kérdést szeretnék megemlíteni. Előjáróban meg kívánom jegyezni, hogy megbeszéléseink során közvetlenül is tapasztaltuk vendéglátóink rendkívüli érdeklődését, vitakészségét az elmélet nyílt kérdéseiben. Nagyon téved, aki azt gondolja, hogy a szovjet filozófusok mindenben egy véleményen vannak. Az alapvető kérdések tekintetében természetesen nincs közöttük ellentét, ez azonban nem zárja ki azt, hogy egy sor probléma felfogásában különböző nézeteket fejtsenek ki, és vitatkozzanak egymással. Élénk vita folyik pl. a matematikai logika és a formális, illetve dialektikus logika viszonyának megítélésében, a szociológia tárgyának és feladatának meghatározása körül, a tagadás tagadása törvényének értelmezéséről, az antagonisztikus ellentmondás létéről vagy nem-létéről a természetben stb.

Vendéglátóink nagy figyelemmel hallgatták véleményünket a különböző vitás kérdésekről, és általában is rendkívüli érdeklődést tanúsítottak a magyar filozófiai élet iránt. Egy Szigeti elvtárs akadémiai beszámolójában megjegyezte: látogatásunk elején azt gondoltuk, hogy csak mi fogunk kapni tapasztalatokat, és nem nagyon számítottunk arra, hogy adni is fogunk, hiszen a mi Intézetünk még igen rövid múltra tekinthet csak vissza. Ennek ellenére a szovjet elvtársak rendkívüli figyelmet szenteltek megjegyzéseinknek, kritikai észrevételeinknek is, és azt lehet mondani, hogy ők maguk kívánták a tárgyi kritikát különböző konkrét kérdésekben.

Ez történt pl. a filozófiatörténeti szektor vezetőivel folytatott beszélgetésünk folyamán is. Jovcsuk elvtárs kérte, hogy mondjuk el véleményünket „A filozófia története” már megjelent kötetéről. Pozitív irányú megjegyzéseink mellett pl. kifejtettük, hogy a szerzők helyesen indultak ki az európa-centrikus felfogás elvetéséből, és helyes

volt az a törekvésük, hogy érdeme szerint foglalkozzanak a keleti filozófiákkal. E gondolat realizálása közben azonban kissé háttérbe szorult a görögség központi szerepe az antik filozófia történetében. Jovcsuk elvtárs ezt elismerte. Egyetértett azzal a megjegyzésünkkel is, hogy a világtörténelem fejlődésében az alapvető, általános társadalmi törvényszerűségek mellett, jobban tekintetbe kell venni azokat a különös törvényszerűségeket, melyek pl. a kelet-európai történelemben a porosz utas fejlődés következtében lépnek fel, mert csak ezek alapján érthetőek meg e filozófiák fejlődésének bizonyos sajátosságai.

Rendkívül tanulságos volt az az eszmecsere, melyet a dialektikus materializmus szektorával folytattunk. Kedrov elvtárs, Szigeti elvtárssal egyetértésben, azon véleményének adott hangot, hogy a materialista elméletre és dialektikus módszerre való felosztás — bár a népszerű tárgyalás és a didaktikai követelmények szempontjából helyes — nem az egyetlen módja a filozófia rendszerezésének. Utalt arra, hogy a szovjet filozófusok más alapokon történő felosztásokkal is próbálkoznak. Kedrov elvtárs véleménye szerint leghelyesebb az objektív dialektika, logika, ismeretelmélet tagolás. Ezzel a felosztással ugyanis nem szakítjuk szét a materializmus és a dialektika egységét. Az objektív dialektika magában foglalja a természet és társadalom átfogó mozgástörvényeit, míg a logika és ismeretelmélet alkotja a szubjektív dialektikát. Felvetődött a természetdialektika perspektívájának problémája is, és mindnyájan egyetértettünk abban, hogy e terület művelése rendkívül fontos mind a természettudományok, mind a filozófia szempontjából.

Soká lehetne még sorolni a különböző szektorokkal való tárgyalásokon felmerült elméleti problémákat. Feladatomban azonban csak az volt, hogy általános képet adjak vendéglátóink munkájának fő irányairól és módszereiről, és e néhány elméleti probléma megemlítésével csupán azt akartam érzékeltetni, hogy a szovjet filozófusok nem elégednek meg a kitaposott ösvényekkel, magasfokú önkritikával és kritikával vizsgálják eredményeiket, állandóan új utakat és megoldásokat keresve fejlesztik és gazdagítják a marxizmus — leninizmust.

*Szabó András György*



# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

## Tanulmányok a korai vallásos hiedelmek kérdéseiről

(A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Kiadója. Moszkva, 1959.)

A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Etnográfiai Intézete 1959-ben tanulmánykötetet adott ki Sz. A. Tokarjev és V. N. Csernyecov szerkesztésében a primitív vallásformákról. A tanulmánykötet észrevehetően két részre oszlik: az első két értekezés — Tokarjev cikke a mágia lényegéről és eredetéről és B. S. Sarevszkaja cikke a korai vallásos hiedelmek problémáinak megvilágításáról a mai burzsoá tudományos irodalomban — általános elméleti jellegű. E két nagyobb tanulmány teszi ki terjedelmében kb. a kötet felét. A kötet fennmaradó része — öt értekezés — konkrét etnográfiai anyagokat tartalmaz Szibéria, a Kaukázus, Indonézia és Észak-Amerika egyes népei vallásos nézeteinek fejlődéséről, korai stádiumairól. Természetesen ezek a részletproblémákkal foglalkozó tanulmányok is felvetnek nem egy elvileg is érdekes és jelentős problémát. Mivel hasonló tematikájú tudományos feldolgozás — amint ezt a kötet szerkesztői is aláhúzzák a bevezetőben — viszonylag régóta nem jelent meg a Szovjetunióban, e kötet ismertetése nem lehet érdektelen a magyar olvasóközönség számára sem.

Tokarjev tanulmánya („A mágia lényege és eredete”) a vallástörténet egyik legbiztosabb és legbonyolultabb problémájával foglalkozik. A mágia — minden vallás lényeges, organikus része. A hívő közvetlen segítséget, a mindennapi életbe való mágikus beavatkozást vár a vallástól — és ezen a hiten nyugszik részben a vallás vonzereje. Vallás és mágia szoros kapcsolata ellenére a burzsoá kutatók jelentős része élesen elválasztja, sőt szembeállítja egymással ezeket a jelenségeket. Egyesek (Durkheim, Hubert, Mauss stb.) azon az alapon, hogy a vallás szubsztátumát valamely szociális csoport alkotja, míg a mágia individuális, hogy a vallás nyilvános, publikus, officiózus jellegű, míg a mágia rejtett, titokzatos és személyes. Mások (pl. Frazer) csak a természetfeletti személyes erőkbé

vetett hitet tekintik vallásinak, s ezt az elemet hiányolják a mágiában. E törekvések mögött nem egyszer, mint a szerző megjegyzi, a vallás közvetett apologiájának szándéka rejlik.

Mindjárt a tanulmány kezdetén Tokarjev meghatározza, mit ért a mágia fogalmán: „azok a szertartások, amelyeknek célja az ember természetfeletti módon történő közvetlen hatása erre vagy arra az anyagi tárgyra és amelyek nincsenek kapcsolatban animisztikus képzetekkel.” (14.o.) Maga az általános meghatározás azonban még korántsem elegendő a mágia lényegének megértéséhez. Ugyanis ez általános elnevezés mögött nagyszámú és egymástól igen különböző szertartás és hiedelem rejtőzik. Ha magukat a mágikus cselekedeteket tekintjük, semmi közöset sem találunk bennük — az emberi élet legkülönbözőbb szféráihoz tartoznak (termelő-gazdasági, nemi-családi, törzsközi viszonyok), teljesen különböző jellegűek stb. Az, ami ezeket a különböző tevékenységeket egyesíti, a mágikus képzetek *pszichológiai* tartalmában rejlik: az a szubjektív hit, hogy az ember képes természetfeletti úton hatni a külső világ jelenségeire. Épp ez a tény vezetett félre a mágia burzsoá kutatóit, akik többségükben a mágia alapját és eredetét a szubjektív pszichikai tevékenységben keresték. E helytelen, idealista felfogás meghaladása csak akkor lehetséges, ha észrevesszük, hogy az emberi élet különböző szféráihoz tartozó mágikus cselekedetek sokkal szorosabb kapcsolatban vannak ezekkel a szférákkal, mint egymással. Az iniciális mágia formáiban fel lehet fedezni a dárdavetés, a csapdaállítás reális tevékenységének leegyszerűsített mozzanatait, a katonai mágiában a harci előkészület, kiképzés maradványait; az orvosi mágia kapcsolata a népi medicinával, a vadász-mágiáé a vadászat technikájával szinte elszakíthatatlan. (Tokarjev részletesen és egy tudományosan megalapozott klasszifikáció alapján, nagy etnográfiai anyagra támaszkodva jellemzi a mágia egyes fajait

a különböző primitív népeknél. Ez a jellemzés foglalja el különben cikkének döntő részeit, és erre alapozza következtetéseit.) Egyes esetekben — különösen amikor a mágia korai kezdeti formáiról van szó — a mágikus aktusok és a megfelelő célszerű racionális emberi cselekedetek között a kapcsolat oly szoros, hogy szinte lehetetlen meghúzni a választóvonalat közöttük. (Pl. amikor egy törzs vadászszokásait tanulmányozzuk: hová kell besorolni a hálók, csapdák füstölésének szertartását vagy valamely adott tilalmi szabályt stb.) „Nyilvánvaló — írja a szerző —, hogy a szertartás mágikus jelensége... csak másodlagos és későbbi momentum. E mágikus értelem a tradicionálissá vált cselekedeteknek a cselekvő személyiségek által való szubjektív felfogásában jelenik meg.” (41. o.) Azaz a határ — legalábbis kezdetben — teljesen szubjektív. A mágia valamennyi történelmileg elsődleges faja objektíve célszerű emberi gyakorlatból származik. „Ez vagy az a maga alapjaiban racionális, fogás (mindegy, vadászatról vagy a betegek gyógyításáról van szó) fokozatosan mint varázslat tudatosul az emberben, azaz mint olyan cselekedet, amely a jelenségek természetfeletti kapcsolatát alapul. A döntő itt — a természetfeletti eszméje, az az eszme, amely minden vallásos jelenségre jellemző. Maga az adott tevékenység önmagában véve ettől még megmaradhat racionálisnak, azonban ugyanabban az időben, szubjektíve immár mágikus, varázslat jellegű is. Ez az első lépés a mágia születésében.” (73. o.) Mivel magyarázható a szubjektív értékelésnek, felfogásnak ez az átalakulása? A szerző válasza — a tárgy természetéből kifolyólag csak hipotetikus lehet: „Feltehetőleg ez a lépés történetileg azzal kapcsolatos, hogy az adott cselekvés valamely okból nem minden ember számára válik megvalósíthatóvá, hanem csak egy meghatározott csoport vagy egyes személyek számára: a társadalmi munkamegosztás első csíráinak jelentkezése”(uo.).

Ha ezek a mágikus elképzelések egyszer kialakultak, maguk is visszahatnak a gyakorlatra. A célszerű cselekvésből kinövő mágikus aktus elszakad a gyakorlattól — szertartássá válik. Ez megjelenik részint abban, hogy a cselekvés gyakorlatilag fontos momentumai redukálódnak, sematizálódnak, szinte csak szimbolikusakká válnak ugyanakkor, amikor egyben kiegészülnek más, már eredetükben sem célszerű, rituális cselekedetekkel. A szociális alapja ennek a jelenségnek — a mágikus gyakorlat elszakadásának a racionálisról — feltehetőleg a varázslók, kuruzslók stb. szociális csoportjának kiválásában rejlik. Ezt a folyamatot kíséri egy másik. A primi-

tív ember emocionálisan igen telített tevékenységét — az élet legkülönbözőbb ágaiban — gyakran kísérik kiáltások stb. Ezek nyilvánvalóan megjelentek a korai mágikus aktusok mellett is, mint kísérlő jelenségek. Amikor azonban a varázslók rétege kialakul, a szó, a beszéd szerepe válik döntővé. A tradicionális formula, melyet titok övez, s amelyet csak a varázsló ismer, képviseli immár az igazi varázserőt, a cselekvés elhal, a beszédet kísérlő mozgás válik, vagy egészen eltűnik, s csak szóbeli leírása marad meg magának a varázslatnak szövegében. A mágia önállóvá válásával egy időben fokozatosan kialakulnak a rá jellemző, a természetfeletti gondolatával aláfestett elképzelések is — a „romlás”; a varázserő eszméje. Bizonyos körülmények között ezeknek a mágikus cselekedeteknek talaján létrejönnek természetfeletti személyes erőkről való elképzelések. Ugyanakkor Tokarjev leszögezi, hogy az animizmus megjelenésének gyökerei igen sokrétűek, és korántsem valamennyi animisztikus képzet áll kapcsolatban a mágiával.

Tokarjev tanulmányának értéke, hogy egységes, materialista képet ad egy olyan bonyolult és vitatott jelenségről, mint a mágia lényege, keletkezése és fejlődése. Különösen figyelemre méltó, hogy szakít a saját álmai, lelki jelenségei felett tündődő, azokat különböző módon interpretálni törekvő „primitív filozófus” képével, amely uralkodott a múlt század végének evolucionista iskolájában (Taylor stb.), s amely egyes marxista népszerűsítő munkákban ma is érezteti hatását. Tokarjev, teljesen helyesen, a korai emberi gyakorlatból, a primitív, korlátozott társadalmi tevékenységből igyekszik levezetni a mágia keletkezését. Igen meggyőző a mágia fejlődésének rajza a tanulmányban. Ugyanakkor azonban a koncepció egyes pontjai vitathatóknak tűnnek, s ezzel kapcsolatban úgy vélem, hogy a cikk emberi gyakorlat és vallásos képzetek és szertartások kapcsolatának kérdését bizonyos mértékig leegyszerűsítve tárgyalja.

Tokarjev felfogásának legproblematisabb pontja — véleményem szerint — a „természetfeletti” fogalmának értelmezésében rejlik. A szerző szerint épp bizonyos cselekvések, aktusok természetfelettiként való szubjektív felfogása az, ami mágiává teszi a tartalmilag racionális tevékenységet. Valóban a természetfeletti jelenségek, kapcsolatok, hatások feltételezése minden vallás egyik leglényegesebb attribucionális vonása. Azonban ez nem feltétlen jelenti azt, hogy e képzetek természetfeletti jellege, természeti és misztikus jelenségek éles elkülönítése, megkülönböztetése jelen lenne a primitív ember tudatában is, a pri-

mitív ember számára is létezne. Az etnográfia teneti azt bizonyítják, hogy az éles tudati határvonal vallás-mitikus és objektív-reális között maga is hosszú gondolati fejlődés eredménye, s az alacsony fejlődési fokon álló népeknél ha nem is hiányzik teljesen, elég elmosódott és határozatlan. Erre a tényre — eltorzított interpretációban — már Levy-Bruhl felhívta a figyelmet. Ezt az állítást ma igen gazdag anyag illusztrálja. Így Hollowel az egyes észak-amerikai indián törzsekről (tehát viszonylag magas fejlődési fokon álló népekről van szó), pl. az ojiwabákkal kapcsolatban írja, hogy számos mitikus állatról való képzet (részben a normálisnál sokkal nagyobb állatok, részben a környezetben egyáltalán nem található állatszörnyek) él közöttük. Azonban az ojiwabák számára — habár nyilván sohasem találkoztak hasonló állatokkal — ezek az állatok épp olyan részei környezetüknek, mint a többiek csak hatalmasabbak, félelmesebbek és ritkábban láthatók azoknál; épp úgy „alkalmazkodnak” hozzájuk „védekeznek” ellenük, mint a többiek ellen. Így Hollowel leír egy esetet, amikor egy egész csoport vadász fordult vissza a vadászatról; mert egy különös nyomra találtak; ebben egybehangozóan valamely szörny nyomát ismerték fel, amellyel szemben gyengének és tehetetlennek érezték magukat. Ez az objektív teljesen irracionális, célszerűtlen viselkedés számukra *szubjektíve* teljesen célszerű, racionális volt. Hasonló példákat nagy számban lehetne felsorolni. Épp ezért valószínűtlen Tokarjev koncepciója, amely sokkal primitívebb fejlődési fokon tételezi fel természeti és természetfeletti különbségének határozott, aláhúzott felfogását. A tapasztalat azt bizonyítja, hogy ilyen körülmények között ez az elkülönítés még olyan esetekben sem jelentkezik mindig, amikor a különbség *objektíve* fennáll, nemhogy oly alkalommal keletkezne (mint ezt a szerző feltételezi), amikor objektív alapon ezen elkülönítés megvalósítására hiányzik, amikor mindkét tevékenység reálisan célszerű. Különbözik Tokarjev felfogásának vannak tárgyi nehézségei is: mágikus cselekedeteknek visszavezetése célszerű gyakorlati tevékenységre gyakran lehetséges —, de korántsem mindig. Az utóbbi esetekben Tokarjev feltételezi, hogy a mágia ezen fajai, későbbi, másodlagos eredetűek. Ez azonban egyes esetekben (pl. a meteorológiai mágiával kapcsolatban) igen kétséges.

Ennek fényében bonyolultabbnak tűnik a kapcsolat mágikus cselekedetek és primitív emberi gyakorlat között is. A társadalmi fejlődés alacsony fokán álló, primitív munkaeszközökkel dolgozó ember

állandóan beleütközik abba a ténybe, hogy tevékenységének eredményei nem mindig arányosak a ráfordított munkával, hogy munkájának folyamatába, szemmel láthatólag; olyan erők is beavatkoznak, amelyek nem objektívumai, tárgyai a tevékenységnek: a gyűjtögetés, halászat, vadászat stb. teljesen különböző eredményekkel jár az év különböző szakaszaiban stb. Mivel ezeknek a tényezőknél hatása a primitív ember életére sorsdöntő, szükségessé válik mind valahogy megérteni őket, mind valahogy befolyásolni ezeket — *szubjektíve* és *objektíve* „elsajátítani” ezeket az erőket. De hogyan? Az ösközösségi társadalom fejlődésének kezdetén, amikor a vallásos képzetek keletkeznek, az ember még képtelen ezeknek a természeti erőknek lényegét helyesen megérteni, elsajátításuk nem történhet meg a „saját mértékük szerint” (Marx kifejezését használva), hanem csak a primitív ember saját mértéke szerint. Ez azt jelenti, hogy az ember megszemélyesíti a környező, ismeretlen természeti jelenségeket, erőket és közvetlen, aktív viszonyt tételez fel részükről önmaga irányába. Ez a vallásos nézetek legprimitívebb formája — a *természet fetiszizációja*. E képzetek megjelenése azonban a folyamatnak csak egyik oldalát alkotja — mint tevékenység megfelel ennek a *mágia*. A feltételezett élettárgy (folyó, erdő stb.) cselekedeteire az ember cselekedettel válaszol. Maga a mágikus cselekvés valamely más területről származó racionális cselekvésnek átültetése, átvitele egy olyan területre, ahol ennek célszerű volta megszűnik. Azonban a primitív ember számára közvetlenül, kezdetben ez nem tudatosul, hiszen magát a tárgyat, amelyre a cselekvés irányul, úgy szintén más jelenséggel való nem-racionális analógia alapján fogja fel. Így tehát a mágikus cselekvés keletkezésének pillanatában sem objektíve-célszerű, habár egyes momentumai, alkotóelemei más körülmények között célszerű viselkedésformákból vannak kölcsönözve, és habár, legalábbis kezdetben, a cselekvés célszerűnek *tűnik* a cselekvő alanyok előtt. Később e tevékenység „természetfeletti” jellege fokozatosan, habár lassan, tudatosulhat, itt azonban már más, szociális tényezők lépnek fel, amelyek fennmaradását biztosítják. A mágiának későbbi fejlődését illetőleg azonban Tokarjev jellemzése meggyőző és kielégítő.

*Sarevszkaja* tanulmánya áttekintést ad a korai vallásformák történetével foglalkozó legújabb burzsoá irodalomról. Egyik jellemzője ennek az irodalomnak az a gondolati zavar, ami a „primitív” szó kétféle használatából ered. A „primitív” egyrészt jelent alacsony fejlődési szinten tartózko-

dőt („Naturmensch”, „Naturvolk”), másrészt legrégebbit, történelmileg korait („Urmensch”). E két fogalom keverése megengedhetetlen, hisz az első értelemben vett primitívség lehet történelmileg determinált hanyatlás, degradáció eredménye is, tehát nem feltétlen jelent történelmileg elsőlegeset. Különbösen is e fogalom relatív, és egy magasan fejlett ipari társadalom szempontjából igen különböző fejlettségi fokon álló népek jelenhetnek meg „primitívekként”. A burzsoá tudósok általában nem fordítanak kellő figyelmet a metodológiai kérdés megoldására, egy szintre helyezik a viszonylag magas szintet elért (pl. fejlett metallurgiai eljárásokat alkalmazó) eszkimókat, Felső Új-Guinea népeit a busmanokkal és Ausztrália bennszülöttjeivel. Ez a zavar újkeletű. Ez vezette el Taylort és a többi evolucionistát ahhoz, hogy a ma létező legprimitívebb vallási hiedelmeket mint a kultúra valamely kiinduló minimumát kezeljék. Ugyanez a módszertani hiba rejlik a másik vélelet, Levy-Bruhl véleménye mögött, aki viszont egyértelműleg tagadta azt, hogy az etnográfiai anyag bármiféle felvilágosítást is adhatna a történelmileg kezdeti állapotokról és vallásos hiedelmekről.

Ugyanezt a képet láthatjuk ma is. Így Rodin, ismert amerikai etnográfus szélsőségesen modernizálja a korai vallásformákat, azt állítva, hogy az ember kezdetől fogva nemcsak Homo faber, hanem Homo oeconomicus-politicus is, hogy „a primitívek vallási tapasztalatában felfedezhetjük mindazokat az érzélem-fokozatokat és árnyalatokat, amelyek a fejlett, magasabb vallásokra jellemzőek; találunk itt is igazi misztikusok mellett vallási forradalmárokat is, idealistákat csakúgy, mint pragmatistákat...” Mindezeket a következtetéseket a szerző a mai eszkimókra vonatkozó etnográfiai anyagok tanulmányozásából vonta le. Ugyanakkor más kutatók kifejezetten agnosztikus álláspontot foglalnak el a korai vallásformák, a vallás kialakulásának kérdésében (Howells, Goode). Sarevszkaja rámutat arra, hogy a mai antropológia elegendő anyagot ad arra, hogy meghatározzuk a vallás kezdetét: csak a felső paleolitikumban alakulnak ki az ember főbb morfológiai sajátosságai, csak a cromagnoni embernél jelentkeznek azok a biológiai feltételek (l. Bunnak cikkét a beszéd fejlődéséről, (Труды Института Этнографии т. XIV.), amelyek lehetővé teszik a szóban rögzített, fixált absztrakciók, ezen keresztül szociális eredetű képzetek megjelenését, ami a legelemibb vallási képzeteknek is szükséges feltételét alkotja. Az archeológiai leletek, az antropológia adatai, a mai etnográfiai anyagok elégséges és tudományosan megbíz-

ható anyagot adnak a korai vallásformák alapvető vonásainak jellemzésére, tudományos hipotézisek kidolgozására. Ami a vallás fejlődése e periódusának végét illeti, ennek meghatározására is képesek vagyunk habár e határ nem kronológiai, hanem szociális: a nemzeti társadalom felszámolása.

A mai burzsoá irodalomban uralkodó eszmei-módszertani zavarok illusztrálására Sarevszkaja többek közt felhossa Levy-Bruhl elméletének, a „prelogikus gondolkodás” elméletének példáját, és részletesen elemzi ezt. Ez az elmélet még a XX. század első évtizedében keletkezett, azonban vizsgálátát — nagy hatásán kívül — indokolttá teszi az a tény is, hogy Levy-Bruhl halála (1938) után megjelentek „Jegyzetei”, amelyek betekintést nyújtanak élete végén elfoglalt álláspontjában. A „Jegyzetekben” Levy-Bruhl verbálisan megtagadja a „korai gondolkodás prelogikus jellegének” feltételezését. Azonban elméletének lényege nem változik. Nemcsak azért, mert továbbra is döntő szerepet tulajdonít a primitív népek gondolkodásában a „participáció” misztikus elvének, hanem azért is, mert elgondolásainak módszertani alapja megmaradt változatlanul. Levy-Bruhl számára a szociális ideológiát jelent. Teljesen figyelmen kívül hagyja a társadalmi viszonyok anyagi alapjait, számára ezek tudati jelenségek. A szociális köréből kiesik a legfontosabb — az emberek reális viszonya a külső, objektív világhoz, a természethez és ennek megváltoztatására irányuló gyakorlati tevékenységük. A társadalmi tudat (a „kollektív képzetek”) nála leszűkül az ideológiára, a gyakorlati tapasztalat hatását ezekre semmibe veszi.

Levy-Bruhl álláspontját „fejlesztik” tovább, és viszik következetesen végig azok az amerikai kutatók, akik a korai vallásokat az értelem és logika nyelvére lefordíthatatlanoknak nyilvánítják, s teljesen az érzelmi szférából vezetik le. Howells például az alkalmazkodási reakció egy fajának tartja a vallást, amely lehetővé teszi számára a fennmaradást a létért folytatott küzdelemben. A vallásos szokások vigasztalást, erősítést nyújtanak azoknak, akik hisznek bennük. Az ateizmus győzelme az ember vereségét jelentené, mert csak a vallás biztosítja az emberi személyiség azonnosságának fennmaradását. „Mi, akik olyan dolgokat, mint a jövendőlést, varázslást, kuruzslókban való hitet, a holt lelkekkel való érintkezést babonának és elvetendőnek tartjuk. Azonban az egyszerűbb társadalmak mutatják nekünk, hogy e jelenségek tudományos igaz voltának semmi jelentősége sincs, ha hisznek bennük: igazak és segítenek az embereknek”. Ez a példa is

igazolja, hogyan fűződik össze a pragmatikus filozófia a vallás nyílt apológiájával.

A kötet fennmaradó, etnográfiai jellegű írásainak jellemzése nem a recenzio feladata. Azonban az, aki a vallás problémáit a filozófia oldaláról közelíti meg, nem egy érdekes momentumot, részletet fog találni bennük és — elsősorban a korai animisztikus képzetek bizonyos jellemző sajátosságaira vonatkozólag (az obi-ugor hiedelmekben a lélek képzete csak néhány jellemző vonásban különbözik a testi ember képzetétől, lényegében ezen utóbbinak kópiája, egyszerű duplikációja). Nem kevés anyag bizonyítja, igazolja a vallásos hiedelmek és társadalmi viszonyok közti összefüggést, mutatja meg ékeesszólóan, hogy a vallási képzetekben ezen utóbbiak nyernek eltorzult tükrözést, hogy a társadalmi rend változásai elvezetnek a vallásformák átalakulásához is.

A kötet előszavában a szerkesztők a következőket írták: „A párt azt követeli a tudósoktól, az értelmiségtől, a vallásos mákonytól megszabadult, élenjáró szovjet

emberektől, hogy segítsenek másoknak is az ettől való megszabadulásban. A vallás — a kulturális fejlődés akadályja. A kultúra haladása a tudományos, ateista propaganda kibontakoztatását követeli, a vallásos nézetek elleni harcot követel. Azonban a propaganda megfelelő tudományos színvonalon kell folytatni. A korábbi tudományos elméletekből, amelyek álláspontjáról e propaganda folyt, sőt néha folyik ma is, sok minden elavult, nem teljesíti már feladatát. A tömegekben tudományos-ateista világnézetet terjesztő propagandistákat időszerűbb tudományos fegyverzettel kell felszerelni.” E könyv — érdekes problémafelvetéscivil, gazdag ismeretanyagával, több bátor megoldási kísérletében — nagymértékben eleget tesz a kitűzött feladatnak. Érdeklődéssel várjuk a szerkesztők által bejelentett további tanulmányok, monográfiák megjelenését e valóban fontos, az ideológiai harcban nagy szerepet játszó témakörből.

Márkus Mária

## G. V. Oszipov: A technika és a társadalmi haladás.

### A mai reformista és revizionista nézetek kritikai áttekintése

(A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának kiadója. Moszkva, 1959.)

Korunk társadalmi forradalmaival együtt, ezekkel mind jobban összefonódva forradalom játszódik le a tudomány és a technika területén. Olyan forradalom, amely az iparnak minden tényezőjére kiterjed: a nyersanyagra, az energiára és a munkaeszközre. A szintetikus nyersanyag, az atom- és termionukleáris energia és az elektronikus automaták pusztán megjelenésükkel forradalmasították a technikát, és további korlátlan fejlődés ígérését hordozzák magukban.

A termelőerők objektív oldalában beálló forradalmi változást a szubjektív oldal hasonló változásának kell követnie: gyökeres változásnak kell bekövetkeznie az új technikát mozgásba hozó emberek szak tudásában és a termelés irányításában. Az új technika működtetőjétől mérnöki tudást és irányításban tervszerűséget követel meg. Utóbbi követelésével azonban a technika forradalma már a termelési viszonyokat érinti, mivel a termelés irányítása végső soron mindig a termelőeszközök birtokosainak kezében van. A technika forradalma tehát hasonlóan gyökeres forradalmat követel a termelési viszonyok, és ezek alapján a lényeges társadalmi vi-

szonyok terén is; a technika további sorsa a jelen forradalomban rejlő ígéretek valóra váltása alapvetően ennek a végső követelésének teljesülésétől függ.

E kétségbevonhatatlan társadalmi hatásánál fogva hívta fel magára marxista és nem marxista ideológusok figyelmét a jelenlegi tudományos-technikai forradalom.

A marxista-leninista módon gondolkodók előtt világos, hogy az új technika által követelt, a neki egyedül adekvát társadalom a kommunista társadalom, amely megvalósítja a társadalmi össztermelés egységes terv szerinti irányításának alapfeltételét: a termelőeszközök kollektív tulajdonát, és amely felsőbb szakaszában biztosítja a társadalom minden tagja számára az új technikának megfelelő mérnöki szaktudást. Épp ilyen világos a marxista-leninista módon gondolkodók előtt az is, hogy az új technika követelése még nem jelenti e követelések megvalósulását, még kevésbé megvalósultságát, hogy az objektív követelmények megvalósításához ezeket szubjektíve fel kell ismerni, és a megvalósításban szubjektíve érdekeltnek kell lenni. Világos az is, hogy a technika által követelt változtatásokban a

magántulajdonos osztály csak bizonyos mértékig érdekelt: ameddig a termelőerők feletti diszpozíciót nem érintik a változások. Utóbbi változásban egyedül a termelőeszközökkel nem rendelkező osztály: a proletariátus érdekelt; ezért ez utolsó változás — a termelőeszközök társadalmi tulajdonba vétele — csak a benne érdekelt és a vele ellentétes érdekű osztályok harca eredményeképpen valósulhat meg. *Bármilyen messze elmehet tehát a burzsoázia önszántából, saját érdekei által vezérelve az új termelőeszközöknek megfelelő társadalmi változtatásokban, azonban ezt a végső, de leglényegesebb változást önként soha sem segítheti elő.*

A mai polgári ideológusok, valamint reformista és revizionista követőik ezekhez a felismerésekhez nem jutnak el, akár azért, mert osztályhelyzetüknél fogva nem juthatnak el, akár a tényleges összefüggések számdékos leplezése következtében. Felismerik ezek az ideológusok, hogy a technika követelményeket támaszt a társadalommal szemben, legtöbbször helyesen látják a követelés tényleges irányát is, de azokból a tényekből, amelyek e követelés bizonyos mértékű békésen végbement megvalósulásáról tanúskodnak (a technikai személyzet számának és szerepének növekedése, a tulajdonosok visszavonulása a termelés közvetlen irányításától, az állam szerepének bizonyos növekedése a termelés irányításában stb.), a szükséges társadalmi változás teljes megvalósultságát vagy megvalósíthatóságát próbálják bizonyítani.

*E polgári ideológusok szociológiai nézeteinek, valamint az ezekkel rokon reformista és revizionista szociológiai felfogásnak bírálataival foglalkozik G. V. Oszipov könyve. (Itt megjegyzendő, hogy a könyv voltaképpen többet ad, mint amit a címe ígér, mert a „mai reformista és revizionista nézetek kritikai áttekintése” a megfelelő polgári nézetek ismertetése és leleplezése alapján történik.)*

A könyv két részre oszlik:

Az első három fejezetben a szerző kifejti a marxizmus pozitív álláspontját a technika és a társadalmi haladás kérdésében, a fennmaradó négy fejezetben pedig a tulajdonképpeni bírálattal foglalkozik.

A pozitív kifejtést a technika fejlődéstörténetének elvi sematikus ismertetésével kezdi. Ez a fejezet mély dialektikus gondolatnak kifejtése: a technika fejlődése az *univerzális* szerszámmal, a kőbaltával kezdődik, és a munkaeszközök egyre nagyobb méretű *specializálásán* keresztül az *univerzális* vezérléssel felé halad. „A vezérlőasztalhoz való áttérés a technológiai folyamatok közösségét jelöli a legkülönbözőbb

termelőmunkákban, az emberiség újra visszatér az 'univerzális' munkaszerszámmal, de magasabb fokon” (37—38. o.).

Foglalkozik ebben a fejezetben Oszipov azzal a kérdéssel is, hogy mi tekinthető a gép specifikumának, szemben a differenciált szerszámmal. Egyes polgári tudósok ezt a specifikumot abban látták, hogy a gépet a szerszámmal szemben nem az ember energiája hozza mozgásba; mások nem is láttak minőségi különbséget szerszám és gép között: a gépet csak bonyolultabb szerszámmal fogták fel. A szerző kimutatja mindkét felfogás helytelenségét: az egyik szerint ugyanazt a gépet (pl. szövőszéket) gépnek kell tartani, ha nem emberi energia hozza mozgásba, de szerszámmal, ha az ember energiája működteti; a másik felfogás szerint pedig minden konkrét instrumentumot fel lehet fogni gépnek is és szerszámmal is. Ezzel szemben a gép kritériumát nem mechanikai oldalában, hanem társadalmi vonatkozásában lehet megtalálni: míg a szerszámnál az *ember* adja meg a kész termék minőségét, addig a gép alkalmazásánál maga a *gép*. Ezen az elvi alapon vizsgálja Oszipov az ipari forradalmat és a jelenkor tudományos-technikai forradalmát.

A termelőerők tárgyi oldala után a következő fejezetben rátér a személyi oldalra, és bemutatja, hogy milyen kísérletek történtek arra, hogy ezt az oldalt összhangba hozzák a hatalmas mértékben fejlődő tárgyi oldallal. E kísérletek két csoportra oszthatók a kiindulópontjuk alapján. Az egyik csoport a gépből indult ki, és megpróbálta a gép követelményeihez alkalmazni az embert (Taylor-rendszer, fordizmus). A másik csoport az ember bizonyos alapvető lélektani sajátosságai-ból (lelki tényezők befolyásoló hatásából a munkatevékenységre) indult ki, és megpróbált bizonyos minimális pszichológiai követelményeknek eleget tenni. Természetesen ez nem valami „öncélú” gondoskodás volt az emberről, mint erre Oszipov rámutat, hanem a munkaintenzitás szempontjait tartotta szem előtt, és programjának három pontja volt: 1. a munka pszichológiai feltételeinek megjavítása (munka-és étkezési helyiségek tisztasága, világossága, megnyugtató színezése stb.) 2. a munka „psichotechnikai” intenzifikációja ún. „lelki mérnökök” („soul engineers”) alkalmazása által; 3. a munkát befolyásolható pszichológiai tényezők nyilvánírtása.

A harmadik fejezetet Oszipov a technikai haladás legfontosabb elvi kérdéseinek szentelte: mi a technika? mi a viszony a technika és a természettudomány között? mi a technika fejlődésének forrása? A polgári tudósok többsége ezekre a kérdésekre

idealista választ adott: a technikához sorolta a technológiát is (sőt voltak, akik a technikát kizárólag mint technológiát fogták fel); a természettudományt elsődlegesenek tartotta a technikával szemben; a technikai fejlődés forrásának az alkotó elitet tekintette. Ezzel szemben Oszipov leszögezte, hogy a technikát meg kell különböztetni a technológiától: a technika kizárólag „azoknak az anyagi eszközöknek összessége, amelyeket az ember a környezetére való hatás, a környező világ megváltoztatása céljából hozott létre”. (76. o.); ellenben azoknak a folyamatoknak és műveleteknek ismerete, amelyek a technikát alkotó anyagi eszközök segítségével elvégezhetők, vagyis a technológia nem tartozik a technikához. Bebizonyítja, hogy a technika elsődleges a természettudománnyal szemben, mert a) a technika — vagyis a környező világ megváltoztatásának anyagi eszközei — előbb létezett, mint természettudomány; b) a természettudományos kutatást alapvetően mindig a korabeli technika igényei vezetik; c) a technika a természettudományos tételek igazságának kritériuma. „Annak a szerepnek az idealizálása, melyet a tudomány a technika fejlődésében játszik, ismeretlen elméleti gyökereit főképpen abban leli, hogy a burzsoá tudósok és filozófusok abszolutizálják a tudomány fejlődésének specifikus törvényszerűségeit (folytonosság a tudományban, nézetek harca stb.), amelyek viszonylagos önállóságot adnak neki.” — írja könyve 84. oldalán Oszipov. Megcáfolja azt a polgári tudományban uralkodó nézetet, hogy a technika fejlődésének forrása az alkotó elit volna. Ezzel szemben kimutatja, hogy a technika fejlődését annak saját belső ellentétei hajtják elsődlegesen: az egyes gépek és szerszámok fejlődése során keletkező ellentétek (pl. a munkagép tökeletesítése nagyobb teljesítményű motort, utóbbinak feltalálása új energiaforrást igényelhet stb.) és az egyes termelési ágak fejlődése között keletkező ellentétek (pl. a fonógép feltalálása szükségessé tette a gépi szövés feltalálását is, utóbbi forradalmasította a kelmefestő ipart stb.). Emellett az új találmányok mindig társadalmi jellegűek, mert 1. az előző nemzedékek tudományos eredményeire és a tőlük örökölt technikára építenek; 2. a feltaláló legtöbbször kisebb vagy nagyobb számú munkatársi gárda segítségét veszi igénybe; 3. a társadalom technikai igényéből indulnak ki a feltalálók és találmányaik annyiban nyernek elismerést, amennyiben ilyen igényt elégítenek ki (ezért nyert elismerést pl. Watt gőzgépe Heronéval, Papenével és Polzunonéval szemben).

Ezután rátér a szerző a modern polgári szociológiai nézetek kritikai ismertetésére. Különböző elméleteket mutat be, amelyek közös vonása az, hogy mind a technika fetiszizációjának termékei. Az egyik elmélet szerint a marxizmust a tudományos-technikai forradalom elavulttá teszi, mert egyrészt ennek következtében a tőkés termelésbe bevezetik a tervezést, megszüntetvén annak Marx által feltárt anarchikus jellegét, másrészt a prosperitás, amit eredményez, érvénytelené teszi az abszolút elnyomorodás törvényét. Egy másik elmélet szerint az automatizáció a társadalmi különbségek kiegyenlítődséhez, a középrétegek társadalmához vezet. Vannak elméletek, amelyek a technika fejlődésében pesszimizmust keltő tendenciákat látnak: a „robotok erááját”, vagyis azt a kort, amikor az ember által egyre jobban tökéletesítendő automaták önállósítják magukat alkotójuktól (Oszipov bebizonyítja, hogy bár az automaták „értelmi” fejlődésének nincs elvi korlátja, de e fejlődésben mindig hátrább lesznek néhány lépcsőfokkal, mint a korabeli ember).

Mindezen elméletek még nem mutatnak arra, mintha a technika forradalma a polgári szociológiai gondolkodás terén hasonló forradalmat eredményezett volna: ezek az elméletek legalábbis fél évszázados múltra tekintenek vissza.

A „forradalmian új” elméleti koncepcióval külön fejezetben foglalkozik Oszipov. Ez a „forradalmian új”, a „technokrácia”-ról szóló elmélet. Mint a könyv szerzője rámutat, az elmélet képviselőinek módszere a tényleírás és a tényekből történelmi parallelizmus alapján levont következtetések. Mig a tényleírással kapcsolatban van bizonyos érdemük ezeknek a szociológusoknak, amennyiben értékes adatokat szolgáltathatnak helyes következtetések levonására, addig magukban a következtetésekben a helytelen módszer következtében képtelen — bár sok mindenre képes — eredményekre jutnak.

A történelmi analógiával dolgozó, tehát a jelenből a jövő felé vezető utat a múltból magyarázni akaró elmélet eleve feltételezi azt, amit bizonyítani szeretne: hogy tudniillik a jövő semmi minőségileg újat nem hoz a múlttal szemben, hogy a történelem hátralevő része és már lejárt részé egyaránt ugyanazoknak az alapelveknek, ugyanazoknak az alapformáknak változó tartalom ismétlődéséből áll. Ez az alapelv a „technokrata” szociológusok szerint a vezetők és vezetettek, a termelés megszervezői és a termelők szembenállása. Eszerint az automatizált termelés korában a proletariátus és a burzsoázia közötti osztályellentét megszűnik (vagy már

meg is szűnt), mert a vezetők már nem a tökések, akiknek nincs beleszólásuk a termelés irányításába, hanem az igazgatók („managers”) és a műszaki emberek általában, akik értik és kezelni tudják az új technikát. Ez a koncepció a követőinek — akik közül Oszipov J. Burnham elméletével foglalkozik behatóbban — korlátlan lehetőséget ad a marxizmus „cáfolására”: egy olyan társadalom ui., ahol a vezető szerep a szakembereké, a „legigazságosabb” és „legdemokratikusabb” társadalom, mert a vezetők osztályába bárki bekerülhet minden privilégium nélkül, és a privilégiumért folytatott minden harc nélkül, mert a vezetéshez szükséges kritérium bárki számára megszerezhető. Mármost igen érdekes, hogy Oszipov kimutatja, hogy ez a Burnham-féle „igazgatókál-lama”, amelyben megszűnt a magántulajdon, átadva helyét az államtulajdonnak, amely felett az „igazgatók” testületileg diszponálnak, hogy az állam, amelyben az „igazgatók” tervgazdálkodást valósítanak meg bizonyos — elsősorban a munkások ellen irányuló — kényszerintézkedések (pl. kényszermunka) segítségével, miközben az „igazgatói” testülethez való tartozás családi privilégiummá válik (a képzési lehetőségek monopolizálása következtében) — ez az állam tulajdonképpen fasiszta korporációs állam, a hitleri német állam idealizált mása.

A „technokrácia”-ról szóló elmélet tehát „kiküszöböli” az osztályharcot. Ezért a reformista és revizionista teoretikusok jó kiinduló pontot látnak benne. E reformista és revizionista koncepciók szerint a kapitalizmus és a kommunizmus közötti átmenet a „technokrácia” kora (egyes elméletekben a „technokrácia” és a bürokrácia kora), amely békésen váltja fel a voltaképpeni kapitalizmust, megvalósítva a termelés társadalmassítását és tervszerűsítését, és éppen ilyen békésen adja át majd a helyét később a szocializmusnak. A reformisták és a revizionisták igyekeznek közös nevezőre hozni a Szovjetunió és a népi demokratikus országok szocialista államát és az imperialista országok állammonopolista kapitalizmusát. Ez a közös nevező éppen a technokrata-bürokratikus államkapitalizmus. Az Oszipov által ismertetett elméletek szerint a szocialista országok és az imperialista országok egyaránt ebben a fejlődési stádiumban

vannak, miközben a nyugati országok békés fejlődés útján jutottak el ugyanoda, ahova a keleti országok csak véres osztályharc árán érthettek el. A feladat most mindkét táborban egyaránt a nép harca a bürokrácia ellen, a vezetés demokratizálásáért, ami majd elvezet az „igazi” szocializmushoz.

E reformista és revizionista nézetek közül Oszipov J. Moch, L. Blum, K. Renner, Benedikt Kautsky, az angol labouristák, P. Sering, H. Kentaro, A. Giolitti és a jugoszláv teoretikusok nézeteivel foglalkozik behatóbban. Kimutatja kispolgári osztálygyökerüket. Kimutatja, hogy a tulajdonviszonyok ignorálásával jutnak el a két rendszer közötti *minőségi* különbség tagadásához, amivel céljuk a burzsoázia ellen folytatandó konkrét osztályharc helyettesítése a bürokrácia és a „technokrácia” elleni elvont hadakozás szölmával.

Az utolsó fejezetben a technikai fetiszizmus expanzionista, agresszív törekvéseit vizsgálja a szerző (a nemzeti szuverenitás állítólagos anakronisztikusságáról és a „világkormányról” szóló elméleteket); majd befejezésül felvázolja azt a perspektívát, amelyet a kommunizmus jelent a technika fejlődése számára.

G. V. Oszipov könyve értékes és hasznos hozzájárulás a polgári nézetek ellen való ideológiai osztályharcokhoz, bizonyos hiányosságai ellenére. Ezek a hiányosságok a könyv felépítéséből erednek: abból, hogy a szerző külön fejt ki a marxizmus — leninizmus pozitív álláspontját és külön bírálja az egyes nézeteket, és így a bírálat során — nem akarva ismétlésekbe bocsátkozni — kisebb súlyt fektet az aktív bírálatra: nemegyszer az idézetek abszurdítására bízta, hogy önmagukat cáfolják az olvasó előtt, míg ő a fő súlyt az osztálygyökök leleplezésére helyezi. Így jár el pl. azzal a Bergson-i elmélettel szemben, amely szerint a technika rideg racionalizmusát misztikával kell „ellensúlyozni”. E bizonyítási mód hatásosságának feltétele, hogy az olvasó tényleg abszurdnak érezze az idézett állítást. Ha azonban az olvasó maga is az idézethez hasonló véleményen van, akkor sokkal hatásosabb az a bírálati mód, amely az adott nézet cáfolatával párhuzamosan fejt ki a bíráló pozitív álláspontját.

Garai László



## Ronald L. Meek : Tanulmányok a munkaértékelméről

(Gondolat, 1959)

Hosszabb idő után először kap kézbe a magyar olvasó olyan munkát, amely egy tudományág történeti fejlődésének kérdéseivel foglalkozik. A közgazdasági elmélet történetének kidolgozása mindig nagy jelentőséggel bír a filozófia és a metodológia számára. Jelen esetben pedig egyenesen olyan munkáról van szó, mely tudatosan törekszik gazdaságtörténeti és filozófiai-módszertani kérdések összekapcsolására, valamint arra, hogy a dialektikus materializmus módszertani elvei alapján fejtsse ki az általa tárgyalt kérdéseket. Mivel ez — éppen az adott speciális kérdésben — úttörő jellegű munka, szükségképpen kifejti a követendő metódust is. E recenzió ezen problémák bemutatását kísérli meg.

A szerző — angol marxista közgazdász — célja a munkaértékelmélet fejlődésének bemutatása a logikai-történeti módszer alapján. Korántsem egy részletes filológiai jellegű elmélet-történetet kíván adni, hanem számára az a fontos, hogy munkájával elősegítse a munkaértékelmélet újraalkalmazását a mai viszonyokra. Vagyis, saját szavaival, nem a munkaértékelmélet „tisztá”, „objektív” történetét tárgyalja, hanem mindenekelőtt csak centrális oldalának, az érték marxi fogalmának kialakulását. Röviden érinti a klasszikus angol közgazdaságtan előzményeit, majd részletesen rátér Smith és Ricardo értékelméleteinek szerepére. Marx értékelméletét — ár és érték, egyszerű és bonyolult munka kérdéseit stb. — elemzi a legrelevánsabban. Végül ismerteti és bírálja a marxi munkaértékelmélet burzsoá és revizionista kritikussait. Sajnálatos, hogy a kiadó a részt erősen leszűkítette, mert — megítélésünk szerint — ezen fejezetek is viszonylag széles érdeklődést váltottak volna ki.

Hogy nem tisztán gazdaságtörténeti munkáról van szó, azt mutatja a munkaértékelmélet következő, a szerző által adott definíciója is. „A munkaértékelmélet lényegében annak az eszmének kifejezése, hogy azok az alapvető viszonyok, amelyekbe az emberek egymással a termelés területén kerülnek, végső fokon meghatározzák azokat a viszonyokat, amelyekbe a csere területén kerülnek.” (I. m. 92. o.) A munkaértékelmélet lényegében a materializmus alapeszméjének alkalmazása a csereviszonyok speciális területének vizsgálatára. (Vö. I. m. 58. o.)

A szerző módszerét a történeti és a logikai kölcsönviszonyának kifejtésével

alapozza meg. Figyelembe véve Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. munkájának módszertani szempontjait, Meek a következőket fejti ki. A legegyszerűbb és legüresebb fogalmaktól kell haladni a tartalmasabb, összetettebb fogalmakig. A történelem egészében ugyanilyen úton fejlődik. A logikai tárgyalás szintén történeti, csak kiküszöböli a zavaró esetlegességeket. A gondolatmenetnek ugyanazzal kell kezdődnie, amivel a történelem kezdődik stb. Ez mind megtalálható Marx fent említett tanulmányában is. Hozzátevé — és ezt a szerző is megteszi —, hogy a logikai-történeti módszer alkalmazása nem azt jelenti, hogy a kategóriákat úgy kell felsorakoztatni, ahogyan a történelemben meghatározók voltak. Sorrendjüket aszerint kell ábrázolni, ahogyan azok a vizsgált társadalmi formációban egymáshoz kapcsolódnak. Pl. nem lehet a kapitalizmus leírását a földjáradékkal kezdeni, habár mint kategória történelmileg megelőzi a tőkét, mert a mezőgazdaság a kapitalizmusban a tőke uralma alatt áll, csak függvénye annak.

Ha az ártermelést megmagyarázó elméletek logikus kifejtését kívánjuk adni, akkor mindenekelőtt abból az alapvető viszonyból kell kiindulnia a kutatásnak, amely viszonyban az emberek mint ártermelők álltak az egész vizsgált időszakban. Továbbá, ez a logikailag meghatározó viszony azonban nem független a történelmi fejlődéstől, hanem annak alapirányát, tendenciáját tükrözi vissza. Nyilvánvaló, hogy Marx, amikor a tőke elején elvonatkoztat *logikailag* a hasznosságtól, akkor az egy *történelmi* elvonatkoztatásnak a tükörképe, amely történelmi elvonatkoztatást később maga is ábrázol.

Magának az elméletnek a fejlődése szintén hasonló úton halad. A könyv tárgya szempontjából ez az érdekesebb kérdés, bár csak származtatott, levezetett az előbbiekből. A munkaértékelmélet eredetét tekintve a tőkés társadalom terméke. „Ha azonban az elmélet már meg van fogalmazva, további fejlődése már szükségképpen bizonyos fokig függetlenné válik ettől a társadalomtól”, még ha ezt a társadalom „*zzadta is ki*” önmagából. Vagyis az elméletnek belső, immánens fejlődése is van. (Vö. I. m. 95. o.)

A gondolkodás nem légtüres térben zajlik le. Egy elmélet sem teljesen új, hanem mindig örökölt elméleti anyaghoz kapcsolódik. Ezért többé-kevésbé tartal-

mazza a régi fogalmakat is. Ezek a későbbi gondolkodók számára önellentmondókká tehetik az egész elméletet. Az elméletnek ezen régi fogalmaktól való megtisztítása nem pusztán logikai jellegű műveletek segítségével történik. Nem a „józan ész”, hanem a valóság fejlődése hozza magával, de nem spontánul, az elmélet következettségének egyre inkább való megteremtését. S mivel az elmélet fejlődése a valóság előrehaladását, állapotát követi, ezért a történelmi és logikai mozzanatok egysége végeredményben itt is érvényesül. Igaza van a szerzőnek abban, hogy Marx fölénye a módszer területén Ricardóval szemben éppen abban van, hogy meglátta azt, hogy minden gazdaságtani probléma, így az érték kérdése is, nemcsak logikai, hanem történelmi probléma is.

Ezeket az elveket kísérli meg alkalmazni Meek a munkaértékelmélet történetének kifejtésében. Ezért a következőképpen jár el. Veszi a marxi értékelméletet, a munkaértékelmélet legkifejtettebb formáját. Hozzákezd ezen elmélet logikai lebontásához, oldalainak, funkcióinak szétválasztásához, analizálásához. Miután elemeire bontja az elméletet, megmutatja, hogy bizonyos oldalaknak, mely megelőző gazdasági elméletek feleltek meg és miért van ez szükségszerűen így. Így állítja azután ismét helyre az összképet, most már a történelmi elemekből is. Így például a kánonistákat és merkantilistákat éppen az alapon különbözteti meg, hogy az első az *árutermelő* ember szempontjából, az utóbbi pedig az *árucserélő* ember szempontjából veti fel a gazdaságtan kérdéseit. Nyilván mindkét értékelmélet a marxi értékelmélet *egyes* oldalait abszolutizálta, természetesen a marxi elmélet kialakulása előtt. S hogy miért a kánonista elmélet áll bizonyos értelemben közelebb a munkaértékelméletekhez, az könnyen megérthető az árutermelő társadalom értékelméletének logikai struktúrájából, ahol az alapot a *termelés* viszonyai képezik (nem a „termelési viszonyok” általános fogalmáról van szó).

Ezeket az elméleteken túlmenve ugyanerről van szó. A „kereslet-kínálat” elve az árak meghatározását *önkéntes* tényezőkké magyarázta. Bizonyos szintézist kellett létrehozni a közgazdaságtani elméletben a termelés és a csere között. Ezért vezetik be a klasszikus közgazdászok („a polgári termelési viszonyok belső összefüggéseit” kutatók) már kezdetben a „termelési költség” elvét, amely az árak változását még *törvénytyszerű* változásokkal magyarázza. A cserének a termelés-től való függővé tévése, illetve ekként való ábrázolása, itt még teljesen mellékes,

hogy a függés mikéntje nem helyesen lett megállapítva, teszi lehetővé az önkényes faktorok kiküszöbölését a gazdaságtani értékelméletekből, és veti meg a tulajdonképpeni munkaértékelmélet alapjait.

A módszertani probléma megértésének nehézsége itt is éppen abban van, hogy egy elv logikai elégtelenségének érzete csak a történelmi előrehaladással együtt merül fel. A XVI. és XVII. század kereskedőit kielégítette a „kereslet-kínálat” elve, mert érdeklődésük csak bizonyos korlátolt fajtájú és számú áru napi áaira irányult. A XVIII. század közgazdászát kielégítette a „termelési költség” elve, mert csak a javak viszonylag kis csoportjának átlagos eladási árai érdekelték. (Bár itt már tőkés alapon folyik a termelés; és az eladás a verseny körülményei közepette megy végbe.) Amint a tőkés árutermelés tere növekszik, a „természetes ár” tényezőit nem lehet a termelt javak értékének független meghatározóiként kezelni, mert maguk is részben ezektől az értékektől függenek. Ha itt el is tekintünk attól, hogy miért éppen a termelés adott fokán vetődik fel az elmélet átalakításának követelménye, a régi elmélet elégtelensége; vagyis eltekintünk a kérdés társadalmi determináltságától, akkor is világos, hogy történelmileg nem véletlenül, újabb lépés történik a kifejtett munkaértékelmélet logikai struktúrájának kiépítésében. Ugyanis újabb közeledés történik azon felfogáshoz, mely szerint az árak értékének egyedüli meghatározója az újatermelésükhöz szükséges társadalmi munkaidő.

Szükségtelen végigmennünk a munkaértékelmélet fejlődésének különböző stációin. Ha a Smith előtti elméletek esetében bemutatható a történelmi és logikai mozzanatok nagyjában és egészében megfelelése, akkor nyilvánvalóan még inkább így van ez Smithnél és főképpen Ricardónál, akinek az értékfogalom és termelés kapcsolata már határozottan világos kifejezést nyer.

Tökéletesen ezt az elvet támasztja alá az a tény is, hogy még a legelvontabb kategóriák is, bár minden korszakra érvényeseknek tekintik őket, mégis elvont meghatározottságukban maguk is történelmi viszonyok termékei, „és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek”. (Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálólatához. Budapest. 1951. 31. o.) Minden ilyen absztrakció olyannyira terméke egy bizonyos korszaknak, amely létrehozta, hogy ezeket más társadalmakra alkalmazni a legtöbb esetben zavarokhoz vezet. Ez szintén a logikai szerkezet és történelmi kialakulás megfelelést bizonyítja, de természetesen azt is, hogy ez a meg-

felelés *részleteiben* egyáltalán nem feltétlen érvényű. A profit és érték (a megszerezhető munka eszméje a klasszikus közgazdaságtanban) összefüggése csak bizonyos társadalmi körülmények között fedezhető fel: a tőkés termelés esetén. A tőkés termelésben, ahol a munkaerő áruvá lett, és ezért az emberek hajlanak afelé, „hogy az áru 'valóságos értékét' összefüggésbe hozzák *magának a munkának* megvásárlására való hatalmával, mint ami különbözik attól a hatalmától, hogy a munka *termékeit* megvásárlhatja.” (I. m. 73. o.)

Különös súllyal bizonyítja az eddig elmondottakat az a fejtegetés, amelyet a szerző az érték marxi definíciójáról ad. A marxi értékdefiníció, hogy kiküszöbölje elődei (még Ricardót is belcérteve) hibáit, köteles bizonyos formai és tartalmi követelményeknek megfelelni. *Formai* követelmények a következők: 1. Egy és ugyanazon áru érvényes csereértékei valami *egyenlőt* fejezzenek ki, és a csereérték nem egyéb, mint egy tőle megkülönböztethető tartalom kifejezési módja. 2. Az értékegyenlet mindkét oldala redukálható kell, hogy legyen egy *harmadik* valamire. 3. Az áruk csereértéke egy mindkettőben meglevő, de mindkettőtől *különböző közsőre* legyen redukálható, amely mennyiségileg kifejezhető. Ezekhez járul még két *tartalmi* követelmény, amelyek a következők: 1. Ez a közös nem lehet az áruk használati értéke, mert az minden áruban minőségileg különböző. 2. Ha eltekintünk az áruk használati értékétől, csak egy olyan tulajdonságuk marad, amely megfelel a fenti követelményeknek: az, hogy munkatermékek. (Vö. I. m. 190–6. o.)

Kétségtelen, hogy a tartalmi követelmények következnek az első három formai feltételből. A formai feltételek egymásutánja, valamint a tartalmi feltételeknek a formaiak után való következése a valóságos folyamat logikai struktúráját tükrözi. Ha ezek után megvizsgáljuk a munkaértékelméletek kialakulásának és fejlődésének történetét, akkor azt a cseppet sem meglepő képet kapjuk, hogy az iskolák vagy személyek történeti egymásutánja tendenciáját tekintve, éppen a követelmények logikai sorrendjében dolgozták ki értékelmélüket.

Kezdődött az értékegyenlet pusztá egyenlőségének kutatásával és a folyamat lezárult az érték *szubsztanciájának*, a megszárdult társadalmilag szükséges munkaidőnek a felfedezésével.

S nem véletlen, hogy az érték szubsztanciáját alkotó elvont munka a logikai alapja az egész marxi értékelméletnek (illetve absztrakt és konkrét munka meg-

különböztetése), mert csak abban a társadalomban lehet ezt az absztrakciót létrehozni, ahol „az egyének könnyűszerrel térnek át egyik munkáról a másikra, és a munka meghatározott neme számukra véletlen dolga, ezért közömbös”. (Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatahoz. Bpest. 1951. 30. o.) Meek helyesen mutat rá arra, hogy az elvont munka absztrakciója viszont sokkal *régebbi* időre utal: amikor a termékek először váltak árukká. Vagyis az egyén munkája kezdett társadalmivá lenni.

Ugyancsak ez a helyzet az értéktörvény hatása esetében is. A kérdést Marx először úgy közelítette meg, hogy az áruk értékükön kelnek el, és így kell megmagyarázni az értéktöbblet eredetét. Az átlagprofitot logikailag kell levezetni az értéktöbbletből, az értéket pedig ugyanilyen módon termelési árrá kell „átalakítani”. A termelési ár oldaláról való megközelítés az értéktörvény más típusú megközelítését jelenti. S ahogy a logikában, úgy van ez a történelemben is. A kapitalista társadalmi rend kiszélesedése, a konkurencia növekedése, a tőke szerves összetételének megváltoztatása megváltoztatja az értéktörvény érvényesülésének módját. Az egyensúly- cserearányok kezdenek eltérni az árukban megtestesült munka arányaitól. Az áruk kezdenek termelési áraik és nem értékeik arányában elkelni a piacon. Vagyis az áruknak értékükön és nem termelési árukon való elkelése nemcsak logikailag hanem történetileg is primer az utóbbihoz viszonyítva. (Vö. I. m. 220. és 242. o.)

Jelen recenzió még a könyv filozófiai problémái közül is csak egy kérdéssel foglalkozott: a logikai és történeti ezen elmélettörténetben konkrétan keresztülvitt dialektikájával. Nem érdektelen a filozófusok figyelmét felhívni az angol, marxista közgazdász ezen tanulmányaira. A filozófiai kérdések konkrétabb megvilágítást nyernek egy szaktudomány alkalmazásában. Ugyanakkor nemcsak a szaktudomány nyer a dialektikus materializmus metodológiai elveinek következetes alkalmazásával, hanem a marxista filozófia is konkrétábbá, tartalmasabbá válik, ha a szaktudományok elemezeit filozófiailag általánosítani fogja. Ez azért is sürgető kérdés, mert a szaktudományok művelői és a filozófusok kapcsolata meglehetősen gyenge hazánkban, és e kapcsolat erősítése nélkül nehéz a továbbhaladás.

Ronald Meek könyve egy sor más filozófiai problémát is felvet (alap és felépítmény, politikai és gazdasági eszmék összefüggése stb.), amelyeket egyáltalán nem sablonosan old meg. Rendkívül

dicséretes, hogy ezek az erősen elméleti jellegű tanulmányok támaszkodnak a legújabb történeti és filológiai kutatások eredményeire is. A Gondolat Kiadó Stúdi-

um sorozata e könyv kiadásával tovább növelte a sorozat iránti egyébként is igen nagy érdeklődést.

Sós Vilmos

## Sz. L. Rubinstejn: A gondolkodás és tanulmányozásának útjai\*

Teljesen valószínűtlen, hogy valaki is vállalkozna ma arra, hogy egyedül a fizikai tárgyakról szerzett közvetlen tapasztalatai alapján vágjon neki a fizika filozófiai problémáinak megoldásához. Természetes, hogy az anyagi tárgyakkal való kapcsolatból, tevékenységből származó közvetlen ismereteink nem elégségesek a valóság mélyebb, lényegi összefüggéseinek megismerésére — ezek felfedése csak az emberiség történelmi fejlődése során kialakult tudományos módszerek segítségével történhet. Épp ezért a tér, idő, anyag stb. kérdéseivel foglalkozó filozófusnak, hogy megoldhassa saját problémáit, fel kell használnia tudományos nyersanyagként azokat az eredményeket, amelyeket a fizika tudománya napjainkig feltárt.

Bármennyire triviálisan hangzik is e fenti megjegyzés, egyes területeken ez az elv korántsem valósul meg maradéktalanul. Ez a helyzet például az ismeretelméletben. Az utóbbi időben megjelent marxista szándékú és marxista szellemű ismeretelméleti tanulmányok többsége, igen helyesen, jelentős figyelmet szentel a pavlovi tanítások filozófiai általánosításának és ezek világnézeti felhasználásának. Azonban igen kevés szerző veszi figyelembe az emberi megismerést más aspektusokban tanulmányozó tudományok — elsősorban a lélektan és a tudománytörténet — anyagát és eredményeit (hadd tegyük hozzá — annak ellenére, hogy a marxizmus klasszikusai, elsősorban Marx és Lenin, ennek szükségességét nyomatékosan hangsúlyozták). Ennek okai lehetnek különbözők. Nyilván jelentős szerepet játszik az a tény, hogy fiatal tudományokról van szó, és a lélektan esetében kellően átfogó, általános s egyben megfelelően igazolt és elfogadott lélektani elméletet még nem igen találhatunk. Talán hatott itt, ha nem is tudatosan, az a nehezen kírtható meggyőződés, hogy mivel egyben gondolkodó és öntudattal bíró lények vagyunk, arról, milyen a gondolkodás, a gondolkodás lényegéről kinek-kinek saját tapasztalata elegendő felvilágosítást nyújt. Végül, ennek az előnytelen helyzetnek kialakulásá-

hoz hozzájárultak bizonyos helytelen, mechanisztikus elképzelések a fiziológia és pszichológia viszonyáról, amelyek egyidőben elterjedtek mind fiziológusok és pszichológusok, mind filozófusok között, és amelyek e két tudomány szoros kapcsolatának megvalósítása helyett a lélektan mint önálló tudománynak likvidálására irányultak.

Természetesen ismeretelmélet és lélektan tárgya korántsem azonos. Habár azoknak a jelenségeknek a köre, amelyeket tanulmányoznak, pl. érzéklés, gondolkodás — részben egybeesik, e jelenségekkel különböző vonatkozásokban, különböző meghatározásaikban tekintik. A lélektan számára érzéklés, gondolkodás — *orientációs tevékenység*, amely lehetővé teszi az individuum számára a környezetben való tájékozódást és e környezethez „alkalmazkodó”, célszerű viselkedést. Ennek megfelelően a pszichológia tanulmányozza a szükségleteknek megfelelő helyes orientáció kialakulásának feltételeit, mechanizmusait, illetve törvényszerűségeit az egyes individuumban. Az ismeretelmélet e jelenségeket mint *megismerő tevékenységet* vizsgálja, azaz azt kutatja, mennyiben és miként tükröződik az emberi érzéklésben és gondolkodásban az objektív valóság, hogyan jut el az ember az objektív igazság megismeréséhez. Ezeknek az aspektusoknak különbsége azonban nem takarhatja el azt a tényt, hogy a jelenség, amelyet a két tudomány vizsgál — legalábbis a fent említett két esetben —, egy és ugyanaz. Épp ezért, egyrészt a két nézőpont merev elválasztása nem valósítható meg egyik tudományon belül sem, sőt ez elvileg lenne helytelen, másrészt pedig a két tudománynak kölcsönösen van mondanivalója *egymás számára*.

Ezekből az okokból csak nagy örömmel lehet üdvözölni azt a tényt, hogy a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézete, rövid időközben egymás után, immár két monográfiát adott ki az egyik legkiválóbb szovjet pszichológusnak, Sz. Rubinstejnnak tollából, amelyek a filozófia és lélektan határproblémáival foglalkoznak. Itt recenzált munkája: „A gondolkodás és tanulmányozásának útjai” közvetlen folytatása nagyobb lélek-

\* С. Л. Рубинштейн: О мышлении и путях его исследования. Москва, Изд. Акад. Наук СССР. Институт философии. 1958. 147 о.

zetű monográfiájának („Lét és tudat”, 1. Magyar Filozófiai Szemle II. évf. 3–4. szám, Tóth Sándor ismertetését) és a gondolkodás általános lélektani elméletét van hivatva felvázolni, részben a szerző és munkatársainak kísérleti kutatásai alapján.

Gondolkodáslélektan mint tudományként létezése csak akkor lehetséges, ha képes tárgyában objektív törvényszerűségeket, szükségszerű összefüggéseket feltárni és egyben megmutatni ezek kapcsolatát az általa tanulmányozott jelenség egyik legjellegzetesebb vonásával, a gondolkodás aktív, öntevékeny voltaival. Épp ezért állítja Rubinstein tanulmányának középpontjába a determinizmus problémáját. A determinizmus mechanikus koncepciója szerint a külső lökésneként felfogott ok közvetlenül meghatározza a másik testben az általa kiváltott hatást. A lélektanban ez az elképzelés érvényesült például Helmholtz fiziológiai optikájában, amely feltételezte, hogy a külső inger közvetlenül egyértelműen meghatározza az érzeti effektust. Minthogy ez az állítás az esetek többségében nem felel meg a tényeknek, inger és érzéklet nem felel meg teljesen egymásnak (példaként lehet utalni a konstancia-jelenségekre), ennek a felfogásnak hívei kénytelenek voltak valamilyen tisztán belső „lelki” tevékenységet (Helmholtz „Seelentätigkeiten”-je) feltételezni, amely rejtelmes módon alakítja a mechanikusan értelmezett érzeteket, és kialakítja belőlük a tárgyi érzékletet. Így a mechanikus felfogás szükség-szerűen vezetett el idealista engedményekhez. Hasonló mechanisztikus felfogások jelentkeztek a gondolkodásfolyamatok jellemzésében is (egyres behaviorista és asszociacionista elméletek), reakcióként kiváltva az alaklélektan indetermizmusát — a feladatot megoldó, teljesen váratlanul, minden külső determinációtól függetlenül születő sejtésnek, az insight-nek koncepcióját.

Rubinstein szembeállítja mind a mechanikus determinizmussal, mind az indetermizmusal a dialektikus materializmus felfogását. E felfogás lényege: *a külső okok hatása a belső feltételek közvetítésén keresztül érvényesül.* A külső hatás eredménye annak a tárgynak belső állapotától függ, amely a hatást elszenvedti. A tudományos törvény feladata éppen az, hogy feltárja a külső okok és belső feltételek kölcsönviszonyát. Ennek példájul szolgálhat a pavlovi fiziológia, amely a felső idegtevékenység belső törvényszerűségeinek tanulmányozásával feltárta azt a faktort, amely közvetít a szervezetre való külső hatások és az organizmus válaszreakciója

között. Ennek az elvnek érvényesítése a lélektanban hozzásegít az alapvető problémák, így pl. a személyiség problémájának megoldásához. A pszichikai jelenségek magyarázatánál a személyiség mint a belső feltételek azon egységes egésze lép fel, amelyen keresztül érvényesülnek, törnek meg a külső hatások. Ugyanakkor a külső feltételek elsődleges volta jelentkezik abban, hogy maga a személyiség a megelőző külső hatások során és azok eredményeként alakult olyanná, amilyen. Ez jelenti azt, hogy bármely külső hatás pszichikai effektusa a személyiség fejlődéstörténete, ennek törvényszerűségei által meghatározott.

Ezeket az elveket alkalmazza a szerző a gondolkodás értelmezésére. Csak a dialektikus felfogás fényében tűnik el az ismeret tárgya által való determináltságnak és annak a ténynek, hogy az ismeretet az alany gondolkodó tevékenysége során maga építi fel, ellentéte. „A szubjektum gondolkodó és, általánosabban, megismerő tevékenységének eredményeit nem határozzák meg sem az önmagukban vett külső adatok, sem a tőlük elválasztott operációk, hanem csakis a két tőnek összefüggése” (23. o.). A külső tényezők meghatározó jellege nyilvánul meg abban, hogy a gondolkodásfolyamat kezdetét, általános jellegét és célját egy objektív, külső *problematicus szituáció* határozza meg. A problematikusság, a megismerésnek ez az egyik leglényegesebb vonása, nemcsak szubjektív állapotot fejez ki, hanem törvényszerűen következik a megismerés léthez való objektív viszonyából, az objektív valóság természetéből. A problémák objektív alapjait az anyag végtelensége és a világ valamennyi jelenségének kölcsönös kapcsolata és feltételezettsége szolgál. Probléma ott keletkezik, amikor a szituációban az emberi tevékenység számára szükséges tárgyi viszonyok és tulajdonságok közül egyesek nincsenek adva közvetlenül, expliciten, hanem csak impliciten, más tulajdonságok és tárgyakkal való kapcsolatukon keresztül. A gondolkodás épp az a tevékenység, amely feltárja a feltételekben nem adott, de a problematikusság szituációhoz tartozó, benne impliciten tartalmazott, ismeretlen tárgyi tulajdonságokat és viszonyokat. E tevékenység kezdetét és célját tehát a külső feltételek determinálják, maga a megoldás csak ezekkel kapcsolatban létezhet, sőt csak ezektől nyeri értelmét.

Ugyanakkor ez a külső meghatározottság korántsem mechanisztikus. Egy és ugyanazon problematikusság szituáció különböző személyek számára (pl. különböző ismeretanyaggal rendelkező szubjektumok

számára) különböző *feladat*ot jelent. Maga a feladat rögzítése ugyanis (amely Rubinstejn véleménye szerint mindig szóbelileg megformált) már feltételezi az objektív szituáció, az adott feltételek analizisét, tehát szubjektív tevékenységet. És továbbmenőleg, a feladat tisztázása még korántsem jelenti a probléma megoldását, ehhez nyilván aktív gondolkodó tevékenységre van szükség. Itt lép előtérbe a gondolkodás processzuális oldala, belső törvényszerűségeinek jelentősége. Azonban ebben a tevékenységben nincs semmi misztikus. Maga a gondolkodás folyamata nem más, mint az adott feltételeknek és feladatnak az objektív realitás más meghatározásával való kapcsolatba hozása (az objektív realitás fogalmát itt igen széles értelmezésben veszi a szerző, aláhúzva, hogy az individuum számára nem csak az érzéki világ, hanem a társadalmilag kidolgozott ismeretek szóban fixált rendszere is objektív valóság jellegével bír (vö. 28. o.), és ennek során tisztázása olyan kapcsolatoknak, amelyek közvetlenül az adott helyzetben nem mutatkoznak meg. „A gondolkodás minden egyes aktusa egy-egy „találkozás”, kölcsönhatás szubjektum és az e kölcsönhatásban feltáruló objektív tartalom között; a gondolkodás egész folyamata ilyen kölcsönhatásoknak, a szubjektumnak az objektív valósággal való ilyen „találkozásainak” sorozata; minden későbbi ellenőrzési és megelőzők eredményeit és továbbviszi őket”. (uo.) A feladatnak a valóság más területeivel stb. való konfrontációja során napfény derül a rejtett összefüggésekre, tisztul a szituáció, ami az eredeti feladat állandó átfogalmazásában, változásában jut kifejezésre, és ez vezet el a probléma végleges megoldásához.

A determinizmus itt vázolt általános felfogásából következik, hogy a szerző a gondolkodáslélektan alapfeladatának a gondolkodásnak folyamatoként való jellemzését tartja. A tanulmány további részében a szerző a gondolkodásfolyamat egyes törvényszerűségeit jellemzi, elsősorban alapvető mozzanatainak, az *analízisnek*, *szintézisnek*, *absztrakciónak* és *általánosításnak* kölcsönviszonyán, dinamikáján keresztül. Egy rövid ismertetés keretében nincs lehetőség arra, hogy valamennyi felvetett problémáról tájékoztassuk az olvasót. Így a könyv gazdag tartalmából csak néhány olyan kérdést emelünk ki, amely feltétlen filozófiai jelentőséggel és érdekléssel bír. Ide tartozik az analizis és szintézis kapcsolatának kérdése.

A kérdés megvilágítása logikai-metodológiai irodalmunkban gyakran elégtelen. Általánosan elfogadott igazság a marxista filozófiában, hogy megengedhe-

tetlen analitikus és szintetikus módszer egymástól való elszakítása, hogy különböző egyik sem ad helyes képet az objektív valóságról. Ezen egységnek értelmezése azonban néha úgy jelenik meg, hogy mivel sem az analizis, sem a szintézis nem önálló, az egyiknek *követnie*, *kiegészítenie* kell a másikat (pl. Основы марксистской философии, Москва, 1958. 330—331. o.)

Rubinstejn tanulmánya sokkal mélyebb megvilágítást ad a kérdésnek, igazolvva, hogy még a *legegyszerűbb esetekben* is, *minden analizis egyben szintézis is* és fordítva. Az analizis még a legegyszerűbb érzéki megismerés esetében is a tárgy valamely, nem kellő mértékben megmutató tulajdonságának (pl. érzéki tulajdonságának) kiemelését jelenti. „Az analizis mozgása a megismerés folyamatában új momentumok kiemelése és aláhúzása formájában játszódik le, amelyek következtében az analizisnek alávetett egész struktúrája átalakul.” (33. o.) Ez a tevékenység azonban sohasem tiszta véletlenszerű, teljesen tervszerűtlen (kitűnően igazolta ezt Adams a leprimitívvebb állati „trial-and-error” tanulás esetében Thorndike híres macskakísérleteinek ismételésekor, aminek során világossá vált, hogy a válaszreakciók itt is már feltételezik a problémaszituáció bizonyos mértékig tagolt, artikulált felfogását, és a reakciók már az ily módon észlelt szituációra vonatkoznak. Rubinstejn igazolja, hogy ez esetben a tanulás épp e helytelen reakcióknak analizis útján bekövetkező „filtrálásából” áll, amelyek során a szituáció érzéki felfogása is átalakul). Viszonylag magasabb fokon pedig, valóban emberi gondolkodás esetében az analizis már mint „*szintézis által irányított analizis*” lép fel, amely elemzésnek Rubinstejn külön fejezetet szentel (vö. 85—112. o.) Erre az irányított analizisre, amely valamennyi gondolkodási folyamat alapvető mozzanatát alkotja, a szerző véleménye szerint jellemző a következő: 1. az analizis irányát a feladat követelményeinek az adott feltételekkel való szintetikus egybevetése határozza meg. 2. Az analizis megvalósításának konkrét folyamata, mechanizmusa szintén szintetikus tevékenységen keresztül, annak segítségével játszódik le: a latens vonásokat, tulajdonságokat úgy emeljük ki, hogy a tárgyat új és új kapcsolatokba állítjuk. „A tárgy a gondolkodás folyamatában egyre újabb összefüggésekbe kerül és ennek következtében mind újabb tulajdonságai jelennek meg, amelyeket új fogalmakban fixálunk; a tárgyból ily módon állandóan mintegy újabb tartalmat merítünk ki; mintha minden egyes alkalommal más oldalával fordulna felénk, egyre újabb

tulajdonságok tárulnak fel benne.” (98—99. o.) Valamely geometriai idom elemzése, közvetlen nem észlelhető tulajdonságainak, viszonyainak feltárása általában úgy történik, hogy ezt az alakzatot vagy annak egyes részeit más alakzatok részeként tekintjük, épp ezért válnak szükségessé segédvonalak stb. a geometriai feladatok megoldásánál. Ezeket az állításait a szerző különben elég gazdag kísérleti anyag elemzésén keresztül igazolja.

Igen érdekes kérdéseket vet fel a tanulmány az absztrakció problémájával kapcsolatban. Rubinstejn határozottan aláhúzza az absztrakció formáinak gazdagságát és változatosságát. Nem az általában vett absztrakció az, ami megkülönbözteti a tudományos gondolkodást a mindennapi, praktikus gondolkodástól, vagy akár az emberi megismerést az állat pszichikai tevékenységétől. Az absztrakció momentuma jelentkezik már a reflex aktusában, amelyben bármely pszichikai tevékenység megvalósul — minden reflex a többi egyidejűleg ható ingertől viszonylag független válasz valamely szignifikáns ingerre. A megismerés különböző fokozatain azonban az absztrakció különböző formákban jelenik meg. Az érzéki megismerésben az absztrakció szerepe bizonyos érzéki minőségektől való elvonatkoztatásban, más érzéki minőségek kiemelésében áll. Alapja ennek az, hogy az érzékelő tárgy egyes tulajdonságai „erős” ingereknek viszonyulnak (elsősorban biológiai hatásuk és jelentőségük következtében), és mint ilyenek, erős ingerfolyamatokat hívnak ki, amelyek az indukció törvénye szerint, gátlás alá vetik a gyengébb ingerek differenciációját. Tehát az elemi absztrakció a tulajdonságok differenciációjának, azaz az *analízis egy formájának gátlásaként* jelentkezik. „Az absztrakciónak ez az elemi formája megmarad az érzéki határai között, nem vezet érzékileg nem adott, új tárgyi tulajdonságok feltárásához; a megismerésben játszott pozitív szerepe abban áll, hogy az érzékileg megismerhetőt a gyakorlati cselekvés szükségleteinek megfelelően modulálja. . . Az elvont gondolkodást jellemző absztrakció megkülönböztető vonása az, hogy kiindulva az érzékiből, általában véve túlmegy az érzékiség határain. Elvonatkoztatva a másodlagos, esetleges körülményektől, amelyek leplezik a lényegét a jelenségben, az absztrakció „tisztá”, „idealizált” formájában tárja fel a jelenséget. Az ilyen absztrakció nem pusztán a jelenség ilyen vagy olyan közvetlenül adott tulajdonságainak *kiვალगतása*, hanem egyben *átalakításuk* is.” (37. o.) Hasonlóan mutat rá a szerző az *általánosítás* két alapvető típusának különb-

ségére: az elemi, a fiziológiai generalizáció törvényének engedelmesskedő, az „erős” tulajdonság szerinti általánosításra és a fogalmilag-lényeges, az elméleti gondolkodást jellemző általánosításra.

Meg kell ugyanakkor jegyezni, hogy Rubinstejn idevágó fejtegetéseinek vannak bizonyos hiányosságai is. Egyrészt teljesen homályban marad absztrakció és általánosítás kölcsönviszonyának problémája. A könyv egyes helyein a szerző egyszerűen az absztrakció magasabb formáját nevezi általánosításnak, másutt viszont határozottan két, különböző gondolati folyamatot ért e kifejezések alatt, bár azt, miben áll különbségük, sehol expliciten meg nem világítja. Ezek a terminológiai zavarok egyéb problémákat is okoznak. Így egyhelyütt a szerző az általánosítást az elméleti-tudományos gondolkodás „szükséges és elégséges feltételének” nevezi (l. 115. o.), illetve kijelenti „az elég magas fokú általános gondolkodás — elméleti gondolkodás”. (uo.) Ezek a megjegyzések, amelyek a könyv más helyein is visszatérnek, azt az elterjedt nézetet tükrözik, amely szerint a tudományos gondolkodás specifikája igen általános fogalmak használatában rejlik. Ez a nézet nyilvánvalóan téves — igen általános, széleskörű fogalmakkal találkozhatunk a köznapi gondolkodásban is (pl. a „dolog” fogalma), s ez korántsem teszi őket tudományossá. Valamely fogalmat nem az tesz tudományos használatra alkalmassá, hogy többé vagy kevésbé általános, hanem az, *aminek alapján* történt ez az általánosítás: olyan tulajdonságok alapján-e, amelyek *nekem, számomra* lényegesek, vagy olyanok alapján-e, amelyek maga a tárgy számára, *önmagában véve* lényegesek. Ennek megfelelőleg a köznapi és tudományos gondolkodás fogalmai nem általánosítottaságukban, hanem az általánosítás alapjául szolgáló tulajdonságukban és ebből következőleg, *logikai struktúrájukban* különböznek. „Kutyáról” beszélünk a hétköznapi életben, és ezt a fogalmat használja a zoológia is. Az azonos szó azonban logikailag különböző fogalmakat takar (aminek megfelelőnek a fogalomalkotás és használat mechanizmusainak pszichológiai különbségei is). Ezeknek különbsége azonban nem abban rejlik, hogy az egyik általánosabb a másikkal, hanem abban, hogy különböző tulajdonságokat vettem alapul a fogalom megalkotásához, az absztrakció különböző irányú volt. Ez persze aztán kifejezésre juthat abban a tényben is, hogy bizonyos eltérés lehet a fogalmak használatában, alkalmazásában is — így a hétköznapi körülmények között feltehetőleg senki sem fogja a dingót kutyának

nevezni. Rubinstejn maga, fent ismertett gondolatmenetében, határozottan rámutat, hogy nem az „absztrakció”, „általánosítás” mint olyan alkotja a tudományos gondolkodás specifikumát. Hogy ennek ellenére, egyes helyeken, visszatér ehhez a véleményünk szerint szimplifikáló nézethez, annak egyik oka az, hogy tanulmányában korántsem elemzi, vizsgálja az absztrakció formáinak teljes gazdagságát. Rubinstejn megelégszik azzal, hogy szembeállítsa egymással e legeltérőbb, polárisan ellentett típusokat — az egész elementáris, szinte „fiziológiai” absztrakciót és általánosítást és a tudomány fogalmait. Azok a formák azonban, amelyek e két pólus közt állnak, a mindennapi gondolkodás fogalmai, az ennek megfelelő funkcionális és operacionális absztrakciók, kiesnek az elemzés köréből. Ezért az absztrakció, és főleg a tudományos absztrakció problémája szükségképpen igen leegyszerűsítve jelentkezik. (Az absztrakció különböző típusainak kérdésével a mai lélektan igen behatóan foglalkozik. Sok érdekes, habár nem egy szempontból vitatható eredmény köszönhető Piaget és iskolája tevékenységének. Az e kérdésre vonatkozó

eredmények tömör összefoglalása megtalálható Brunner, Austin, Goodnow: A study of thinking c. monográfiájának első fejezetében — azonban a szerzők pragmatista nézetei által nem egy vonatkozásban eltorzítva. A köznapi gondolkodás absztrakciónak természetét kiválóan világitotta meg D. I. Ramisvili a szovjet pszichológusok 1953-ban tartott tanácskozásán.)

Ezek a kisebb hiányosságok azonban mit sem vonnak le Rubinstejn munkájának értékéből. E rövid ismertetés keretében csak néhány kiragadott probléma méltatására térhettünk rá, amivel korántsem merítettük ki e könyv tartalmát, sőt a filozófiai jelentőséggel bíró problémák sorát sem (megemlíthetnénk itt olyan kérdések tárgyalását, mint a gondolati operációk szerepe a gondolkodás folyamatában, vagy a szerzőnek az empirikusan általános és a lényeges kölcsönviszonyáról szóló fejtegetéseit). Örvendetes lenne, ha e kiterjedelmű, de gondolatokban igen gazdag és tanulságos munkát valamelyik kiadónk olvasóközönségünk szélesebb rétegei számára is hozzáférhetővé tenné.

*Márkus György*

## J. M. Jaroszlavszkij: A kommunisták és a vallás

(Kossuth Könyvkiadó, 1959.)

Igényes, színvonalas marxista-ateista kiadványokban szűkölködő hazai vallásellenes irodalmunk hasznos új könyvvel gyarapodott: a közelmúltban látott napvilágot magyar nyelven Jaroszlavszkij legjelentősebb ateista cikkeinek gyűjteményes kötete, „A kommunisták és a vallás”.

A magyar olvasó Jaroszlavszkij személyében az SZKP egyik kiváló publicistáját és propagandistáját ismerheti meg, aki különösen az Októberi Forradalom után kifejtett tevékenységének jelentős részét a vallás és az egyház elleni eszmei-ideológiai küzdelmeknek szentelte. Nagyarányú szervezőmunkája mellett, amelyet a szovjet ateista propaganda tömegszervezetének (a Harcos Istentagadók szövetségének) megteremtése és irányítása terén végzett, számos cikket, tanulmányt és könyvet írt. Ezekben a munkákban sokoldalú és mélyreható marxista kritikai elemzést adott az istenhitről s az egyház — elsősorban a pravoszláv egyház — ellenforradalmi tevékenységéről. Írásai a halála óta eltelt évek során sem veszítettek értékükből s aktualitásukból. Ezek

ma is értékesíthető tanácsokkal és útmutatásokkal segíthetik az ateizmus hazai képviselőinek, népszerűsítőinek a vallásellenes marxista-leninista világnézet kialakításáért, elterjesztéséért és megszállásáért vívott harcát.

Jaroszlavszkij szóban forgó kötete, amely ateista irodalmi hagyatékának csak kis hányadát tartalmazza, szerencsés és jó válogatás. Könyvének jellemző sajátossága — és egyben érdeme — az, hogy szerves összefüggésben tárgyalja a marxista ateizmus elvi és gyakorlati-propagandisztikus kérdéseit. Stílusát egyszerű, világos és közérthető kifejezőmód jellemzi, amely hozzáférhetővé teszi e kötetet a legszélesebb olvasóközönség számára is.

E gyűjtemény cikkeinek többségében Jaroszlavszkij az ateista propaganda lényegével, feladataival és módszereivel foglalkozik. Ezekben az írásokban mindennek előtt feltárja a modern vallás társadalmi-gazdasági gyökereit a kapitalista társadalomban. A vallás szociális alapjainak ez az analízise mind elméleti, mind gyakorlati szempontból igen jelentős, mivel



ebből vezeti le Jaroszlavszkij azt, hogy az emberek tudatában levő vallásos hiedelmek leküzdésében legdöntőbb mozzanat a kapitalista társadalmi viszonyok gyökeres megváltoztatása, a szocialista rend győzelme. Következésképpen az ateista propagandát alá kell rendelnünk e gyakorlati célkitűzésekért folyó osztályharcnak. A vallásellenes propaganda lényege tehát nem az, hogy „általánosságban tagadjuk az istent”, vagy dörgedelmesen szidjuk a papokat — állapítja meg Jaroszlavszkij —, hanem az, hogy „világos kapcsolatokat teremtsünk az emberek között, vagyis mindenekelőtt megszüntessük a kizsákmányolást”. (97. o.) Ebből adódnak aztán — véleménye szerint — a vallásellenes eszmei harc feladatai és módszerei.

Ezen a téren legfőbb feladatunk — mint erre Jaroszlavszkij rámutat — az, hogy szétzúzzuk és tudományos világszemlélettel helyettesítsük a vallásos valóságfelfogást.

A továbbiakban Jaroszlavszkij kifejti, hogy e feladat teljesítése során figyelembe kell vennünk a különböző társadalmi osztályok, rétegek, korcsoportok és nemek sajátos, egymástól lényegesen eltérő viszonyát a valláshoz. Pontosabban szólva számolnunk kell azzal, hogy a városi munkás könnyebben szabadul meg az istenhittől, viszont falun már nehezebb a dolog; a fiatalok is könnyebben szabadulnak meg vallási hiedelmektől, hiszen még nem rögzödtek meg bennük olyan erősen — annál bajosabb ez az öregeknel; a nők többnyire szintén nehezebben szakadnak el a vallástól, mint a férfiak. (Vö. 117. o.) Jaroszlavszkij azonban nem áll meg e tények pusztá regisztrálásánál, hanem tovább megy, és feltárja a valláshoz való viszony eme differenciálódásának — ezen belül is elsősorban az osztályok szerinti különbségeknek — a társadalom anyagi életében rejlő okait. Kimutatja, hogy a munkás nem hiszi el, hogy isten parancsára született a világ, hiszen ő maga a világ megalkotója: anyagot dolgoz fel, és alakít át. Forradalmi tapasztalatai is nap mint nap arról győzik meg, hogy a vallásos gondolkodás a tőke egyik eszköze. Ezért a munkásosztály a legkövetkezetesebb isten-tagadó osztály. Ezzel szemben a paraszt hisz istenben, mivel ő csak elveszi, amit a föld ad, de nem dolgozza fel, nem formálja át az anyagot. A nőknél a férfiakénál általában extenzívebb és intenzívebb vallásosságát pedig azzal magyarázza Jaroszlavszkij, hogy nem vonják be őket teljes mértékben a termelő munkába, a társadalmi-politikai életbe, a párt és a tömegszervezetek tevékenységébe. Mindezek alapján Jaroszlavszkij konkrét tar-

talommal tölti meg az ateista propagandát, annak formáit és módszereit.

Mint helytelen és politikailag káros nézetet elveti azt a felfogást, hogy a vallást le lehet küzdeni adminisztratív módszerekkel.”...Téves és káros dolog volna — írja Jaroszlavszkij —, ha adminisztratív eszközökkel próbálnánk „siettetni” a vallás elhalását, mert ezzel csak felszítanánk a vallási fanatizmust”. (198. o.) A vallásos előítéletek, tévképzetek ellen csakis eszmei eszközökkel: ateista propagandával és politikai felvilágosítással szabad harcolni. „Ne feledjük el — írja ugyanabban a cikkében —, hogy milliószámra vannak vallásos emberek, s ezeket az embereket okosan, türelmesen, kitaratóan, erőszak nélkül kell meggyőzni”. (200. o.)

Egyébként az istenhit leküzdésének módját és módszereit illetően Jaroszlavszkij két fronton hadakozik. Egyrészt szembeszáll azokkal a baloldali túlzókkal, akik a vallással „egy-kettőre” akarnak leszámolni. E baloldali türelmetlenkedőknek adresszáva írja a következőket: „itt nincs helye a türelmetlenségnek, a könnyelmű nekibuzdulásnak. Nem helyeslünk semmiféle hebehurgyaságot. Sőt elene vagyunk az ilyesmin. Nem lehet „egy csapásra” végezni a kizsákmányoló multtól ránk maradt örökséggel”. (194. o.) Másrészt ugyanakkor elutasítja az opportunisták elvtelen, békülekény spontaneitás-konceptióját is, amely szerint nem szükséges kifejteni aktív vallásellenes felvilágosító tevékenységet, mivel a gazdasági alapjától megfosztott vallás „önmagától elhal”. Jaroszlavszkij a Szovjetunió történelmi tapasztalataira hivatkozva cáfolja meg ezt az antimarxista felfogást: „A szocializmus építésének szovjet harci tapasztalataiból okulva ne higyük, hogy a társadalmi gyökereitől megfosztott vallás mechanikusan, önmagától elhal. Korántsem ilyen egyszerű a dolog. A vallási ideológia és a vallási szervezet roppant szívós. Nemcsak az idősebb nemzedéket fonja körül dermedt csáppjaival, hanem az újakat is megpróbálja varázskörébe vonni” (Uo.)

A kötet címadó cikkében — és részben más cikkekben is — Jaroszlavszkij felvázolja az állam és a egyház viszonyának alakulását Oroszországban a cári önkényuralom alatt, a Kerenszkij kormány idején és a polgárháború éveiben. Ez utóbbi korszak tárgyalásánál lerántja a leplet a vallási köntösbe bújt ellenforradalomról, s rávilágít az egyházi szervezetek és a fehérgárdisták kapcsolatára, továbbá a pravoszláv egyház és más vallási szervezetek részvételével a szovjet-

ellenes felkelésekben. Részletesen elemzi a szovjetállam és a pravoszláv egyház viszonyának fejlődését a szovjet hatalom első éveiben. E történelmi tényeket Jaroszlavszkij természetesen nem öncélúan, pusztán hisztorikus érdeklődésből dolgozza fel, hanem azzal a határozott céllal, hogy a vallásellenes propaganda szolgálatába állítsa azokat. Ugyanis e tényekre utalva „szemléltetően” feltárja a parasztok és a munkások előtt, hogy „minden vallás... ellentétben áll az ő érdekeikkel” és „kerékkötője az új, jobb élet — a kommunizmus — építésének”. (Vö. 154. o.)

Egész sor cikket szentel Jaroszlavszkij annak a kérdésnek, hogy lehet-e hívő a következetes leninista, hogyan kell viselkednie a kommunistának a magánéletben, s milyen viszonyt kell kialakítania vallásos családtagjaival. Ezekre a kérdésekre válaszol „A leninista, a család és a vallás”,

„A párt és a család”, „Mit követel a párt a kommunistáktól a magánéletben”, „Élhetünk-e istenhit nélkül?” c. írásában és „Engedmények az előítéleteknek” c. két cikkében.

Külön említést érdemel a gyűjtemény két nagyobb lélegzetű írása. Az egyik, amely „Marx és a vallás” címet viseli, a marxizmus megalapítójának a vallás lényegéről, elhalásáról, osztályszerepéről, a vallás elleni harc módszereiről, valamint a kommunizmus és a vallás viszonyáról szóló nézeteit tárgyalja. A másik cikk („Lenin nézetei a vallásról”) az istenhitről és az egyházzal alkotott lenini nézetek, gondolatok összefoglaló ismertetése.

Jaroszlavszkij kötetéhez egyik tanítványa, M. M. Sejnman írt jó tájékoztatást nyújtó előszót és jegyzeteket. A fordítás munkáját Hetényi Pál végezte.

*Somogyi János*

## FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

### VOPROSI FILOSZOFII 1959. 9. SZÁM

#### **P. A. Kopnyin: Az eszme és szerepe a megismerésben**

Az eszme fogalma, amelyet a filozófiai gondolat hosszas fejlődése dolgozott ki, máig sem vesztette el jelentőségét; szükséges mozzanat az emberi megismerés fejlődési törvényszerűségeinek megértésében. Az eszme tartalmát és a megismerésben elfoglalt helyét csak a materialista dialektika képes teljesen és tudományosan feltárni.

A cikk első részében áttekinti: hogyan keletkezett az eszme fogalma a filozófia történetében. Viszonylag részletesen tárgyalja Kant és Hegel filozófiájának kérdésfeltevését az eszméről. Ezután következik a pozitív kifejtés, bár a szerző hangsúlyozza, hogy a kérdés relatíve befejezett megoldása is csak a jövő feladata.

Az eszme az objektív valóság tükrözésének egyik módja, a gondolkodás egyik formája. A formális logika szempontjából nincs semmilyen kritérium, ami megkülönböztetné az eszmét a fogalomtól. Az eszme sajátzerűségeit nem formális-logikai szerkezetének tulajdonságai adják, hanem tartalma és helye a megismerés fejlődésében.

Minden tudományos elméletben van egy gondolat, központi tétel, amely egyesíti, szintetizálja, egységes rendszerbe foglalja az adott elméletbe tartozó fogalmakat, ítéleteket. Ez a gondolat az eszme.

A tudományos elméletek számos törvényből és fogalomból állnak. Ezek között van egy törvény, amelyek a legáltalánosabb, legátfogóbb, amely az összes többi törvény alapját képezi. Az eszme éppen ezt a fundamentális törvényszerűségeit tükrözi.

Az eszme a fogalom sajátos típusa. A törvényt tükröző fogalom eszmévé válik, amikor a tudományos teória létrehozásában és felépítésében meghatározott funkciót teljesít, nevezetesen: meghatározott rendszerben egyesíti a többi fogalmat, megalkotva a tanulmányozott tárgy, folyamat teljes konkrét képét. Az eszme és a fogalom közötti különbség relatív, csak valamely tudományos rendszeren belül tárható fel.

Éppen az eszme fenti jellegéből, a megismerésben elfoglalt helyéből és mozgásából következik, hogy nem határozható meg egyetlen definícióval, hanem csak a tudományos ismeret egész rendszerének feltárásával.

Természetesen a fenti megállapítások csak a tudományos s nem az idealista, vallásos stb. eszmékre vonatkoznak. Ha az eszme eltorzítva, elferdítve tükrözi a valóságot, akkor nincs metodológiai jelentősége, hanem fékezi a tudományos ismeret fejlődését. Ha megközelítően, feltételelesen és egyoldalúan tükrözi a valóságot, akkor metodológiai szerepe korlátozott.

Fejlődésük folyamán az eszmék különböző fokokat érhetnek el. Egyes eszméket

már igazolt a gyakorlat, ezek megbízható tudományos elméletek alapját képezik. Mások még nem jutottak el a tudományos bizonyítottság fokára, ezek képezik a hipotézisek alapját. A hipotézis további sorsa az eszme objektív igazságának bebizonyításával vagy megcáfolásával van kapcsolatban.

### **M. Rutkevics: A gyakorlat-kritérium dialektikus jellege**

A marxista ismeretelmélet két fő vonásában különbözik a Marx-előtti materialista gnoszeológiától. Ez: a dialektika alkalmazása a visszatükrözési elméletre, valamint a gyakorlat belefoglalása az ismeretelmélet alapjába. A marxista gnoszeológia e két megkülönböztető vonása elszakíthatatlan kapcsolatban van egymással. Jelen cikk az ezzel összefüggő kérdés-komplexum csak egy vonatkozását tárgyalja: a gyakorlatnak mint kritériumnak dialektikus jellegét. Ezen belül három problémára fordítja a figyelmet.

Az egyik: a gyakorlat mint a megismerés alapja és kritériuma. A szerző szerint a gyakorlat mint kritérium nemcsak mint az elmélet kifejtését követő egyedüli aktus nyilvánul meg, hanem az elméletnek a gyakorlat általi ellenőrzése magába foglalja a megelőző gyakorlatot is, amely egyúttal az adott elmélet alapja, forrása is. A gyakorlat általi ellenőrzést mint folyamatot kell értelmezni, amelyben az elmélet megelőző és követő gyakorlat szorosan összekapcsolódik. Következésképpen a gyakorlat mint a megismerés alapja és a gyakorlat mint az igazság kritériuma az ember anyagi tevékenysége elsődlegességének két oldalaként jelenik meg.

A másik probléma a logikai bizonyítás és a gyakorlati ellenőrzés kapcsolata. Mivel a tudományos bizonyítás a gyakorlat által már igazolt ítéleteken alapszik, s igaz ismeretekhez úgy jutunk benne, ha betartjuk a logika szabályait, törvényeit, felvetődik a kérdés: a logikai bizonyítás nem helyettesítheti-e a gyakorlati bizonyítékot, ellenőrzést? Az idealisták ebből a kérdésfeltevésből oda jutnak, hogy szerintük az igazságnak két kritériuma van: logikai és gyakorlati. Ez a feltevés téves: a logikai bizonyítás, a logikai helyesség az igazság elérésének szükséges, de nem elégséges feltétele. Másrésztől mivel magyarázható, hogy gondolkodásunk a logika segítségével bizonyos igazságokból más igazságokhoz juthat? Azzal, hogy — mint Engels rámutatott — a mi szubjektív gondolkodásunk és az objektív világ egy és ugyanazon törvényeknek van alávetve. A logika

törvényei a gyakorlat alapján kerültek az ember fejébe, az egész társadalmi gyakorlat ellenőrizte ezeket. Ebből következik, hogy a logikai kritérium végső soron maga is gyakorlati, vagyis az igazságnak csak egy kritériuma van: az emberiség gyakorlata; de ez a gyakorlat nemcsak közvetlenül bizonyítja az igazságot, hanem közvetetten is, a gondolkodás igazságának ellenőrzése útján.

A harmadik probléma az abszolút és viszonylagos mozzanatok kapcsolata a gyakorlat kritériumában. A gyakorlat mint kritérium viszonylagos, mivel olyan elméletek igazságát bizonyítja, amelyek relatív igazságok, nem teljesen tükrözik a valóságot. Másrészt a gyakorlat-kritérium abszolút, mivel abszolúte bebizonyítja azokat az ítéleteket, amelyek igazságát a gyakorlat semmilyen további fejlődése nem döntheti meg. A szerző befejezésül a relativizmussal és a dogmatizmussal foglalkozik mint olyan elméletekkel, amelyek szembenállnak az igazság és kritériumának abszolút és viszonylagos voltáról szóló dialektikus materialista tanítással.

### **I. Narszkij: A neopozitivizmus igazság kritériumának bírálata (a verifikáció problémája)**

A szovjet filozófiai sajtóban az elmúlt időben több olyan cikk jelent meg, amely bírálat tárgyává tette a burzsoá idealista filozófia egyik jelenkori irányzatát: a neopozitivizmust. Ezzel kapcsolatban a cikk szerzője úgy véli, szükséges kritikailag megvizsgálni a burzsoá gondolat ezen áramlatának problémáit is.

Schlick, Wittgenstein és Carnap, akik a neopozitivizmus doktrínáját hirdették, a filozófiát a tudomány nyelvének analízisévé változtatták. Ismeretelméletük fő kérdésévé a nyelvnek a szubjektum átéléséhez való viszonyát tették, s ez vált az igazság verifikációjának problémájává. A verifikáció elnevezése a neopozitivizmusban az igazság empirikus kritériumának problémáját, a — „semlegesként” értelmezett — tapasztalatról szóló mondatok ellenőrzésének problémáját jelzi.

A verifikáció elvének lényege úgy foglatható össze, hogy az ítélet igazságának kritériuma (a kritérium meghatározása itt egybeesik az empirikus igazság meghatározásával) nem más, mint egyezése a szubjektum érzéki tapasztalatával. Abban az esetben, ha az ítéletet nem lehet szembeállítani a tapasztalattal, akkor nincs semmi tudományos értelme.

A cikk ezután áttekinti a verifikációról vallott nézetek történetét, s megállapítja, hogy ez egyáltalán nem a neopoziti-

tivisták újdonsült felfedezése. A továbbiakban egyes részletkérdésekben cáfolja a neopozitívizmus ezzel kapcsolatos nézeteit.

Az 1930-as évek közepére a verifikáció elve régi formájában kudarcot vallott, teljesen leleplezve saját szubjektív idealista lényegét. A verifikáció elvének további fejlődése külön vizsgálatot igényel. Különösen fontos ez a probléma, mert itt összeütköznek a logikai, filozófiai, nyelvészeti és szociológiai szemantika érdekei.

Az a szerző által felvázolt bonyolult út, amely a verifikáció elvének kudarcához vezetett, igen tanulságos, mert megmutatja, hogy az alapvető elméleti-megismerési problémák megoldása lehetetlen, ha ebből a célból csak „tisztán” logikai eszközöket alkalmazunk. Az igazság kérdése valójában — mint erre a marxizmus klasszikusai is számtalanszor rámutattak — gyakorlati kérdés.

### A. Zinovjev: A matematikai nyelvészetről

A Szovjetunióban az elmúlt egy-két évben számos tanácskozás zajlott le, sok cikk és monográfia jelent meg, amely a matematika és a nyelvészet viszonyának problémakörével foglalkozott. Az e téren kialakult helyzetet és a megoldásra váró kérdéseket tekinti át e cikk.

Az utóbbi évtized technikai haladása, valamint a matematika és a logika kapcsolatának fejlődése tette szükségessé a matematikai nyelvészet jelentőségének és szerepének rohamos növekedését. A technikai körülményeken kívül a következő tények fordították a figyelmet a matematikai nyelvészet felé: 1. A matematika alkalmazása a nyelvészetben hasonlóképpen, mint más tudományokban. 2. A matematika tulajdonképpen egy bizonyos fajtájú nyelv; fejlődése bizonyos általános nyelvi problémákat is felvetett. (Itt jegyzi meg a cikk, hogy a matematikai módszerek alkalmazását a nyelvészetben a

matematikusok kezdeményezték.) 3. A kibernetika kialakulása ösztönözte a nyelvészeti statisztika fejlődését. 4. Magán a nyelvészetben belül is előkészítették a tálajt a matematikai módszerek befogadására.

Különös szerepet játszik a fentiekben a strukturális lingvisztika fejlődése. Ez utóbbi szerint nem az egyes jelentések, a nyelv elemei a vizsgálódás alapvető tárgya, hanem a köztük levő viszonyok.

A matematikai módszerek alkalmazása a nyelvtudományban két fő vonalon halad: a természetes úton keletkezett konkrét nyelvek és ezek viszonyai leírásának vonalán; másrészt az új jelrendszerek (mesterséges nyelvek) konstruálásának vonalán. E két fő vonal bonyolult kutatási komplexumot képez; különválasztásuk csak absztrakcióként lehetséges.

Ki kell emelni, hogy a matematika nyelvészeti alkalmazása nem jelenti azt, hogy a nyelvészet a matematika egyik ágává válik; ellenkezőleg: megőrzi saját tárgyát, csak fogalmai, kérdésfeltevései, módszerei pontosabbaká válnak. A lingvisztika nem veszi át mechanikusan a matematika kész formuláit és receptjeit, hanem eredeti nyelvészeti feladatokat old meg a matematika segítségével. Ez annál is szükségesebb, mivel a nyelvészet tradicionális fogalmai már régen kritikát kivánnak.

Filozófiai szempontból különösen két kérdést kísér érdeklődés: a statisztikai módszerek alkalmazásának és a nyelvi modelleknek problémáját. A továbbiakban a cikk ezt részletezi és példázza, majd az ún. mesterséges nyelvekkel foglalkozik.

A matematikai nyelvészettel való foglalkozás gazdag logikai problematikát hozott létre, amely az emberi ismereteknek és ezek nyelvi kifejezési formáinak strukturáját érinti. A filozófiával és logikával foglalkozóknak figyelembe kell venniök a konkrét tudományok, közöttük a nyelvészet logikai szükségleteit, s munkájukat ezekhez kell alkalmazniök.

## VOPROSI FILOZOFII 1959. 11. SZÁM

### Victor Perlo (USA): A tudományos-technikai forradalom társadalmi következményei

A XX. században végbement új tudományos-technikai forradalom alapvető elemei a következők: 1. a tudományban: atomenergia, kibernetika, asztronautika, elektronika; 2. az iparban: komplex mechanizáció, mechanikus irányítás stb.; 3. a közlekedésben: a sebességnek és a hasznos munka koeficiensének radikális meg-

növelése; 4. a gyógyításban: a tradicionális járványos betegségeknek és az öregkor, valamint a túlzott kifáradás betegségeinek legyőzése új effektív gyógyszerekkel. A fenti új tudományos-technikai eszközök gigantikus ugrást jelentenek a kapitalizmus korának eddigi felfedezéseihez viszonyítva.

V. Perlo a továbbiakban statisztikai adatokkal bizonyítja, hogy a technikai felfedezések és tudományos kutatások leg-

főbb célja a „business” hajsza a profitért, valamint a háborús potenciál növelése.

A cikk a továbbiakban a tudományos-technikai forradalomnak az USA osztálystruktúrájára gyakorolt hatásával foglalkozik. Egyik adata szerint néhány év alatt jelentősen csökkent a kispolgárság, különösen a farmerek száma (csaknem egyharmadával). Ami az ipar és kereskedelem nem-fizikai dolgozóit illeti, a kapitalizmus védelmezői és a reformisták szerint új, hatalmas középosztály alakul ki számbeli növekedésük következtében. Valójában az irodai, kereskedelmi dolgozók a munkásosztályt növelik — mint ezt az adatok bizonyítják: A tudományos-technikai haladás megszüntette a nem-fizikai dolgozók technikai és társadalmi kiváltságait, s helyzetük régebbi stabilitása is végéhez közeledik. A nem-fizikai dolgozók osztálytudata és szervezettsége elmarad a fizikai dolgozóké mögött. A szakképzett (értelmiségi) dolgozók rétegén belül megnőtt a fizetésből élők száma. Így pl. több mérnök van az USA-ban, mint ügyvéd, orvos, papegyüttvéve. Ami a munkásosztály helyzetét illeti, a kapitalizmus apologetái szerint az automatizálás megszünteti a nehéz, kvalifikálatlan munkát s annak monoton jellegét. Szerintük megnő a szabadidő, emelkedik az életszínvonal, a dolgozók műveltsége, képzettsége. A cikk megmutatja, hogy ezek az állítások nem felelnek meg a valóságnak. Az automatizálás nem emelte a munkások kvalifikációs színvonalát, ezzel szemben ugyanannyi iparágat megszüntetett, ahányat létrehozott. Az életszínvonal emelkedésével kapcsolatos nézeteket megcáfolják az 1959-es év bérmozgalmai és sztrájkjai.

A tudományos-technikai forradalom legfontosabb következménye a munka tekintetében a technológiai munkanélküliség előrehaladó folyamata; az automatizálás hatása következtében egész sor foglalkozás megszűnt. E folyamat következtében újra létrejönnek a 30-as évek jellemző körülmények, amelyek megteremtik a munkanélküliek állandó tartalékhadserégét.

A tudományos-technikai forradalom az egész világra kiterjed. A szerző befejezésül összehasonlítja a forradalom végbejemenetét a kapitalista és a szocialista rendszerben, rámutat a kettő közötti alapvető különbségre.

#### **M. Jovcsuk: A filozófiatörténet néhány metodológiai problémájáról**

A cikk bevezetőben az egyetemes filozófiatörténet értelmezését és általános értékelését vizsgálja a jelenkori burzsoá filozófiatörténeti koncepciókban.

A következőkben a filozófia történetének burzsoá-idealista, valamint marxista meghatározásával foglalkozik. Véleménye szerint — s ezt tükrözi a szovjet Filozófiatörténet I. kötete is — a filozófia történetének mint tudománynak tárgya a filozófiai gondolat fejlődésének történelmi folyamata a társadalom fejlődésének különböző fokain; mindenekelőtt az alapvető filozófiai irányzatok — a materializmus és idealizmus — születése, kialakulása, fejlődése és harca. A filozófiatörténet tárgya magában foglalja a dialektika és metafizika születését, kialakulását, fejlődését és harcát, amely elszakíthatatlan kapcsolatban van az alapvető filozófiai irányzatok harcával. A szerző itt néhány olyan véleménnyel vitakozik, amely ki akarja bővíteni, illetve le akarja szűkíteni a filozófiatörténet tárgyának fenti meghatározását.

A filozófiatörténet fontos metodológiai kérdése a periodizáció. A marxista periodizáció alapja a társadalmi-gazdasági formáció fejlődésének elve. Emellett és ezen belül figyelembe veszi a filozófia viszonylagos önállóságát is. Így az emberiség filozófiai gondolatának fejlődésében két korszakot különböztetünk meg: 1. a Marx előtti materializmus fejlődése és harca az idealizmussal; 2. a dialektikus és történelmi materializmus fejlődése és harca az idealizmussal. A filozófia történetének Marx előtti korszaka a materializmus három alapvető történelmi változatát ismeri: 1. az ókor naiv materializmusa; 2. a XVI—XVIII. század mechanikus materializmusa; 3. a XIX. század forradalmi demokratáinak a dialektikára támaszkodó materializmusa. A dialektikus és történelmi materializmus nemcsak új fajtája, de legmagasabb formája a materializmusnak, amely elvileg különbözik a régi, Marx előtti materializmus minden fajtájától.

A marxista filozófiatörténet, a burzsoá koncepciókkal ellentétben, a filozófia fejlődésének folyamatában a törvényszerűségek két típusát ismeri: általános társadalmi és specifikus filozófiai törvényszerűségeket.

Az általános társadalmi törvények sorába tartozik: a filozófia mint társadalmi tudatforma végső soron való meghatározottsága a gazdasági élet által; az ideológiák s így a filozófia fejlődésének viszonylagos önállósága; a filozófia kapcsolata az étellel, a gyakorlattal stb. Specifikus törvényszerűség mindenekelőtt a filozófiai gondolat fejlődése a materializmus és idealizmus harca alapján. Ettől az alapvető filozófiai törvényszerűségtől, amely végső soron a társadalom ellentétes osztályainak harcát

fejezi ki, függ a többi specifikus filozófia-történeti törvényszerűség.

A cikk befejezésül Kelet és Nyugat filozófiai gondolatának kölcsönviszonyával foglalkozik. Megállapítja, hogy a marxista filozófiatörténet fellép mind a reakciós nyugat-centrizmus, mind a nyu-

gati és keleti civilizáció rasszista szembeállítására ellen.

A szerző a fentiekben látja az egyetemes filozófiatörténet főbb általános metodológiai problémáit. Egy további cikkben kíván majd foglalkozni ezeknek az elveknek konkretizálásával.

## VESZTNYIK ISZTORII MIROVOJ KULTURŰ 1959. 5. SZÁM

### Szentebov: A kultúra kérdései Dewey filozófiájában

A kultúra problémái nagy súllyal szerepelnek az amerikai pragmatista Dewey filozófiájában. E problémakört két aspektusban vizsgálja: először a kultúrát általában, a kultúra lényegének problémáját, másodsorban a mai kultúrát, jövőjének kérdését a kapitalista társadalomban. Az első kérdéssel kapcsolatban Dewey elveti a pusztán „szellemi” kultúra fogalmát, az ember anyagi és szellemi tevékenységének szinte valamennyi oldalát bevonja tárgyalásába. Eközben Dewey nem egyszer realistának bizonyul — észreveszi a kultúra kapcsolatát az emberi gyakorlattal. Verbálisan elismeri a kultúra folytonosságát is, de ezt helytelenül nem a társadalom anyagi életének folytonosságával, hanem a művészetek hatásával magyarázza. Ezek a korlátozott, de a többi pragmatistával összehasonlítva viszonylag progresszív nézetek korántsem érvényesülnek következetesen filozófiájában. Az „új kultúráról” szóló tanításában Dewey hajlik a régi kulturális fejlődés eredményeinek nihilista tagadására. Elismeri ugyan, hogy a kultúra története a társadalom története; amely szorosan függ az ember természetéhez való viszonyától, a technika fejlődésétől, de egyben kijelenti, hogy a nép, a „tömeg” nemcsak hogy nem hordozója, hanem ellensége a kultúrának. A kultúra igazi alkotója szerinte az értelmiség, egyes kiválasztottak, a megfelelő, magasabbfokú oktatást nyert emberek.

Dewey észreveszi a kapitalista társadalom egyes negatív jelenségeit. Azonban korántsem kívánja elvetni magát a kapitalizmust, hiszen véleménye szerint ez az egyedüli életképes társadalom. Ami elvetendő — ez a régi kultúra, a régi értékek, a régi ideálok. Ez a feladat annál fontosabb, mert az egyre növekedő „szociális bizonytalanság” katasztrófával, azaz forradalommal fenyeget. Ez csak akkor kerülhető el,

ha olyan kultúrát s egyben olyan társadalomtudományokat hozunk létre, amelyek megfelelnek az igazi fejlődés, a természet-tudományok fejlődése eredményeinek. E változás megvalósításának alapvető módja az oktatás reformjában és az öntökéletesítésben rejlik. Így Dewey a legfontosabb gyakorlati kérdések tárgyalása során átváltoztatja a kultúrát önálló, a társadalom felett álló jelenséggé, a társadalmi haladás alapvető motorjává. Ezen idealista nézetek szükségszerűen következnek ideológiájának burzsá-reformista, apologetikus jellegéből.

Igen nagy figyelmet szentel Dewey a személyiség és a társadalom kérdésének. Bírálja a burzsoá individualizmus egyes felszíni jelenségeit a „régii individualizmust”, de nem veti el általában azt az individualizmust, amely szerinte nem szociális, hanem biológiai jelenség. Az emberben egyidejűleg két tendencia érvényesül: törekvés a kollektívától való függetlenségre, autonómiára, és ugyanakkor, törekvés a többi individuummal való egyesülésre. A „régii individualizmus” egyáltalában nem vette figyelembe ezt az utóbbi tendenciát. Deklarálja a régi típusú individualizmus felszámolásának szükségességét, de nem mutatja meg e kérdés megoldásának társadalmi alapjait. Olyan új individualizmust hirdet, amelyet szembeállít a marxizmus azon eszméjével, hogy a személyiség felszabadítása csak a tömegek felszabadításán keresztül valósítható meg. A marxizmust a személyiség elnyomásával vádolja. A valóságban a személyi és társadalmi érdekek harmonikus összeegyeztetése egyedül a kollektívizmus marxista elvében valósul meg. A kollektívizmus elve a proletariátus osztályharcának folyamatában alakul ki, összeforrasztja a tömegeket, mozgósítja őket az egységes cél megvalósítására; új, magasrendű erkölcsi tulajdonságokat alakít ki a dolgozóknak, miközben az új társadalom embereivé változtatja őket.

**J. Sommerville (USA): Szabadság és érték**

Igen elterjedt az a nézet, hogy a szabadság önmagában véve valami erkölcsileg jó vagy rossz. A szabadság mindennapi értelemben használt fogalmának analízise azonban nem igazolja ezt az álláspontot. A szabadság általános fogalma negatív fogalom, valaminek hiányát jelenti. A politikai szabadság fogalma például az erőszak bizonyos — különböző helyzetekben és korszakokban különböző — fajainak hiányát jelenti a politikai életben, azonban korántsem tartalmazza azt, *miyennek* kell lennie az adott ország politikai életének. Valamely tevékenység szabadsága korántsem vonja szükségszerűen maga után azt, hogy e tevékenység meg is valósul, csak végrehajtásának lehetőségét tételezi fel, bizonyos vonatkozásban. A szabadság a tevékenység előtt álló korlátok hiányát jelenti, s nem a tevékenység megvalósulását vagy akár az erre való képességet. Az általában vett szabadságnak éppúgy nincs erkölcsi értéke, mint a hiány általános fogalmának.

A szabadságnak ebből a felfogásából következik, hogy az abszolút szabadság fogalma értelmetlen. Az igazságos társadalomban az ember szabad az igazságtalan társadalom negatív vonásaitól, azonban korántsem szabad magától a társadalomtól, és nyilván nem is kíván ilyen értelemben szabad lenni. A társadalomtól való szabadság azt jelentené, hogy az individuum teljesen független minden társadalmi korláttól, független a társadalom gazda-

sági, politikai, morális, intellektuális stb. viszonyaitól. Ez a szabadság mindazoknak a dolgoknak hiányát jelentené, amelyek az ember tevékenységét és gondolkodását meghatározzák, ily módon az ember önmagát szüntetné meg.

Az a megállapítás, hogy nincs semmiféle *szükségszerű* kapcsolat a szabadság mint olyan és a morális érték között, korántsem jelenti, hogy ilyen kapcsolat nem *lehetséges*. A szabadság felmérhetetlen morális jelentőséggel is bírhat. Azonban etikailag értékelni mindig csak valamely különös szabadságot lehet (valamely meghatározott korlátozás hiányát), illetve, helyesebben, ennek a hiánynak eredményeit valamely meghatározott történelmi helyzetben. Hozzá kell tenni, hogy nem mindenféle szabadság jó vagy rossz morálisan, a szabadság bizonyos különös fajtái e vonatkozásban teljesen indifferensek is lehetnek.

Mindezekből következik, hogy mind etikai, mind logikai szempontból helytelen olyan fogalmak használata, mint „szabad sajtó”, „szabad kultúra”, „szabad és nem-szabad világ” stb. Korunkban létezik a kommunizmus és a kapitalizmus világa. Mindkettő szabad bizonyos dolgoktól — korántsem azonosaktól — azonban egyik sem szabad „mindentől”. A szabadságról szóló általános frázisok, amelyekből hiányzik annak meghatározása, *mitől* való szabadságról van szó, könnyen válhatnak és gyakran válnak a politikai képmutatás és csalás eszközeivé.

**M. Hirsowicz: Tudomány és ideológia**

A szerző véleménye szerint az ideológia fogalmát Marx két értelemben használta. Az első jelentés meghatározott eszmék és kategóriák és meghatározott osztályok közti kapcsolatra utal, a második a társadalmi eszmék társadalmi funkcióira. Nem egyszer előfordult, hogy Marx ezen utóbbi értelemben vett állításait eltorzították, feltételezték, hogy az osztályok tudatosan hoznak létre ideológiákat, hogy azok érdekeiknek szolgálnak, hogy az ideológiák a tévedések rendszere, amelyek objektív megismerő érték nélküliek stb. (a szerző itt A. Naess Marx-interpretációjára utal). Valójában a marxizmus

álláspontja jóval bonyolultabb, korántsem tartalmaz teleologikus mozzanatokot, amint ezt a fenti interpretáció feltételezi.

Az eszmék és a kategóriák szerepe a társadalmi életben igen sokféle lehet; megismerő funkciójukon kívül csoport-alkotó szereppel bírhatnak, a társadalmi integráció faktorai között szerepelhetnek stb. Ideológiáról azonban csak olyan társadalmakban beszélhetünk, ahol az osztályok vagy csoportok egymáshoz való viszonylatukban külön, eltérő érdekekkel bírnak a társadalmi strukturában elfoglalt sajátos helyzetükből kifolyólag. Ideológiaként funkcionáló gondolati rendszerek specifikus vonása abban a tényben rejlik, hogy

— alappal vagy anélkül — az adott csoport céljait és törekvéseit a széles tömegek érdekeivel igyekeznek azonosítani, azonosként feltüntetni. Ez a folyamat azonban korántsem valósul meg tudatosan, befolyásának mechanizmusát a szociál-pszichológiának kell tisztáznia. Ugyanakkor ezeket a rendszereket nem lehet megismerő értékűktől függetlenül vizsgálni, ideológiai jellegük nem mond ellent annak, hogy bizonyos mértékig megfeleljenek az objektív igazságnak. Bizonyos körülmények között például minden társadalmi misztifikációtól mentes természettudományos elméletek is betölthetnek ideológiai funkciókat (pl. a XVI., XVII. század mechanikája az egyházi ideológiával szemben, vagy akár korunk antropológiája, etnográfia stb. a rasszizmus elleni harcban).

A szerző polemizál ezekkel a nézetekkel, amelyek szerint az ideológiai funkció az egyedüli vagy döntő, amely meghatározza a társadalomtudományok tartalmát. A XIX. századdal ellentétben korunkban egyre nő az ideológiai igények mellett, a gyakorlati, technikai szükségletek szerepe az egyes társadalomtudományok fejlődésében (szociálpolitika, gazdaságpolitika stb. szükségletei). Mindez nem jelenti a tudomány ideológiai funkcióinak megszűnését

— ami lehetetlen mindaddig, amíg léteznek társadalmi konfliktusok, — hanem csak azt, hogy a társadalomtudomány és a gyakorlat kapcsolata bonyolultabbá és ellentmondásosabbá vált. Így egyes szociológiai elméleti eredmények ideológiai-  
lag káros hatását pl. ellensúlyozzák olyan tények, mint a specializáció magasfokú kifejlődése, az ismeretek ezoterikus jellege — különös ellentétben azokkal a sajátos módszerekkel, amelyeket az ideológia tömegbefolyásának eléréséhez felhasználnak. Ehhez a képhez hozzátartozik, hogy egy és ugyanazon problematika különböző osztályok számára nem ugyanazon jellegű. A társadalmi változásért harcoló osztály olyan új ismereti értékeket hoz magával, amely a reakciós erők számára elfogadhatatlan (ez jelentős mértékben meghatározza a kutatások irányát és problematikáját: így a kapitalista országokban folytatott tudományos munkák többsége részletproblémák elemzésére összpontosul). Osztály- és ideológiai vízvonalak ott keletkeznek, ahol az általános világnézet problémái kerülnek az előtérbe. Épp ezért csak bizonyos határesetekben helyes proletár és burzsoá tudományról beszélni, ugyanakkor, amikor feltétlen szükséges osztályok ideológiájáról és a tudományos gondolkodás ideológiai faktoráról beszélni.

## EINHEIT 1959. 10. SZÁM

### **Werner Müller: A szabadságfogalommal való imperialista visszaélés. (Theodor Litt szabadságfelfogásának társadalmi funkciója)**

A szabadság tényleges hiányának leplezésére szolgál a különböző kapitalista burzsoá tudósok és politikusok absztrakt, abszolút szabadságfogalma. Ebből a szempontból Theodor Litt — akinek bizonyos antifasiszta múltja van — és az atomháború ideológusa, William S. Schlamm, azonos álláspontot képviselnek.

Theodor Litt, mint a jelenkor csaknem minden burzsoá ideológusa, abból indul ki, hogy a természetben, de főleg a társadalomban, semmiféle objektív fejlődéstörvény nincs. Ezáltal a szabadságot megfosztja történelmi tartalmától és történelmen kívüli fogalommal változtatja. Litt is, mint a neotomisták, egzisztencialisták, neopozitivisták és köztük a jobboldali szociáldemokraták is, megegyeznek abban, hogy nem értik az emberi tudatos tevékenység dialektikáját az objektív és felismert törvényszerűségek alapján és ezért a marxizmust, ahogyan Litt mondja — a

fanatizmus és fatalizmus sajátos keverékének tartják.

Littnek korántsem eredeti az a felfogása, mely szerint az alanynak szubjektív érzéseiből — hogy ő a cseclekvés végrehajtója és nem része egy rajta kívül álló szükségszerűségnek, — már következik, hogy nem lehetséges a történelemben törvényszerűség.

Ez a tanítás azonban ma lényeges társadalmi funkciót van hivatva betölteni Nyugat-Németországban és az egész kapitalista világban. Ha ugyanis tagadják a történelemben ható objektív törvényszerűséget és a történelmet szubjektív és irracionális „megértéssel” vizsgálják, akkor ennek alapján kijelenthetik — mint ahogy Theodor Litt meg is teszi — hogy a történelem minden esetben más szerinti, hogy ki élte át. A II. világháborút másként értékeli egy német, mint egy orosz, vagy egy francia stb., ennek megfelelően változik lényege is. Ennek az elméletnek egyrészt az a célja, hogy leplezze a II. világháború lezajlásának szükségszerűségét, másrészt pedig hogy azt az illúziót



keltse: lehetséges a németek számára egy harmadik, győztes háború.

A Litt-féle szabadságfogalom reakciós jellege akkor tűnik ki legvilágosabban, amikor az emberi szabadság és az állam viszonyáról beszél. Litt az erőszakot az emberi lét alapvető motívumának tekinti; elkendőzi az erőszak osztálytartalmát, mert nem teszi fel a kérdést: milyen osztály, milyen állam gyakorolja az erőszakot. Littet egyedül a véleményalkotás szabadságának formális kérdése érdekli. Ennek a kérdésfeltevésnek a formális voltát, — amint a cikk szerzője írja — nemcsak a marxizmus ideológusai cáfolják meg, hanem még polgári gondolkodók is látják, mint Bertrand Russell, vagy Einstein. Litt egyébként demagóg módon azonosítja a szocialista államhatalmat a hitleri diktatúrával. Ez manapság egyik legjellegzetesebb vonása az imperialisták pszichológiai háborújának. Litt azonban, amikor az egyéniség szabadságát hirdeti, igen nyilvánvalóan mélyen lebecsüli a tömegek alkotóerejét. 1933-ban megjelent „Történelem és élet” című könyvében a néptömegeket „használatatlannak” tartja arra, hogy messzeható akarati elhatározásokra legyenek képesek a modern nagy államban. Litt tehát a tömegek „szellemi korlátoltságát” tanítja, ez vörös fonálként húzódik végig a művein. Ez mutatja, hogy az imperialista elit mennyire megveti a népet és ugyanakkor mennyire fél a forradalmi akciótól.

A szabadságfogalom ilyen meghamisított értelmezésének Nyugat-Németország-

ban és a többi imperialista államban az a szerepe, hogy az alattvalói szellemet tartsa ébren a dolgozó tömegekben és ezáltal is az új háborúra való előkészítést szolgálja. Különböző burzsoá ideológusok azt hirdetik, hogy a nevelési cél a személyiség belső szabadsága. Litt szerint az emberi szabadság legnagyobb ellenségei magában az emberi szívben vannak és tagadja a külső szabadság biztosítékát. Az ellen a marxi felfogás ellen száll síkra, amely szerint a szabadság éppen abban áll, hogy a társadalmasított ember társadalmi ellenőrzés alá tudja venni mindazokat az erőket, amelyek kezdetben vak hatalmakként uralkodtak rajta. Litt az „ember” és a „dolog” között egy örök antinómiát konstruál, amely szerinte jelenleg az emberiség és a modern munkavilág közti ellentét formájában jelentkezik. Ugyanerről az ellentétről beszél a nyugat-német szociáldemokrata párt programja is, amikor a technika és a szellem ellentétét hangsúlyozza. Litt arról beszél, hogy „át kell lelkesíteni” a társadalmat, és ez fogja biztosítani az emberek „belső szabadságát”. Megállapítja, hogy a „gondolkodó vállalkozónak” az üzemében „átlelkesített életet” kell élnie, amelynek hatására „a dolgotilag egymáshoz kötött” emberek, tehát tőkésék és munkások „*partnerek*” lesznek. Így nyilvánvaló, hogy az a belső szabadság, amely Litt szerint a szabadság lényege, csak az emberséges tőkésék által tartható fenn. Litt elmélete tehát az osztályok, kizsákmányolók és kizsákmányoltak közötti harmóniát hirdeti és próbálja igazolni.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1959. 4. SZÁM

A Német Demokratikus Köztársaságban ebben az esztendőben Darwin emlékévet tartottak. A folyóiratnak ez a száma olyan cikkeket tartalmaz, amelyek a darwinizmussal kapcsolatos kérdésekkel foglalkoznak.

### R. Gottschalk: Darwin és a szociáldarwinizmus

Darwint méltatni annyit jelent, mint eszméit megszabadítani azoktól a reakciós felfogásoktól, amelyek az idők folyamán ráragadtak. Ezek a reakciós felfogások a szociáldarwinizmus ideológiájában összpontosulnak. A tanulmány áttekintést nyújt a szociáldarwinizmus fejlődéséről, kialakulásától kezdve a hitlerizmus uralomra utásáig.

A szociáldarwinizmus, mint a szociológia biológiai irányzata 1880 körül jelentkezett. Darwinnak abból a tételéből indultak ki, amelyet a természetes kiválasztással kapcsolatban fejtett ki. Azt hirdették, hogy az emberi kultúrfajokat a megsemmisülés veszélye fenyegeti, s ettől csak egy elit kiválásának folyamata szabadítja meg őket. Az alacsonyabbrendű fajok a fejlődés akadályai.

A szociáldarwinizmus a darwini elmélet eltorzítása reakciós célok érdekében. Amikor ez az irányzat már eléggé szalonképesnek mutatkozott, Alfred Krupp 1900-ban a következő pályázatot íratta ki: Milyen tanulságok adódnak a leszármazási elmélet elveiből az államok belpolitikai fejlődésére és törvényhozására vonatkozóan? A pályázatra beküldött munkákat

tíz kötetben összegyűjtve kiadták. A szerző ismertet néhány jellegzetes pályamunkát ezek közül.

Az első világháború után a szociáldarwinizmus tovább terjeszkedett. Alig múlt el egy évtized és a fasiszta Németországban hivatalos ideológiává vált.

### **I. T. Frolov: A faji kiválasztás és a célszerűség**

Minden tudományos vizsgálódásnak az a célja, hogy feltárja azokat az okokat, amelyek meghatározzák a tanulmányozott jelenség sajátosságait. A kérdés az, hogy milyen okokra vezethető vissza a természetben megmutatózó célszerűség. Ennek a kérdésnek a megválaszolása végett mindenekelőtt a változékonyság vizsgálatából kell kiindulni. Különbséget kell tenni a meghatározott és határozatlan változékonyság között, anélkül, hogy merőv határt vonnánk közéjük.

Már Darwin felismerte, hogy a változékonyságot törvények határozzák meg. Helytelen tehát az a nézet, hogy a mutációk véletlenül mennek végbe. A modern genetikában elterjedt az a felfogás, hogy a mutációk határozatlanok, nincsenek törvényszerűségeknek alávetve, abszolút véletlenek. Ennélfogva azon a véleményen vannak, hogy a szelekció tanulmányozása során a kauzális módszert fel kell váltani a statisztikai módszerrel.

Ez az indeterminista felfogás a fizikában fellépő antikauzális nézetek biológiai változata. Ezeket az idealista nézeteket el kell vetni. Ugyanakkor nem szabad megrekedni a metafizikus kauzális felfogásnál, hanem tovább kell menni annak a kölcsönhatásnak a feltáráshoz, amely egyrészt az élőlények és környezetük, másrészt az élőlények egyes funkciói között fennáll.

### **M. Vedenov: Ernst Haeckel természettudományos materializmusa**

A materializmus és az idealizmus harcának történetében a 19. század második felében és a 20. század kezdetén Haeckel német természet-kutatónak kimagasló szerepe van. Haeckel a biológia egyik klaszrikusa. Körülbelül 150 tudományos munkát publikált, amelyek együttvéve több mint 13 000 oldalt tesznek ki. A szerző sorra veszi Haeckel fő műveit és az ezekben kifejtett nézeteket.

Filozófiai szempontból a legérdekesebb a „Világrejtélyek” c. műve, amelyet Du Bois Reymond ellen írt. Reymond hét pontban foglalta össze az ún. világrejtélyeket, amelyeket örökre megoldhatatlan problémáknak tartott: 1. az anyag és erő viszonya, 2. a mozgás eredete, 3. az élet keletkezése, 4. a természeti célszerűség eredete, 5. az érzékelés és a tudat keletkezése, 6. a gondolkodás és a nyelv keletkezése, 7. az akarat szabadsága.

Haeckel említett művében vizsgálat tárgyává teszi ezeket a „rejtélyeket” és sorra kimutatja megoldásukat, illetve megoldásuk lehetőségét: 1. az első rejtélyt megoldotta az anyag és az energia megmaradása törvényének felfedezése, 2. a mozgás, a szubsztancia belső és eredendő tulajdonsága, 3. az élő természetes módon, az életelenből keletkezett, 4. a negyedik kérdésre Darwin adott választ a természetes kiválasztás felfedezésével, 5. az érzékelés és a tudat az élő anyag tulajdonságai, 6. a gondolkodás és a nyelv az állatvilág fejlődésének eredménye, 7. az akarat szabadság nem létezik.

Haeckel mint látható, a materializmus alapján állt, de a dialektika fel nem ismerése miatt nem tudott minden kérdésben következetesen és helyesen állást foglalni.

### **H. Wessel: Az élő világ dialektikus ellentmondásai**

A teológusok és a reakciós biológusok váltig bizonyítgatják, hogy az élőlények különböző fajait egy természetfeletti lény előre meghatározott cél alapján teremtette. A dialektikus materializmus ezzel szemben azon a nézeten van, hogy az élőlények keletkezésének és fejlődésének okát nem a természetben kívül, hanem maguknak a természeti jelenségeknek belső ellentmondásaiban kell keresnünk. Az élővilág alapvető ellentmondásait a szerző a következőkben foglalja össze. Legelőször kell említeni az élőlények és a környezetük között fennálló ellentmondást. Ez az egyik fő mozgatórugója az élőlények változásainak. Ellentmondás áll fenn továbbá a közvetlen alkalmazkodás és az alkalmazkodási képesség között. Az élőlények belső ellentmondása nyilvánul meg a forma és a funkció viszonyában. Az élőlények morfológiai szerkezete és életműködése az ellentétek egységét alkotják. Végül a szerző kiemeli, hogy az élőlények alapvető ellentmondása az asszimiláció és a disszimiláció viszonyában rejlik.

## Az egyház és korunk politikai problémái (tanulmánygyűjtemény)

A folyóirat vitát indít az egyház politikai tevékenységéről azzal a kifejezett céllal, hogy a hívőket és a nem-hívőket egyaránt érintő politikai kérdéseket jobban megvilágítsa és ezzel elősegítse a széles tömegek szövetségének megerősödését.

### I. Jean-Claude Poulain: Az egyház és a munkásosztály

Ez a tanulmány néhány részletet közöl a szerző hasonló című és a közeljövőben megjelenő könyvéből. A cikk ismerteti először azokat az előzményeket, amelyek előkészítették a katolikus egyház „szociális doktrínájának” megszületését. Kimutatja, hogy a „szociális katolicizmus” előfutárai a burzsoázia vagy az arisztokrácia sorából kerültek ki és azzal a kifejezett céllal mentek „a nép közé”, hogy megakadályozzák a kizsákmányolt munkástömegek forradalmasodását, hogy a keresztényi tanok segítségével megakadályozzák, vagy legalábbis feltartsák a szembenálló osztályok összecsapását (pl. Orzanam). Még a „Rerum novarum” megjelenése előtt La Tour du Pin és de Mun meghirdette a munka és a tőke „egyesülését”. Az ideológiai harc eszközei mellett a tömegek közötti szervező munka érdekében különböző jótékony-sági, illetve kulturális intézményeket hoztak létre. Az első próbálkozások közé tartoznak különböző üzemi kísérletek is, „üzemi tanácsok” létrehozása, a munkások „érdekeltté tétele” a kapitalista vállalat működésében stb. (Léon Harmel gyáros kísérlete).

A katolikus egyház legfőbb célja ma, megvédeni a kapitalizmust, semlegesíteni az osztályharcot, és ezért mindent elkövet a dolgozó tömegek leszerelése érdekében. Ennek a politikának egyik eszköze: az osztályszervezet helyébe a szakmunkáncénti korporációs szervezet létrehozására irányuló törekvés. A munkásosztály sorainak megbontására igyekszik felhasználni a munkások és a munkáltatók közötti kollektív szerződéseket és az ún. vegyes bizottságokat. A katolikus egyház igyekszik behatolni a munkásosztály szervezeteibe, a szakszervezeteket a munkások és a tőkészek együttműködésének szerveivé próbálja átalakítani. Az egyház tehát aktívan beavatkozik korunk alapvető konfliktusába.

Az egyház a munkásosztályt, minden erőfeszítése ellenére sem tudta soha megnyerni. Mégis fő célkitűzésének tartja a munkástömegek feletti befolyás megszervezését. Ennek érdekében indította immár harminc éve az Actio Catholica mozgalmait. Ennek megfelelően hozták létre 1926-ban Franciaországban a Keresztény Munkásifjúság szervezetét, amely átmeneti felindülése után, sikertelen kísérletnek bizonyult. Később létrehozták az Actio Catholica felnőtt-mozgalmait, a Keresztény Munkás ligát, majd ennek kudarca után a Munkás Katolikus Akciót, mint a Keresztény Szakszervezetekben és másutt dolgozó aktívák szigorú szervezetét. Ezek a kísérletek, éppúgy mint a munkáspapok kísérlete, mind azon buktak meg, hogy végül is az átalakítandó „milieu” hatott átalakítólag az egyház munkásszervezetére.

Befejezésképpen a szerző kiemeli, hogy a marxisták számára elsősorban nem az eszmék közötti különbségek, hanem a létfeltételek azonossága a fontos és ez teszi lehetővé istenhívő és ateista munkások egyesülését a tőke elleni harcban. A kommunisták nem indíthatnak háborút a válás ellen, fő feladatuk egységfrontot teremteni a többi dolgozóval. De ugyanakkor fel kell világosítaniok társaikat az egyház „szociális politikájának” valóságos értelméről és veszélyességéről.

### 2. Gilbert Mury: A falusi klerikalizmus és a termelőeszközök átalakulása

A francia falvak jelenlegi átalakulását elemezve, a szerző kiemeli, hogy a kapitalizmus felforgatta a korábbi termelési, társadalmi viszonyokat, de a falvakban ez az átalakulás sokkal lassúbb és felemásabb volt mint a városokban. Jelentős pre-kapitalista, feudális maradványok tartóztatják Franciaországban is a falvak képét. Ezek a maradványok azonban gyorsított ütemben tűnnek el az utolsó évtized nagy technikai fejlődésének hatására. Ezt az átalakulást a katolikus egyház is megértette, legalábbis Franciaországban, és igyekszik az ideológiai eszközöknek és intézményeinek egy olyan rendszerét kialakítani falun amely lehetővé teszi vallási és politikai befolyásának fenntartását.

A tulajdonviszonyok átalakulása falun, a birtokok koncentrációjának meggyorsulása, a nagytőke előrenyomulása, a kisbirtokosok eladósodása és kisemmizése együtt-

jár a vallásos hiedelmek bizonyos felélénkülésével ezeknél a rétegeknél. De itt már nem feudális, hanem kapitalista jellegű egyházra van szükség.

Az egyház előtt nehéz feladat áll falun. Támaszkodnia kell a hagyománytisztelő, reakciós rétegekre és ugyanakkor lépést kell tartania a falu kapitalista fejlődésével. Egyik fő törekvése befolyása alá vonni mindazokat a szervezeteket, intézményeket, amelyek az új mezőgazdaság kádereit adják.

Az egyház tanulmányi köröket, mezőgazdasági technikai köröket hoz létre az új technika népszerűsítésére. Felismerte tehát, hogy a technikai fejlődés szükségképpen előbb-utóbb a falu vallásosságának gyors csökkenését fogja előidézni. Ezért igyekszik tudatosan kezébe venni ezt az átalakulási folyamatot, méghozzá a mezőgazdaság műszaki káderein keresztül, akikre osztályszármazásuk folytán jobban támaszkodhat mint a falusi pedagógusokra.

A falvak jelenlegi átalakulása, amely csökkenti a paraszti és a városi életmód közötti eltérést, aláássa a falusi plébános eddigi központi helyzetét. A falvak hagyományos elzárkózottsága lassan a múlté. Ennek felismerése arra vitte az egyházat, hogy szervezetét átalakítsa, a plébániák rendszeréről a „Jelkipásztori tevékenységi zónák” rendszerére térjen át, megyei jellegű akciókat indítson, kezébe vegye a fiatal földművesek szakmai képzését, szövetkezeteket szervezzen a traktorok használatára stb. Az egyház tehát kézbe kívánja venni az elkerülhetetlen fejlődés irányítását, hogy befolyását fenntarthassa. E széleskörű tevékenység ellenőrzése érdekében valóságos kádérképző iskolákat szervez, a Keresztény Földműves Ifjúság, illetve a Falusi Családi Mozgalom szervezeteinek keretében. Szakbizottságok foglalkoznak a szabadidő, a szakképzés, a propaganda, az iskolai tanítás és az újoncképzés adta lehetőségek kihasználásával. A katolikus szervezetek messzemenően figyelembe veszik az ifjúság, a lakosság osztályréttegződését.

A szerző kiemeli ezeket a belső ellentmondásokat, amelyek a katolikus egyház világi szervezeteiben a társadalmi problémák hatására keletkeznek. A kommunistáknak nem szabad szektás módon elzárkózniuk a megindított folyamatoktól. A falvak életének részleges átalakulását elfogadó katolikus mozgalom hasznos szövetségessé vagy elkerülhetetlen utitársá válhat számunkra. De a kommunista párt vezető szerepét csak az opportunizmus egyidejű leküzdésével tudja biztosítani.

### 3. Roger Garaudy: Az egyház, a katolicizmus és a nemzeti függetlenségi mozgalmak

A katolikus hierarchiának a gyarmatosító politikával és a nemzeti függetlenségi mozgalmakkal kapcsolatos magatartása igen bonyolult és árnyalt.

A szerző először a katolikus egyház *alapvető doktrínáját*, a gyarmati kérdésben elfoglalt alapvető álláspontját vizsgálja fel. Az eredeti felhalmozás időszakában az egyház hatalmas tekintéllyel rendelkezett a nagy gyarmatosító nemzetek életében. A gyarmatosítók elpusztították Amerika őslakosságának nagy részét, ami végül is katasztrófális munkaerőhiányt eredményezett. Ezért a pápaság a maga tekintélyével fellépett a rabszolgaság intézményének helyreállítása érdekében, támaszkodva ebben a Szentírára, az egyházatyák, Aquinói Tamás véleményére, miszerint a rabszolgaság természet- és istenadta állapot. A pápa csak 1839-ben ítélte el a rabszolgakereskedelmet.

Az egyház álláspontját a gyarmatosítás kérdésében már a XV. században fogalmazták meg. A gyarmatosítás jogát két alapelve építi: 1. isten a világot az emberek számára teremtette; ezért nem szabad megakadályozni azok tevékenységét, akik a világ kincseit legjobban ki tudják aknázni; 2. az Evangélium „az összes nemzetek tanítását” hirdeti; nem szabad tehát megakadályozni azok tevékenységét, akik a keresztény hitet hozzák a hitetleneknek. E két elv szolgál a mai napig a „gyarmatosításhoz való jog” igazolására.

A szerző kimutatja, hogy az egyház gyakorlatilag is támogatta a gyarmatosítást virágzásának egész időszakában. A XIX. században misszionáriusaival segíti elő az imperialista hatalmak terjeszkedését.

A helyzet az első világháború után kezdett megváltozni a nemzeti felszabadító mozgalmak erősödésének hatására. De a döntő lökést a gyarmati rendszernek a második világháború utáni széthullása adta. Az egyház arra törekszik most, hogy mindenütt létrehozza a nemzeti egyházakat és ezzel biztosítsa a maga jövőjét. Törekvéseinek lényege jelenleg: 1. Elkerülni az elszigetelődést az afrikai és ázsiai népek nemzeti mozgalmaitól; 2. Maximális mértékben fenntartani és esetleg megerősíteni az egyház támogatásával az ezeknél a népeknél meglévő társadalmi hierarchiákat; 3. Elősegíteni ezekben az országokban az amerikai behatolást, a meggyengült európai kolonializmus helyettesítésére; 4. A hagyományos gyarmati kizsákmányolást, különösen Afrikát illetően, az „Eurafrika”-terv megvalósításával „Európa” kollektív gyámkodásával helyettesíteni.

Az egyház politikájának alapelvei megvilágítják a francia egyháznak az algériai háborúval kapcsolatos különösen bonyolult magatartását.

#### 4. Henri Chauveau: Az egyház, a nemzeti érdek és a béke

A szerző kiemeli, hogy sok tény mutatja: a katolikus egyház a legreakciósabb erők szolgálatában minden eszközzel igyekszik elősegíteni az ún. „Kis Európa”, egy katolikus európai „közösség” létrehozását. Az európai közösség terve a kapitalizmus megszilárdítását és a népi erők előretörésének megakadályozását célozza. Az egyház ezt a politikát a „népek kibékülése”, a „humanizmus” és a „béke” nevében támogatja. Ugyanebben a szellemben lép fel a gyakorlati kérdés tényleges megoldása ellen.

#### 5. Georges Cogniot: Az egyház és az iskola

A tanulmány elemzi Jacques Bur abbé 1959-ben kiadott könyvét, amely módszeresen kifejti a Vatikánnak az iskolaügyvel kapcsolatos álláspontját. Az egyház

alapvető tétele e kérdésben: csak a keresztény nevelés nyújthat teljes és tökéletes nevelést. Az egyház nem elégedhet meg azzal, hogy a világi oktatás mellett a hitant tanítsa, az egész tananyag keresztény szellemben való átalakítását követeli, a közoktatás totális kisajátítását a reakció szolgálatában.

Az egyház azt vallja, hogy az oktatás szabadsága csak őt illeti, ezzel a joggal nem élhetnek a szabadgondolkodás hívei, még kevésbé a marxisták. A Vatikán egyes szóvivői azt állítják ugyan, hogy az egyház ma már a gondolatszabadság híve, de a szerző kimutatja, hogy a hierarchia gyakorlata a katolikus országokban, Portugáliában, Spanyolországban, Kanadában, Írországbán ennek tökéletesen ellentmond. Az egyháznak a keralai eseményekben játszott szerepe is ezt bizonyítja.

Végezetül a szerző elmondja, miért és hogyan védelmezik a kommunisták az egyháztól elválasztott iskolát, miért követelik a közoktatás demokratizálását és teljes államosítását, egységfrontban az összes demokratikus erőkkel.

## LA NOUVELLE CRITIQUE 1959. 108. SZÁM

#### Ph. Malrieu: Henri Wallon és a pszichológia fejlődésének iránya

A cikk H. Wallon születésének 80. évfordulójára íródott. A szerző megjelöli Wallon helyét a pszichológia különböző ellentétes irányzatai között. A pszichológusok egy része a mechanisztikus felfogásra hajlik, abban bízva, hogy idővel képes lesz a szubjektívet az objektívra redukálni. Másik részük az eklekticizmusban keres kiutat, elmosza a lélek és a test megkülönböztetését, vagy visszatér a paralelizmushoz. Wallon szembeáll ezzel a próbálkozásokkal.

Wallon determinista állásponton áll. A pszichikait szerinte három fő tényező határozza meg: 1. a szubjektum életkörülményei, természeti és társadalmi feltételei; 2. a fiziológiai alapok, az öröklött struktúra, amelyet a szervezet a maga egészében, de különösen az idegrendszer alkot; 3. az alany története, fejlődése, kialakult viselkedése. E három tényező állandó és szoros kölcsönhatásban áll egymással, ezek a kölcsönhatások szövik át a pszichikai életet.

Wallon nézetei marxisták, igen termékeny munkásságot fejtett ki a pszichológia minden fontosabb területén. Egyik fő

témája a tudat: Wallon a tudatot materialista módon kezeli, elveti az introspekció módszerét és az összehasonlító lélektanhoz folyamodik. Sokat foglalkozott a gondolkodás eredetének problémájával és kimutatta annak függését a társadalmi fejlődéstől. Foglalkozott továbbá az egyén s a társadalom viszonyával, hangsúlyozva, hogy az öntudat csak a más emberekhez való viszonyon keresztül jön létre, hogy az „én” sohasem közvetlenül adott.

Gyermeklélektani munkáit a tudat, a társadalom, a gondolkodás, a személyiség problémájára irányította, a pszichikai genesisének problémáját kutatva arra törekedett, hogy véget vessen e téren a misztifikáció lehetőségének. Mindig a tényekből, a gyakorlatból indul ki, a tárgyalt problémákat az összehasonlító módszerrel világítja meg és ezzel feltárja dialektikájukat. Ilyen módon Wallon eljutott a dialektikus materializmushoz; számára a dialektika sohasem jelentett valamilyen külsődleges módszert.

Kutatásai feltárják, milyen nagyjelentőségű a társadalmi folyamatok marxista elemzése a viselkedési formák megértése szempontjából. Ugyanakkor az eredmények arra is utalnak, hogy a pszichológia néhány ponton gazdagíthatja a marxista gondo-

latot, hiszen megmutatja az utat a társadalmi átalakulások molekuláris tanulmányozásához. Az egyéni viselkedés törvényeinek megértése nélkül hiányos marad a társadalmi események megértése. A társadalmi fejlődés az egyéni konfliktusok,

akaratok közvetítésén megy keresztül; a pszichológia feladata tanulmányozni az egyéni akaratok, motívumok kialakulásának mechanizmusát, amelyeknek mindegyike hozzájárul az Engels által említett történelmi eredőhöz.

## LA NOUVELLE CRITIQUE 1959. 109. SZÁM

### Roger Garaudy: A marxizmus — kritikai filozófia

Ez a cikk Garaudy: „Perspectives de l'homme” (Az ember távlatai) c. most megjelent könyvének egy részlete. Könyvében a szerző a jelenkori francia filozófia történetének vázlatát nyújtja és építő vitát kezdeményez a ma élő nem-marxista filozófusokkal. A NC-ben publikált részlet a marxizmusról szól.

A szerző a marxista filozófia kritikai jellegét elemzi. A különböző félreértésekkel és előítéletekkel szemben kimutatja, hogy a marxizmus nem a többi világnézettől elszigetelten jött létre és fejlődik és nem csak egy meghatározott osztály szubjektív követelményeinek felel meg. A marxista filozófia ugyanazokat a problémákat érinti, mint a többi doktrína, kritikai módszerrel nyúl hozzájuk, de szemben a többiekkel, ez a kritika nem marad meg az egyéni öntudat keretei között.

R. G. a kritikai filozófia nagy történelmi példáin dokumentálja annak fő jellemvonásait. Az igazi kritikai filozófia mindig alapot keresett a gondolkodás és a tevékenység számára. A mai idealista filozófia azonban a kritikai filozófia fogalmát eltorzítja, minden filozófiát úgy állít be, mint az egzisztencializmus előkészítését, a kritikai gondolatot az alany filozófiájával azonosítja.

R. G. az 1844 évi marxi kéziratok és „A német ideológia” elemzésén mutatja meg a marxi kritikai gondolat kifejlődését a hegeli felfogásból és annak ellentétéként. Marx kimutatja, hogy az öntudat sohasem lehet más, mint a tudatos lét, az absztrakció csupán valaminek az absztrakciója lehet. Az ember a természet része és kölcsönhatásban áll a természet tárgyival. Az embert áthatják a természet erői, ezek benne fejeződnek ki mint tendenciák, mint szükséglet, mint fájdalom, mert az ember függ tőlük, általuk korlátozott, és szükségletének tárgyai rajta kívül állanak. A szükséglet az öntudatnak, a reflexiónak, majd a gondolatnak csupán előfeltétele. A marxizmus való-

ságos kopernikuszi, forradalmi fordulatot hajtott végre a kritikai filozófiában: általa az ember kiszabadult a gondolat világából, melyet addig elszigeteltek és önállóan tekintettek. Ezentúl — tudományos alapon — a tudatot nem lehet többé elszakítani létfeltételeitől; az egyedül valóban kritikai álláspont a gondolat valóságos anyagi feltételeinek feltárása.

Az ember nemcsak természeti, hanem társadalmi lény is. Az ember emberhez való viszonya történelmileg változik. Ezek a viszonyok nem feltétlenül az ellenségeskedés viszonyai, ahogyan azt Sartre felfogja, de nem azonosíthatók a közvetlen egybeolvadással és a szeretettel sem, ahogyan mások gondolják. Az emberek közötti viszonyok szakadatlanul változnak, annak az őket környező természetnek hatására, amely maguknak az embereknek műve. Az „emberi természet” valóságos alapját a korábbi generációk által létrehozott technika és a társadalmi viszonyok képezik. Az emberi gondolkodást is a megelőző generációk alakították ki, ezek vázolták fel a mai ember gondolatait, érzéseit, tetteit. A bennünket leigázó társadalmi erőket csak társadalmi erővel lehet legyőzni. Marx kritikai filozófiájának sajátossága abban áll, hogy feltárja az idealizmus optikai csalódásainak forrását, feltárja a tudat másodlagosságát és a gyakorlati tevékenység alapvető jelentőségét. A kritikai gondolkodás más formáival szemben a marxizmus nem elégszik meg a dolgokról alkotott gondolataink megváltoztatásával, hanem maguknak a dolgoknak megváltoztatására törekszik.

Minden forradalommal terhes korszak az öntudat válságát eredményezi. A mai burzsoá filozófia nagy része a világválság felismerését és egyúttal a forradalomtól való félelmet tükrözi. A marxizmus e válság történelmi feltételeinek megértését jelenti és egyúttal az ellentmondás túlháladása feltételeinek forradalmi felismerését. A marxizmus nem marad meg a tudat félnék befeléfordulásánál, amely vég nélkül vizsgálhatja saját eljárásának érvényességét vagy érvénytelenségét. A gondolkodás kritikai vizsgálata csak egy moz-

zanata az egészséges gondolkodásnak; Descartes-nál, Hegelnél is a kritika csupán egy momentum. A megismerés alagsorai-ban való végnélküli bolyongás a hanyatló társadalmak filozófiájának sajátja. A marxizmus kritikái eljárása csak a forradalmi tevékenység megalapozásának egyik moz-

zanata. A marxista filozófiát éppen az jellemzi, hogy időnként a kritikai gondol-lat benne önmaga felé fordul, hogy aztán visszatérjen újult erővel az objektív világ felé, melynek hívásai, ellentmondásai, problémái az emberi szubjektivitás táp-láléka és élete.

## LA NOUVELLE CRITIQUE 1959. 110. SZÁM

### André Barjonet: A munkásosztály realitása

1959-ben megsokszorozódott a munkás-osztállyal foglalkozó cikkek száma a burzsoá irodalomban. A cikkek többnyire azt fejtegették, hogy a munkásosztály nem fejlődik többé, hogy a munkások és a burzsoázia életmódja egyre inkább közeledik egymáshoz, hogy ma már tulajdonképpen inkább bérből élők osztályáról mint munkásosztályról beszélhetünk. Egyesek maguknak a társadalmi osztályoknak a létezését is kétségbevonták. Mind e tanulmányok azonosítják a termelőerők fejlődését a termelési viszonyok fejlődésével.

A szerző megjegyzi, hogy a marxizmust már 60 évvel ezelőtt „túlhaladták” és a mai szerzők is csak a revizionizmus atyjainak érveit képesek ismételtetni. A valóságban már az ókor nagy gondolkodói is felismerték a társadalmi osztályok létezését. De Marx volt az első, aki tudományosan meghatározta az osztályokat — a társadalmi ter-melésben betöltött szerepük alapján.

A szerző szemügyre veszi a társadalmi rétegződés tudományos osztályozására irányuló különböző kísérleteket. Kimutatja, hogy az analógiákra, a felszíni hasonlóságra épülő osztályozások semmiképpen sem adnak magyarázatot a társadalmi mechanizmus mozgására. A jövedelem nagyságának vagy a munka természetének hasonlósága nem használható kritérium. Az alapvető körülmény: a termelő-eszközökhöz való viszony és a termelésben betöltött szerep. Ezen a körülményen a technika fejlettségi foka nem változtat. Ellenfeleink azt állítják, hogy ha a munkások tudatában nem él az, hogy ők egyazon osztályhoz tartoznak, akkor a munkás-osztály, mint ilyen, csak üres absztrakció. Ezzel szemben a szerző kimutatja a munkásosztály objektív létét, helyzetének objektív, anyagi feltételeit, amelyek végül is meghatározzák tudatát. A munkáspapok ügye csak alátámasztja a materialista elemzés helyességét.

A munkásosztály realitásának bizonyítéka, hogy a munkásosztály tevékenykedik és harcol. Azt állítják, hogy a mun-

kásosztály nem fejlődik többé számszerűen és hogy ezzel szemben az alkalmazottak, szabad foglalkozásúak száma növekszik. Ez azonban legfeljebb a francia fejlődés egy bizonyos időszakára vonatkozik, — bizonyítja a szerző, aki kiemeli, hogy bizonyos vonatkozásban a termelésben közvetlenül résztvevő műszakiak is a munkásosztályhoz és nem az ún. középosztályokhoz tartoznak. Ugyanigy az sem igaz, hogy a munkások szakképzettsége, tömegüket tekintve, csökkenő tendenciát mutatna. A „bérből élők osztályának” elmélete felületes és tendenciózus megállapításoknak a terméke csupán. A mai revizionisták a társadalmi osztályok fogalmát a gazdasági szektorok fogalmával akarják helyettesíteni. A modern technikára hivatkozva újból tagadni próbálják az osztályharc létét és a munkásosztály pártjának szükségességét.

### André Gisselbrecht: Az értelmiség és a munkásmozgalom

A francia munkásmozgalom kivételes helyzetben van, ami az értelmiséget illeti. Franciaországban a nagy polgári forradalom óta az értelmiség legjava mindig a haladást szolgálta. De ez az előny bizonyos hátrányokkal is jár. A francia értelmiségiek, éppen mert a feltörekvő burzsoázia nagy elveinek propagandistái voltak, ma is fogékonyak a burzsoá misztifikáció iránt.

A marxizmussal új és termékeny korszak kezdődött az értelmiség számára. A munkásosztály új civilizációt hoz létre, amely nem ismer többé szakadékot tanult emberek és dolgozók között. A marxizmus lehetővé teszi az értelmiség szcrepének határtalan növekedését, de egyúttal világosabbá is teszi az értelmiség korlátait.

Az utolsó öt évtizedben az értelmiség részvétele a haladásért folytatott harcban nagy történelmi jelentőségű tényé lett. Segítségével válnak a szocialista eszmék „anyagi erőkké”. A társadalmat átalakító munkásmozgalom nem tud meglenni az

értelmiségek munkája, tudása nélkül. A marxizmusnak az értelmiségek segítségével kell kialakítania a tömegek új gondolkodásmódját, amelynek a hagyományos eszmék helyébe kell lépnie.

Az értelmiségek nem lehetnek a munkásmozgalom vezetői. Csak annyiban játszhatnak óriási szerepet a társadalom átalakításában, amennyiben a forradalmi munkásmozgalmat, a marxizmust szolgálják. Az értelmiséginek, ahhoz, hogy aktív szerepet játsszon a haladás érdekében, politikusi emberré is kell válnia. De ugyanakkor tudósnak, művésznak kell maradnia, ebben a minőségében lesz a munkásmozgalom győzelmének nélkülözhetetlen tényezője. Az értelmiségek többnyire teoretikus módon fogják fel a poli-

tikát, nem a valóságos mozgásból, hanem elvont elképzelésekből indulnak ki. A munkásosztályt hol tévedhetetlen Istennek, hol gügyögő gyermeknek képezik. Igen könnyen tévesztik el szem elől a marxizmus velejét: a gyakorlat kritériumát. Elfelejtik, hogy a marxizmus nemcsak elmélet, hanem forradalmi gyakorlat, hogy a marxizmushoz nem lehet úgy csatlakozni mint valamilyen más, dogmatikus filozófiához.

A szerző ezek után részletesen elemzi azokat az illúziókat, amelyek a becsületes értelmiségeket gátolják abban, hogy határozottan felsorakozzanak, saját jövőjük érdekében, a kommunista párt oldalán. A szerző öt ilyen illúziót emel ki: az objektivitás, a szabadság, a személyiség, az erkölcsiség, a hatalom illúzióját.

## LA PENSÉE 1959. 87. SZÁM

### **J. Orcel: Frédéric Joliot-Curie gondolatai és tevékenysége. A tudomány emberi értéke és a tudós felelőssége**

A folyóirat 87. számát teljes egészében Joliot-Curie emlékének, munkásságának szenteli. Az itt ismertetett cikk először Joliot-Curie-nak a tudomány jelentőségével kapcsolatos gondolatait eleveníti fel. Az emberiség haladása összefügg a tudomány fejlődésével, mondotta Joliot-Curie. Véleménye szerint az emberiség haladását különböző méretekkel mérhetjük. Az emberek általában olyan mércét alkalmaznak, amely az általuk végrehajtott vagy ismert fontosabb munkákhoz szükséges idő átlagából, néhány évből álló időegységen nyugszik. Kevesen tudnak ma még olyan feladatokhoz kezdeni, amelyek hasznát csak az utókor fogja látni. Pedig az emberi haladást, a nagy emberi közösségeket érintő változásokat csak nagyobb mércével, a nemzedékek egymásutánjával, kb. 30 éves időegységekkel mérhetjük. Ilyen szemszögből az emberi haladás igen gyors és világossá válik a gondolkodó emberiség bámulatosan fiatal kora. Ha pedig az élőlények fejlődéséhez, átalakulásához, az emberi nem fejlődéséhez szükséges időt kívánjuk mérni, ismét más mércével, évszázadekkel kell mérnünk. Ezen az úton eljutunk ahhoz a kérdéshez, meddig lehetséges élet bolygónkon. Itt már évmillárdok ezrével kell számolnunk, ha addig semmi sem jön közbe, ami leszámaztatnánk elpusztítaná. De ilyen hosszú időnek semmilyen értelme nincsen emberi szempontból. Mégis elképzelhetjük, hogy még ez idő eltelté előtt, az emberi nem

kénytelen lesz, életbenmaradása érdekében, egy távoli csillag bolygóján új hazát keresni.

Joliot-Curie sokat foglalkozott a tudományos haladás, a civilizáció fejlődésével járó ellentmondásokkal és nehézségekkel. A tudomány, a természeti erők leigázása, az emberiség érdekét szolgálja. De különösen a XIX. sz. vége óta a tudományos haladás káros következményeit növekvő aggodalom kíséri. A tudomány eredményeiből csak egy kisebbség húz hasznot, a tudományt a pusztítás és a halál szolgálatába állítják. Mégis kételkedhetünk a tudomány emberi értékében. A tudósnak számolniuk kell felelősségükkel. Csatlakozniuk kell ahhoz a harchoz, amely a tudomány eredményeinek káros felhasználása ellen folyik. A tudomány egyik legnagyobb érdeme, hogy egyetemes jellegű, a Földön szerteszét élő emberek gondolati egységének alapvető eleme. Joliot-Curie szerint feltételezhetjük, hogy a világmindenségben valószínűleg élő más gondolkodó lényekkel, — mégha formájuk el is tér a mienktől, — éppen a tudomány teremtené meg egységünket.

A tudomány, gátolatlan mondani Joliot-Curie, olyan mű, amelyhez, a tudós mindennap hozzájárul, anélkül, hogy azt lehetné: megéri műve betetőzését. A haladás forrása: az emberiség kollektív erőfeszítése, az egymást követő generációk munkája. Az örökkévalóság nem más, mint az az élő lánc, amely bennünket a Földön előttünk élt lényekkel és dolgokkal egybefűz. Minden lény, mely Földünkön átmeleg, hivadást hagy magáról, ha csak annyit is, mint egy elkoptatott kő.



Joliot-Curie vezérgondolata, hogy az ember anyagi felszabadítása erkölcsi felszabadulásának feltétele és hogy az előbbi csak a tudomány közreműködésével lehet végrehajtani. Munkájában a modern racionalizmusra, a dialektikus materializmusra támaszkodott, amelyet a tudományos gondolkodás legjobb vezérfonalának, a való-

ban tudományos módszereknek tekintett.

Tudományos munkásságával hozzájárult az atomban rejlő hatalmas erők felszabadításához, közéleti tevékenységében pedig azért harcolt, hogy az új erőket ne az emberiség elpusztítására, hanem boldogulására használják fel.

## MIND 1959. 268. SZÁM

### R. W. Sellars: Az érzetek mint az érzékelés irányítói

Az ismeretelméleti kérdésekben található zavarok egyik alapvető oka a szerző szerint az érzékelésről vallott hibás nézetekben kereshető. A XVII. századtól kezdve alapjában véve elfogadott az az álláspont, hogy a megismerés kezdetét egyes izolált „atomok”, egocentrikus különöségek, az érzéki benyomások (ún. „érzéki adott”-ak) képezik, amelyek oksági kapcsolatban vannak a külső világgal, s amelyekből a tárgyi világ képét levezetjük, felépítjük. Berkeley és Hume megmutatták, hogy a levezetésnek ez a feladata nem valósítható meg, de mivel az alapvető sémán nem változtattak, ezzel csak a szubjektív idealizmus és szkepticizmus számára nyitottak utat.

A kritikai realizmus álláspontja szerint — ennek az irányzatnak a szerző a század elején egyik megalapítója volt — az egész felfogás alapjaiban téves. Az érzékelés tárgya nem az érzet, az érzéki adott, hanem a külső objektum. Nekünk érzeteink vannak, de a dolgokat érzékeljük. Az érzékelőt az őt körülvevő, vele kapcsolatban lévő dolgok érdeklik

és érzeteit arra használja, hogy ezek alapján lokalizálja és jellemezze azokat. Az érzékelés komplex tevékenység, amelyet az érzetek irányítanak, és amely (viselkedésbeli és nyelvi) tevékenységben végződik. Valódi egysége az ingerek egy meghatározott komplexumának és a válaszreakciónak egy koordinált egészéből áll. Az inger funkcionális jelentést csak a válaszreakcióval való kapcsolatból nyer. A központi idegrendszer folyamatai közvetítenek az inger és a válaszreakció közt és épp ennek következtében válik az inger a környező tárgyakhoz és szituációhoz alkalmazkodó reakció irányítójává. A megismerés nem lámpás, amely megvilágítja az érzéki adottat, hanem ellenőrizhető állítás, amely a külső tárgyra vonatkozik, s amelyet érzéki faktorok irányítanak.

E felfogás fényében megszűnik a karteziánus dualizmus problémája is. Az ész nem szubsztancia, hanem a magatartást irányító tevékenység. Az anyag nem azonos a pusztá kiterjedéssel, magasfokú szervezettségre és koordinált tevékenységre képes. Az ész nem más mint a funkcionáló agy; az Én pedig ezeknek az irányított, célszerű tevékenységeknek fókuszaként keletkezik.

## JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS 1959. 4. SZÁM

### R. E. Larsen: A polaritás elve Morris Cohen filozófiájában

A XX. századi amerikai filozófia egyik vezető képviselője M. Cohen († 1947) volt. Cohen metafizikájának és módszertanának egyik alapvető a polaritás elvének nevezte. Ennek értelmében az olyan ellentétek, mint közvetlen és közvetett, egység és sokaság, változó és állandó, szubsztancia és forma, ideális és reális stb. kölcsönösen feltételezik egymást, miként a mágnes északi és déli pólusa.

Épp ezért, nemcsak a statikus, hanem a kinetikus rendszerek is feltételezik az ellentétes erők egy bizonyos egyensúlyát, amelyek minden egyes dolog természetét meghatározzák. Egyszersmind a polaritás elve heurisztikus elv is, amely helyes magyarázatra irányuló tevékenységünket irányítja, megkövetelvén, hogy a dolog természetét különböző, ellentétes előfeltételekből kiindulva vizsgáljuk.

A szerző annak pontosabb meghatározására törekszik, mit értett Cohen a „polaritás” fogalma alatt. E kérdésre

a választ Cohen igazságelméletében találja, amely egyaránt irányult mind az „atomista” elképzelések ellen (minden ítélet izoláltan, önmagában véve igaz), mind az ún. „koherencia”-elmélet ellen, amely feltételezte, hogy valamely állítás igazságát más állításokkal való kapcsolata határozza meg, hogy az „igaz” és „hamis” nem az egyes ítéletek prédikátumai, hanem csak egész elméletekre, ismeretstruktúrákra vonatkozhatnak. Cohen véleménye szerint valamely ítélet más ítéletektől izoláltan nem bír jelentéssel, tehát nem lehet igaz vagy hamis sem. Csak valamilyen gondolati kontextusban válik az állítás értelme teljesen meghatározottá. Azonban, ha egyszer ez a kontextus adva van, úgy immár az

adott állítás igazsága vagy hamissága is meghatározható.

A szerző véleménye szerint „poláris” fogalmak Cohennél azok, amelyek, — annak ellenére, hogy határozottan megkülönböztethető tartalommal bírnak, — értelmetlenek egymás nélkül: bármely állítás, amely tartalmazza a két poláris fogalom egyikét, csak olyan kontextusban válik értelmessé és meghatározottá, amely tartalmazza e fogalom poláris párját. A poláris fogalmak egymás által való feltételezettsége így a logikai feltételezettség egy sajátos formája. Azonban a szerző leszögezi, hogy a logikai kapcsolatnak alapját, Cohen véleménye szerint, ontológiai meghatározások összefüggések alkotják.

## THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

### [R. O. Kapp: A tér

A klasszikus fizika felfogása szerint a tér egy nagy doboz, amiben minden dolog benne van. Ez a felfogás feltételezte, hogy: 1. csak az reális, ami a térben van, ami nincs sehol, az nincs is; 2. a tér, természetét tekintve, egy nagy tartály; 3. minden mérhető anyagdarab két környezettel rendelkezik: az egyik a tulajdonságnélküli tér, a másik a tulajdonságokkal bíró, környezetről környezetre változó éter. A relativitáselmélet fényében ezek a feltételezések helytelennek bizonyultak. Először is, nincs alapunk annak feltételezésére, hogy csak a fizikai valóság — valóság egyáltalán. Másodsor, Einstein megmutatta, hogy a tér nem az anyagi univerzum tartálya, hanem annak alkotó része. Harmadsor, nincs szükség két környezet feltételezésére. A tér, amelynek egyik része sem különböztethető meg a másiktól fizikai eszközökkel, megfigyelhetlen. Az ilyen tér egyáltalán nem befolyásolja a dolgok viselkedését. Épp ezért lehetetlen átlátni, milyen jelentést kellene kölcsönözni neki. Így marad egy környezet, amelyet a fizikusok korábban éter szóval jelöltek, amely helyről helyre változik s amelynek változó tulajdonságai megfigyelhetők. Azt, ami közös ezekben a változó tulajdonságokban, erőtereknek nevezzük. Legalább három ilyen erőteret különböztetünk meg: — elektromos-, mágneses és gravitációs teret. A környezetnek ezeket a fizikai tulajdonságait (amelyek a gravitációs tér esetében az időben nem vál-

tozók, a másik két esetben változóak) — illetve ezek együttesét értjük a tér kifejezés alatt.

A továbbiakban a relativitáselmélet kimutatta, hogy a gravitációs tér eme tulajdonságai, mind egy tulajdonsággal, a tér „görbületével” helyettesíthetők. Ugyanezt elektromágneses erőter esetében elvégezni idáig nem sikerült. Épp ezért a továbbiakban a szerző csak a tér és tömeg kapcsolatát vizsgálja s eltekint a tér és elektromos töltés, a tér és mágnesesség kapcsolatától, mivel az egyedüli feltétel, amelynek segítségével az egyik tér régiót a másiktól megkülönböztetjük, a görbület, a görbületnek pedig csak egy fajtát ismerjük s ez azonos a gravitációs térrel. A relativitáselmélet meghatározta a térnek azon tulajdonságait, amelyek segítségével hatást gyakorol a tömegre és definiálta a tömeg térre gyakorolt hatását. Azonban nem adott választ arra a kérdésre, miért tud egy test hatást gyakorolni az őt környező térre és miért követi az anyagi részecske a tér görbületét. A relativitáselmélet átalakította a térről alkotott ismereteinket, de keveset mondott a tömegről.

A huszas évek elején a tömeg és tér kölcsönhatásának problémái álltak az előtérben. A későbbiek során, a kvantummechanika sikerei következtében ezek a problémák háttérbe szorultak, helyüket a részecskék közti kölcsönhatás problémái foglalták el. A szerző véleménye szerint az előző probléma azonban korántsem megoldott és nem is értelmetlen. A fizika további fejlődéséhez ennek

a kérdésnek újra előtérbe kerülése jelentősen hozzájárulhat. Ezzel kapcsolatban felidéz Eddington korai nézetét arra vonatkozólag, hogy a tömeg nem más mint görbület. Ez az elképzelés jelentős mértékben leegyszerűsíthetné a fizikai világképet és segítene választ adni a még megválaszolatlan kérdésekre és ezért feltétlenül megérdemli az alaposabb vizsgálatot.

### José Ferrator Mora: Az értelmiség a mai társadalomban

A szerző a mai értelmiség helyzetét Sokrates és a reneszánsz értelmiségi típusaival kapcsolatban vizsgálja. Sokrateset tartja az első olyan gondolkodónak, aki tudatára ébredt annak, hogy az értelmiség és a társadalom közt bizonyos szakadék van. Élete állandó ingadozás volt a két egyformán vonzó véglet: a lelkiismeretéhez, illetve a társadalomhoz való hűség közt. A reneszánsz értelmisége is felismerte, hogy ideáljai és a társadalmi valóság közt szakadék van.

Az értelmiség és a társadalom közt sohasem volt olyan éles ellentét, mint napjainkban. A társadalom viszonya az értelmiséghez nem egyértelmű: sokszor haszontalannak, sőt, ártalmasnak vélik, bár ugyanakkor tartózkodnak semmibevételétől is. Ha az értelmiség aktivitása nem esik össze a társadalom követelményeivel, azt aggodalommal fogadják. Az értelmiség nem tud azonosulni a társadalommal, de attól függetleníteni sem tudja magát.

A modern társadalmat a krízisek jellemzik. A cikk írója három nagy válságot jelöl meg. Az első a „kisebbség válsága”. Egy társadalmi kisebbség a 17. század elején olyan társadalom elképzeléseit dolgozta ki, melyet csak kevesen akartak és tudtak vállalni. A második krízis egy nagy társadalmi osztály válsága volt, a „többség válsága” a 18. század közepén; de ez az osztály is csak önmaga számára tudott kidolgozni egy

megfelelő társadalmi modellt. A harmadik, a „mindenki válsága”, — ez a „mi válságunk”, — a 19. század végétől kezdett kibontakozni. Megkülönböztető sajátossága, hogy valóban egyetemes jellegű és ezért megoldásának is totálisnak kell lennie.

Három lehetőséget lát az értelmiségnek a társadalomhoz való viszonyára. 1. Elfogadja a társadalmat, úgy, ahogyan van, mint változtathatatlant. 2. Nemcsak elfogadja, hanem szentesíti is. 3. Megkísérli megváltoztatni a társadalmat. Szerinte a harmadik lehetőség sem hozhat lényegesen különböző eredményt, mint az első kettő. A lázadásból kiinduló értelmiségi a konformizmusban köt ki.

A szerző a társadalmi eszmék és a társadalmi valóság közti viszonyokból próbálja levezetni az értelmiségi magatartás kritériumait. Így pl. a teljes alkalmazkodás, illetve a totális lázadás akkor volna indokolt, ha az eszmék teljesen alá volnának rendelve a társadalmi valóságnak, illetve abszolút függetlenek volnának tőle. Az eszmék és a valóság közti viszony azonban összehasonlíthatatlanul bonyolultabb. E bonyolult viszony szem elől tévesztése pl. a fizikai öngyilkosság egyszerű tényévé változtatja a gondolatszabadságért vállalt mártírsorsot, — ha tettének nincs semmi társadalmi visszhangja. Még sincs relativizmusról szó, de éppígy nem szabad metafizikai abszolútumokká változtatni a célokat (pl. a szabadság és az objektivitás céljait), ezeknek mindig szoros kapcsolatban kell állniuk a valósággal. Ahogy nem lehet a célokat az eszközöknek alárendelni, éppígy nem szentesíthetik a célok az eszközöket sem. Az értelmiség problémája a társadalomban a cél és eszköz viszonya örök problémájának elsődleges megnyilvánulása. Ez a probléma — a szerző szerint talán a legfontosabb az etikában — sohasem oldható meg teljesen, mivel az eszközök és a célok sohasem jelentkezhetnek absztrakt fogalmakként, vagy abszolút realitásokként, hanem mindig e kettő állandóan változó összetételeként.

## DIALECTICA 1959. 37. SZÁM

### E. W. F. Tomlin: Az élet filozófiája

A cikk célja a szerző szerint az organizmus filozófiájának továbbfejlesztése, amelyet Whitehead dolgozott ki elsőként rendszeresen. Annak bizonyítására

törekszik, hogy az organikus lét nem érthető meg a célszerűség és az érték koncepciója nélkül, s hogy ez a metafizika formájában szükségsszerűen a metafizikához való visszatéréshez vezet.

Bacon óta az angol filozófia szinte azonosult az empiricizmussal. Ez magyarázza, hogy a filozófusok publikációikban ritkábban foglalkoznak „nézőpontok” taglalásával, mert az empirizmus óvakodik a metafizikus kérdésfelvetéshez vezető „nézőpontok” kifejtésétől. Az empirizmus ma már nem doktrína, hanem szinte „filozófiai légkör”, melyben a filozófusnak dolgoznia kell.

A szerző filozófiai nézeteit az 1955-ben megjelent „Élet és ismeret” című művének ismertetése és a mű egyes megállapításainak magyarázata és védelme keretében fejti ki.

Legnagyobb hatással Collingwood volt rá. Szerinte Collingwood megállapításai új talajt teremtettek a filozófia számára. A szerző egyetért azzal, hogy a filozófiaban idealista vagy materialista nézőpont létezik, de szerinte a valóság igazi természetéről egyik sem ad világos választ. Az empirizmus a materializmus oldalán áll, s ezért gyanúval fogad minden filozófiát, mely „a valóság történetét”, vagy „az élet értelmét” kívánja megmagyarázni.

Az élet keletkezésével foglalkozó művek egyik része tudományos, vagyis fizikai—kémiai magyarázatot ad, másik részük metafizikusan közelíti meg a problémát. A két szemlélet kölcsönhatásban van. Az empiricista szemlélet számára a tudományos magyarázat a kedvezőbb.

Az író dogmatikusnak tartja azok álláspontját, akik pl. Darwin nézeteit a természetes kiválasztódásról megcáfolhatatlan tényként fogadják el. A cél-szerűség tagadása az organikus fejlődésben: visszatérés a mechanisztikához. A mechanisztikus felfogás számára a létben cél és értelem keresése kívül esik a tudomány célján. Így a biológia mechanisztikus biológiává, a biofizika vagy a fizika anyagává válik. Végül szakadás áll be a tudományok és a pszichológia, a filozófia között és maga a filozófia a metafizikus absztrakciók világába téved.

A fizika nagy presztízse elhomályosította a biológiai tudomány önállóságát. A biológiát — a fizikától eltérően — filozófiai eredmények felhasználása nélkül nem lehet folytatni.

A szerző a következőkben a meta-biológiával, mint a 20. század „új tudományával” foglalkozik. Szerinte megdőlt az élet magyarázatának az a kísérlete, hogy azt egyszerűen valami élet-telenre vezessék vissza. A mechanisztikus magyarázat nem képes megragadni az organikus lét lényeges vonásait, mert az élet részmozzanatait az egésztől elvonatkoztatva vizsgálja és képtelen feltárni az élet folyamatát. Még a mechanisztikus koncepció elkerülésére törekvő holizmus és vitalizmus is leplezetten elfogadja ezt a szemléletet, bár ezt miszticizmus mögé rejti.

Az élet és tudat pszichológiai felfogása újra bevezeti a végső okot, vagy a teleológiát. Maga Darwin sem tagadta a természetben lévő célt — legalábbis a Fajok eredetében. — Hibás különben számos modern biológusnak az az álláspontja, amely Darwinban csalhatatlan tekintélyt lát és különösen hibás Julian Huxley tudományos magatartása, aki úgy véli, hogy a célszerűség kérdése egyszer s mindenkorra le van zárva és ki akarja közöcsíteni a teleológia híveit.

A szerző egyaránt bírálja a „naturalistákat” és a „szellemfilozófusokat”; míg az előbbieket (pl. Haeckel) a véletlennek leplezetten a csoda szerepét tulajdonítják, addig ez utóbbiak nyíltan követnek el hasonló hibákat. Egyik sem képes áthidalni az anyag és a szellem közti szakadékot, mivel gondolatilag egyaránt feltételezik ennek a szakadéknak létezését. A szerző szerint az élet fogalmát egyforma hatékonysággal használhatjuk a biológiai létezés színvonalán, valamint a legmagasabbrendű szellemi teljesítmények fokán; és ez ad tartalmat annak az arisztotelészi megállapításnak, hogy az ember az egyetlen olyan lény, amely „össze tudja kapcsolni végét kezdetével”.

Szerkesztőség megjegyzése: Erdei László Logisztika vagy marxi—lenini logika c. cikkét, amely a Magyar Filozófiai Szemle 1959. 3—4. számában jelent meg, a szerkesztőség vitacikknek tekinti.

## TARTALOMJEGYZÉK

### TANULMÁNYOK

<i>Szabó András György</i> : A törvény és az ember .....	1
<i>Földesi Tamás—Makai Mária</i> : Az etikai revizionizmus kritikájához .....	33
<i>Tóth Sándor</i> : Az élővilág fejlődésének néhány sajátossága .....	103

### FIGYELŐ

Tapasztalataink a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézetében ( <i>Szabó András György</i> ) .....	131
---	-----

### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Tanulmányok a korai vallásos hiedelmek kérdéséről ( <i>Márkus Mária</i> ) .....	135
G. V. Oszipov: A technika és a társadalmi halactás. A mai reformista és revizionista nézetek kritikai áttekintése ( <i>Garai László</i> ) .....	139
R. L. Meek: Tanulmányok a munkaértékelmeletről ( <i>Sós Vilmos</i> ) .....	143
Sz. L. Rubinstejn: A gondolkodás és tanulmányozásának útjai ( <i>Márkus György</i> ) ..	146
J. M. Jaroszlavszkij: A kommunisták és a vallás ( <i>Somogyi János</i> ) .....	150
Folyóirat ismertetések .....	152

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

<i>Андраш Дёрдь Сабо</i> : Закон и человек .....	1
<i>Тамаш Фельдеш</i> — <i>Мария Макаш</i> : К критике этического ревизионизма .....	33
<i>Шандор Тот</i> : Некоторые особенности развития живого мира .....	103

### ОБЗОР

Впечатления о пребывании венгерской делегации философов в Институте Философии А. Н. СССР. ( <i>Андраш Дёрдь Сабо</i> ) .....	131
---	-----

### РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований ( <i>Мария Маркуш</i> ) .....	135
Г. В. Осипов: Техника и общественный прогресс. Критический обзор современных реформистических и ревизионистических взглядов ( <i>Ласло Гараи</i> ) .....	139
Р. Л. Мик: Исследования по трудовой теории стоимости ( <i>Вильмош Шош</i> ) .....	143
С. Л. Рубинштейн: О мышлении и путях его исследования ( <i>Дёрдь Маркуш</i> ) ..	146
Я. М. Ярославский: О религии ( <i>Янош Шомоди</i> ) .....	150
Рецензии журналов .....	152

## INHALT

### AUFSÄTZE

<i>András György Szabó</i> : Das Gesetz und der Mensch .....	1
<i>Tamás Földi—Mária Makai</i> : Zur Kritik des ethischen Revisionismus .....	33
<i>Sándor Tóth</i> : Einige Eigenarten in der Entwicklung der lebenden Natur.....	103

### BEOBACHTER

Unsere Erfahrungen im philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften der Sowjetunion ( <i>András György Szabó</i> ) .....	131
--	-----

### BUCHBESPRECHUNG UND KRITIK

Studien über die Fragen der frühreligiösen Glauben ( <i>Mária Márkus</i> ) .....	135
G. V. Oszipov: Technik und gesellschaftlicher Progress. Kritischer Überblick der heutigen reformistischen und revisionistischen Ansichten ( <i>László Garai</i> ) .	139
R. L. Meek: Studien über die Arbeitswertlehre ( <i>Vilmos Sós</i> ) .....	143
Sz. L. Rubinstein: Wege des Denkens und seiner Studie ( <i>György Márkus</i> ) .....	146
J. M. Jaroszlavszkij: Kommunisten und Religion ( <i>János Somogyi</i> ) .....	150
Zeitschriftbesprechungen .....	152

## CONTENTS

### ESSAYS

<i>György András Szabó</i> : Law and man .....	I
<i>Tamás Földesi—Mária Makai</i> : To the Criticism of Ethical Revisionism .....	33
<i>Sándor Tóth</i> : Some Characteristics of the Evolution of the Living World.....	103

### OBSERVER

Our experiences in the Philosophical Institute of the Academy of Sciences of USSR ( <i>András György Szabó</i> ) .....	131
---	-----

### BOOK REVIEW

Studies of the Questions of Early Religious Belief ( <i>Mária Márkus</i> ).....	135
G. V. Oszipov: The Technique and Social Progress. Critical summary of the nowadays reformistic and revisionistic views. ( <i>László Garai</i> ) .....	139
R. L. Meek: Studies in Labour-value Theory ( <i>Vilmos Sós</i> ) .....	143
Sz. L. Rubinstejn: The Thinking and the Ways of its Study ( <i>György Márkus</i> )...	146
J. M. Jaroslavl'szkij: The Communists and the Religion ( <i>János Somogyi</i> ) .....	150
Rewiew of periodicals .....	152



A kiadásért felel: az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Pataki Ferenc

Kézirat beérkezett: 1960. I. 18. — Példányszám: 1400 — Terjedelem: 1575 (A/5) ív

---

50753/60 — Akadémiai Nyomda, Budapest. — Felelős vezető: Bernát György

**Ára: 10,—Ft**  
**Előfizetés egy évre 32,— Ft**

Folyóirat kiadványaink előfizethetők és számcnként is vásárolhatók  
a következő helyeken:

Akadémiai könyvesbolt, Budapest V., Váci utca 22.  
Akadémiai Kiadó Terjesztési osztálya, Budapest V., Alkotmány utca 21.

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi  
Vállalat, Budapest VI., Népköztársaság útja 21. Telefon: 429—760.

a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle



A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ  
SZIGETI JÓZSEF

NEGYEDIK ÉVFOLYAM  
2. SZÁM  
1960.

## Tartalomból:

A lenini eszmék jegyében

JENEY JENŐ

Harcoljunk a szocializmus  
győzelméért  
a tömegek tudatában is

MAKAI MÁRIA—FÜLDESI TAMÁS

Az etikai revizionizmus  
kritikájához



6

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

GEDÓ ANDRÁS, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD,  
SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

A szerkesztőség címe

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete,  
Budapest V., Széchenyi rkp. 3. I. 145.

A kiadóhivatal címe

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

# TANULMÁNYOK

## A lenini eszmék jegyében

A magyar marxista filozófusok Lenin születésének 90. évfordulóját olyan helyzetben ünneplik, amikor a szocializmus építése, a szocializmus alapjainak mielőbbi lerakása Magyarországon növekvő feladatokat állít a filozófusok elé is. A hazai filozófiatudományt ezeknek a feladatoknak a megoldására kell irányítanunk. Ennek érdekében rendezzük a filozófiai front soraít, vonjuk le korábbi munkánk negatív és pozitív tanulságait és jelöljük meg a további munka irányait. Ilyen körülmények között a megemlékezés Leninről nem választható el attól a kérdéstől: mit jelent számunkra a lenini filozófiai örökség, mit kell Lenintől elsősorban megtanulnunk a mai feladatok megoldásához, hogyan kapcsolódik egész jelenlegi filozófiai munkánk a lenini életműhöz stb.?

Úgy véljük, hogy a legfontosabb — ami az egész filozófiai és általában az ideológiai munkát át kell, hogy hassa: a *pártosság* lenini eszméje. Ezt nem csupán azért hangsúlyozzuk, mert ez a mindenkori marxista elméleti munka sarkköve, hanem főleg azért, mert a revizionista támadások és a dogmatikus torzítások a filozófiai életben hosszú időn keresztül akadályozták a helyesen értelmezett pártosság érvényesülését. De a pártosság lenini eszméjének megvédése és következetes érvényesítése lényeges az ideológiai munka más szakaszai számára is: s a filozófusoknak ebben világnézeti, módszertani segítséget kell nyújtaniok a társadalomtudományok képviselőinek.

Lenin a pártosságot konkrétan alkalmazta a filozófia területére. Ebben a vonatkozásban is Marx és Engels példájából indult ki. „Marx és Engels — írta — elejétől végig pártos volt a filozófiában; mindenféle „legújabb” irányzatban le tudták leplezni azt, ami eltért a materializmustól s elnézést tanúsított az idealizmus és a fideizmus iránt”. (Lenin Művei. 14. k. 352. o.) A filozófiában a pártosság mindenekelőtt a filozófia alapkérdésének megoldásával kapcsolatos, ez az a nagy kérdés, amely valójában két nagy táborra osztja a filozófusokat. Lenin fáradhatatlanul leplezte azokat, akik a „szakkifejezések, definíciók, skolasztikus csodabogarak, csalafinta szavak mögött *nem veszik észre* ezt a két fő tendenciát” vagy, mint például a machisták, pártonkívüliségükkel dicsekszenek, azt hirdetik, hogy ők „felülemelkednek” a materializmuson és az idealizmuson. Lenin rámutatott arra, hogy az ilyen „pártonkívüliség” objektív tartalma a valóságban mindig az, hogy egyengeti az utat az idealizmusnak és a fideizmusnak.

A jelenkori revizionisták — akárcsak Lenin idejében — ma is arra törekednek, hogy a filozófiában ennek a két fő tendenciának a harcát látszólag megkerüljék, elhomályosítsák. Ez a törekvésük különféle formában és a filozófia különböző területein jelentkezik: részben filozófiatörténeti tanulmányokban vagy a mai polgári filozófia egyes irányzatainak értékelésében, rész-

ben a természettudományok filozófiai kérdéseinek tárgyalásában. Ez a hol nyíltabban, hol burkoltabban jelentkező tendencia képezte Lukács György revizionista filozófiai nézeteinek gerincét is. A jugoszláv revizionista Markovics pedig odáig elmegy, hogy nyíltan arról beszél: az összes filozófusokat a materializmus vagy az idealizmus táborába sorolni szerinte éppoly helytelen, mint az országokat szocialista és kapitalista országokra osztani. Erre is teljes egészében érvényesek Lenin szavai: „a pártonkívüliek a filozófiában éppoly reménytelenül korlátoltak, mint a politikában”.

Akadnak olyan revizionisták is, akik a pártosság lenini eszméjének tagadásához még Lenin *nevét* is felhasználják. Henri Lefebvre például azt igyekszik bizonygatni, hogy „módszertanilag a két tábor elmélete veszélyezteti, ha még nem ásta alá ténylegesen a való életben a dialektikus gondolkodást”. Lefebvre tehát a „dialektika nevében” nem kevesebbet követel, mint, hogy adjuk fel azt a marxi—lenini álláspontot, hogy „a mai filozófia éppoly pártos, mint a kétezer évvel ezelőtti. A két harcoló párt a dolog lényegét tekintve — melyet tudálékos, szemfényvesztő új elnevezésekkel vagy hígvelejű pártonkívüliséggel lepleznek — a materializmus és az idealizmus”. (Lenin Művei. 14. k. 372. o.) Ennek érdekében nem riad vissza Lenin gondolatainak egyenes meghamisításától sem. „Lenin kifejezetten úgy tekintette a materializmust, — írja — mint egy posztulátumot. Az idealizmust pedig mint egy másik filozófiai posztulátumot. Mi a posztulátum? Olyan állítás, amely szükségszerű, de nem bizonyított. A két posztulátum létezése azt jelenti, hogy a világ két lehetséges ellentétes értelmezésével van dolgunk, melyek közül, mint interpretáció, mind a kettő elfogadható.” Teljes joggal mutatott rá Jean Kanapa, hogy Lefebvre ezzel nemcsak szemérmetlenül kiforgatja értelméből Lenin szavait, de végképp elárulja a materializmust, dialektikusnak álcázott skolásztikus szemfényvesztéssel átáll az idealizmus táborába. („Cahiers du Communisme, Juillet—août 1959, pp. 354—355.)

A pártok harca a filozófiában az idealizmus és a materializmus harcának formájában jelentkezik. Gyökerét azonban mélyebben, az osztályok harcában találjuk meg. A pártosság lenini eszméjéhez tartozik ennek a társadalmi forrásnak a határozott feltárása is. „A pártosság az igen fejlett osztályellentétek eredménye és politikai kifejezése” (Lenin). Vonatkozik ez a materializmus és az idealizmus harcára is, amelyről Lenin mindig hangsúlyozta, hogy „végeredményben a mai társadalom osztályainak tendenciáit és ideológiáját fejezi ki” (Lenin Művei. 14. k. 372. o.).

A marxista filozófia nagy ereje éppen abban rejlik, hogy ezt az osztálykötöttséget nyíltan hirdeti és vállalja. Nem hagy semmiféle kétséget afelől, hogy a marxista filozófia a proletariátus világnézete és mint tudományos filozófia elválaszthatatlanul kapcsolódik a munkásosztály harcához, a szocialista forradalom megvalósításához, a szocializmus és a kommunizmus építéséhez. Ez a marxista—leninista filozófia pártosságának a lényege. Egyben ez az a pont, ahol a revizionisták kezdettől fogva hevesen támadták, a dogmatikusok pedig eltorzították a pártosság igazi értelmét. Ezért nagy jelentőségű, hogy Lenin sokoldalúan megmutatta a marxista filozófiában a pártos osztályálláspont és a tudományos objektivitás szerves egységét.

A revizionisták és a burzsoá ideológusok (akik saját pártosságukat leplezik) a nyíltan vállalt pártossággal szembeállítják a burzsoá tudomány állítólagos „objektívizmusát”. Nem nehéz azonban ennek az „objektívizmusnak” az igazi értékét leleplezni: „Ezek a professzorok — írta Lenin a burzsoá tudó-

sokról — igen értékes kémiai, történelmi, fizikai műveket tudnak írni, de ha filozófiáról van szó, *egyetlen szót sem szabad hinni egyiküknek sem*. Miért? Ugyanazon oknál fogva, amiért *egyetlen szót sem szabad hinni egyetlen közgazdaságtan-professzornak sem*, ha a politikai gazdaságtan általános elméletéről van szó, noha a tények speciális kutatása terén kitűnő munkákat tudnak alkotni. Mert a politikai gazdaságtan éppen olyan párttudomány a modern társadalomban, mint az *ismeretelmélet*. A közgazdaságtan-professzorok nagyjában és egészében csak a tőkésosztály tudós segédei, a filozófia-professzorok pedig a teológusok tudós segédei.” (Lenin Művei. 14. k. 356. o.)

Lenin nem csupán leleplezte a burzsoá tudósok pártonkívüliséggel kérkedő objektívizmusát, egyben bebizonyította azt is, hogy az objektív valóság valóban tudományos megismerését, az objektív igazság megragadását csak a marxista filozófiai materializmus biztosítja, amely egyesíti magában a pártosságot és a tudományos objektivitást. 1895-ben Sztruvével folytatott vitájában megmagyarázta, hogy a materialista (marxista) következetesebb az objektivistánál és mélyebben, teljesebben érvényesíti objektívizmusát (természetesen a valódi tudományos objektivitásról, az objektív igazság igazi feltárásáról van szó). „Nem szorítkozik arra, hogy rámutat a folyamat szükségszerűségére, hanem megmagyarázza, hogy melyik társadalmi-gazdasági alakulat képezi ennek a folyamatnak a tartalmát, *melyik az az osztály*, amely ezt a szükségszerűséget meghatározza . . . Másrészt a materializmus, hogy úgy mondjuk, magában foglalja a pártosságot, amely arra kötelez, hogy az események minden megítélésénél közvetlenül és nyíltan egy bizonyos meghatározott társadalmi csoport álláspontjára helyezkedjünk.” (Lenin Művei. 1. k. 424. o.) A pártosság és a tudományosság, az objektív igazság pontos feltárása tehát szervesen összefonódnak, egymástól elválaszthatatlanok. „Annak az ellenállhatatlan erőnek, amely az egész világ szocialistáit ehhez az elmélethez vonzza, éppen az a titka, hogy a marxizmus a szigorú és legmagasabbrendű tudományosságot (mint a társadalomtudomány legfelsőbb foka) egyesíti a forradalmisággal, és pedig nem véletlenül egyesíti, nemcsak azért, mert e tanítás alapítója egyesítette magában a tudós és a forradalmár tulajdonságait, hanem mert magában az elméletben egyesíti, bensőleg és elválaszthatatlanul.” (Lenin Művei. 1. k. 343—344. o.)

A revizionizmus és a dogmatizmus éppen ezt a szerves egységet bontja fel, elválasztva a pártosság két oldalát egymástól. Természetesen a revizionizmusnál sem mindig arról van szó, hogy nyíltan és azonnal elveti a pártosság fogalmát és a dogmatizmus sem helyezkedik a nyíltan vállalt szubjektívizmus álláspontjára. A lényeg azonban az, hogy mind a revizionizmusnál, mind a dogmatizmusnál a pártosság és a tudományos jelleg elválnak egymástól, önállósulnak és ezáltal lehetőség nyílik szembehelyezni őket egymással, az egyiket előtérbe állítani a másik rovására. A valóságban pedig a pártos osztályálláspont és az objektív igazság feltárása a pártosság nem két különálló szempontja, hanem olyan két oldala, amely egymástól elválaszthatatlan, egymást feltételezi és áthatja. Nem lehet a munkásosztály érdekeit pártosan szolgálni, ideológiáját következetesen képviselni, ha nem törekszünk az objektív valóság minél teljesebb feltárására: a marxista filozófia éppen ezzel, a valóság törvényeinek feltárásával, a tudományos világnézet és módszer kidolgozásával és fejlesztésével vesz részt az osztályharcban. Másrésztől azonban az objektív valóság törvényeinek ilyen mély feltárása csak a munkásosztály következetesen vállalt álláspontjáról lehet, csak úgy ha a filozófia saját fejlődését is az osztályharc szer-

ves részének tekinti és figyelmét a forradalmi gyakorlat szükségleteire összpontosítja.

Ha nem ilyen egységben fogjuk fel a pártosságnak ezt a két oldalát, menthetetlenül a burzsoá objektívizmus és a szubjektívizmus mocsarába kerülünk. A revizionizmus hazai és nemzetközi képviselőit nem azért bíráljuk, mert hangoztatják a filozófia tudományos jellegét és az objektív igazság feltárását követelményének tekintik. Ezt, mint látjuk, sokkal mélyebben magában foglalja a pártosság lenini eszméje is. A revizionizmus akkor tér át a burzsoá objektívizmus álláspontjára, amikor az objektív igazság szempontját hangoztatva azt elszakítja az osztályharc pártos vállalásától, amikor azt hirdeti, hogy az objektív igazság feltárható úgy is, ha nem helyezkedünk határozottan egy osztály álláspontjára, ha nem vállaljuk az osztályharc logikáját, ha nem a társadalmat átalakító forradalmi harc szolgálatába állítjuk a filozófiai tudományos munkát.

A dogmatikus nem abban téved, hogy hangoztatja az osztályálláspont szubjektív vállalását és az osztályharc követelményeit. A dogmatikus akkor lesz a szubjektívizmus rabja, amikor ezeket a követelményeket szubjektivista módon eltorzítja, az objektív igazság sokoldalú feltárása nélkül, azon kívül akarja érvényesíteni őket és így akarva-akaratlanul elszakad az objektív valóság talajától. Az ilyen szubjektívizmussal szemben a pártosság lenini szellemében állandóan hangsúlyozni kell, hogy az igazi forradalmi elméleti munka — beleértve a filozófiai munkát is — alapja csak a valóság beható elemzése, a gyakorlat tapasztalatainak általánosítása és az elméleti következtetések gyakorlati ellenőrzése lehet.

A pártosság lenini eszméjéből következik, hogy a filozófiai munkának mindenkor szerves kapcsolatban kell lennie a gyakorlattal, a párt politikájával, a nemzetközi és a hazai ideológiai küzdelmekkel, a tudományok mai fejlődésével. Jelenlegi helyzetünkben ez a követelmény a szocializmus alapjainak lerakásával kapcsolatos feladatokat állítja az első helyre és arra kötelezi a hazai marxista filozófusokat, hogy harcos filozófiai frontot alkotva, pártos szellemben munkálkodjanak a párt által kitűzött feladatok megvalósításán.

\*

A lenini örökség, amelyet jelenlegi munkánk alapjának tekintünk, nem korlátozódik a lenini módszerre, a pártosság lenini eszméjére, a marxista filozófiai tudományos munka általános elveire és követelményeire, hanem egyben gazdag tárháza azoknak az elméleti tanításoknak, amelyek közvetlen kiindulópontul is szolgálnak mai feladataink megoldásánál. Lenin tanításai számos olyan kérdést, problémát érintenek, amely a maga teljességében korunkban bontakozik ki, amelynek beható marxista elemzése ma is a marxista teoretikusok, filozófusok, közgazdászok stb. aktuális feladata. Ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatánál ma is Lenin útmutatásai jelölik meg az utat az egyes jelenségek lényegének a megértéséhez. A marxista filozófia természetesen sohasem állhat egyhelyben. Maga Lenin nem utolsósorban ebben a szakadatlan fejlődésben, az új problémákra való reagálókészségben látta a marxista filozófia lényegét: „Marx és Engels zsenialitása — írta — éppen abban rejlik, hogy igen hosszú időn, *majdnem fél évszázadon* át továbbfejlesztették a materializmust, az egyik fő filozófiai irányzatot, nem vesztegettek egyhelyben már megoldott ismeretelméleti kérdéseket ismételve, hanem következetesen alkalmazták — meg-



mutatták, *hogyan* kell alkalmazni *ugyanazt* a materializmust a társadalomtudományok terén, s mint szemetet, badarságot, fellengzős és nagyképű zagyvaságot könyörtelenül félresöpörtek minden olyan kísérletet, mely egy „új” filozófiai vonal „felfedezésére”, egy „új” irány feltalálására stb. irányult.” (Lenin Művei. 14. k. 349. o.)

A marxista filozófiának a burzsoá ideológia és a revizionizmus ellen vívott harcban megőrizve elveinek tisztaságát, ma is előre kell haladnia, a fejlődés által felvetett új feladatokat kell megoldania. Sokat ezek közül még Lenin vetett fel és még azokban az esetekben is, amikor már nem volt módja megvalósítani terveit és részleteiben kidolgozni a felvetett kérdéseket, megjelölte a megoldás irányát. A marxista filozófusok munkájának jelentős részét még mindig a Lenin által kijelölt feladatok megoldása és végigvitele tölti be. Ebben is megmutatkozik a lenini filozófiai örökség történelmi jelentősége.

A lenini eszmék halhatatlanságát maga az élet, a fejlődés új tényei igazolják. Korunk társadalmi változásai mindenben alátámasztják az imperializmus lenini elemzésének helyességét, azokat az átfogó elméleti általánosításokat, amelyeket Lenin ebből az elemzésből levont. A lenini eszmék diadala a szocializmus és a kommunizmus lenini programjának gyakorlati előrehaladása a Szovjetunióban és más szocialista országokban. Az a tény, hogy a szocializmus felépítése a Szovjetunióban annak a programnak az alapján ment végbe és a többi szocialista országban is annak az alapján halad, amelyet még Lenin dolgozott ki, hogy a kommunizmus építéséhez a Szovjetunióban a lenini terv alapján fogtak hozzá, mutatja a lenini eszmék életrevalóságát és nagy erejét. És ez nemcsak a politikai eszmék sikere, hiszen — mint Lenin is hangsúlyozta — „a marxizmus politikai vonala . . . elválaszthatatlan kapcsolatban van filozófiai alapjaival”.

Ma is elméleti és gyakorlati jelentősége van annak a polémianak, melyet Lenin a szocialista forradalom kérdésében folytatott a revizionistákkal, a reformizmus különböző képviselőivel. A revizionisták ma is, akárcsak Lenin idején, azt igyekeznek bebizonyítani, hogy nincs szükség szocialista forradalomra, hiszen a kapitalizmus maga fokozatosan átalakul, a szocialista tendenciák spontán módon kialakulnak, a kapitalizmus automatikusan, forradalom nélkül szocializmussá változik. Ma is példamutató, ahogy Lenin leplezte a különféle revizionista, reformista kiagyalásokat és nemcsak azok képtelenségét mutatta be, de egyben feltárta azok világnézeti, módszertani alapjait: a marxizmus filozófiai alapjainak — a dialektikának és a materializmusnak — a megtagadását, az ösztönösség kultuszát stb. Ennek a mélyreható világnézeti, módszertani kritikának a folytatása mindaddig a marxista filozófusok feladata, ameddig a revizionizmus létezik.

Lenin a szocialista forradalom szükségességét következetesen megvédte mindenféle revizionista támadással szemben, ugyanakkor azonban elítélt ebben a kérdésben mindenféle sablont, metafizikus merevséget. A materialista dialektika konkrét alkalmazását követelte a szocialista forradalom kérdésére: „A történelem általában, a forradalmak története pedig különösen, mindig gazdagabb tartalmú, változatosabb, sokoldalúbb, elevenebb, „ravaszabb”, mint ahogy azt akár a legelőrehaladottabb osztályok legjobb pártjai, legöntudatosabb élcsapatai képzelik. Ez érthető is, mert hiszen a legjobb élcsapatok tízezrek öntudatát, akaratát, szenvedélyét, képzelőerejét juttatják kifejezésre, míg a forradalmat minden emberi képesség különös fellendülésének és megfeszítettségének

pillanatában a legélesebb osztályharc által felkorbácsolt tízmilliók képessége, öntudata; akarata, szenvedélye, képzelőereje váltja valóra.” (Lenin Művei. 31. k. 87. o.)

Lenin mindig azt hirdette, hogy a szocialista forradalom nem gondolható el bonyolult ellentmondások egész sora nélkül. A marxista—leninista elmélet feladata éppen az, hogy feltárja, dialektikusan elemezze ezeket az ellentmondásokat. Maga Lenin ragyogóan alkalmazta a marxista dialektikát a Nagy Októberi Szocialista Forradalomban. Kigúnyolta és nevetségessé tette az afféle aggodalmakat, hogy Oroszországban még nem érettek meg a gazdasági feltételek a szocialista forradalom számára. Az ilyen aggályoskodókról azt mondta Lenin, hogy „valamennyien marxistáknak nevezik magukat, a marxizmust azonban a végtelékig vaskalaposan értelmezik. Azt ami a döntő a marxizmusban, vagyis a marxizmus forradalmi dialektikáját, egyáltalán nem értették meg”. (Lenin Művei. 33. k. 473. o.) Lenin a marxizmust vaskalaposan értelmező opportunistákkal szemben természetesnek tartotta azt az ellentmondást, „amely Oroszország elmaradottsága és a polgári demokrácián át a demokrácia legmagasabb formájára, a szovjet vagy proletár demokráciára-való »ugrása« között” fennállt. „Az volna csodálatos, ha a demokrácia új formájának megvalósulását a történelem az ellentmondások egész sora *nélkül* ajándékozta volna nekünk.” (Lenin Művei. 29. k. 311. o.) A szocialista forradalom minden országban ellentmondásokon keresztül valósul meg és ezek az ellentmondások egyben rá is nyomják bélyegüket a szocialista forradalmak formáira. „A világtörténelem feltartóztatlanul halad a proletárdiktatúra felé, de korántsem sima, egyszerű, nyílegyenes utakon.” (Lenin Művei. 29. k. 312. o.)

A szocialista forradalom formáinak sokféleségét Lenin halála óta maga az élet igazolta. A revizionisták ebben az új helyzetben megpróbálnak új taktikához folyamodni. Ha korábban az általuk elgondolt sablontól (természetesen reformista sablontól) való mindenféle eltérést szórészálhasogatóan elvetettek, most megpróbálják megjátszani a nemzeti sajátosságok szerepének felnagyítását és így tagadni a szocializmus alapvető közös törvényszerűségeit. Ezen az alapon tagadják a leninizmus és a Nagy Októberi Szocialista Forradalom nemzetközi jelentőségét. Ezért van nagy jelentősége, hogy a revizionizmus elleni harcban bebizonyítsuk Lenin tanításainak nemzetközi érvényét, azt, hogy a leninizmus korunk marxizmusa, a marxizmus alkotó továbbfejlesztése az imperializmus és a proletárforradalmak korszakában. Ami a szocialista forradalom általános törvényszerűségeit és nemzeti sajátosságait illeti, a kommunista és munkáspártok 1957-es moszkvai tanácskozásán elfogadott dokumentum összefoglalta ezeket a közös törvényszerűségeket, amelyek mindenütt érvényesülnek. Az értekezlet résztvevőinek véleménye szerint: „a szocialista országok kommunista és munkáspártjainak szilárdan azt az elvet kell követniük, hogy a marxizmus—leninizmus általános alapelveit országaikban a forradalom és az építés konkrét gyakorlatával kapcsolják össze, alkotóan alkalmazzák a szocialista forradalom és a szocialista építés általános törvényszerűségeit a saját országaikban meglévő konkrét viszonyoknak megfelelően és tanuljanak egymástól, cseréljék ki tapasztalataikat. A szocialista építés élettapasztalatok által igazolt közös törvényszerűségeinek alkotó alkalmazása, a szocialista építés formáinak és módszereinek változatossága különböző országokban — kollektív hozzájárulás a marxizmus—leninizmus elméletéhez.” Ezen a téren a hazai marxista filozófiatudományak is megvannak a feladatai. Forradalmunk és szocialista építésünk gyakorlatának magasszínvonalú általánosításával kell

segíteni hazánkban a szocializmus építését, ezzel kell elsősorban hozzájárulnunk a marxista—leninista filozófia gazdagodásához.

Lenin filozófiai tevékenysége rendkívül sokrétű volt. Ez természetes is, hiszen a marxista filozófia fejlődése az imperializmus korában végbemenő mélyreható társadalmi változások mellett szoros kapcsolatban volt a tudomány valamennyi ágának fejlődésével. Ezen a helyen lehetetlen lenne csak felsorolni is azokat a filozófiai kérdéseket, amelyekkel Lenin foglalkozott, a marxista filozófiának azokat az oldalait, amelyeket továbbfejlesztett, gazdagított az élet új tényeinek, a tudományok legújabb fejlődésének a felhasználásával. Csak arra kívánunk itt rámutatni, hogy Lenin mindig rendkívüli jelentőséget tulajdonított a marxista filozófia és a természettudományok szövetségének, maga is behatóan foglalkozott a természettudományok filozófiai problémáinak marxista értékelésével és megoldásával. A természettudományokban végbemenő forradalmi változásokról és az egyes természettudósok körében jelentkező világnézeti válságról adott értékelése még ma is helytálló. A marxista filozófia és a természettudományok szövetségéről beszélve, ennek a szövetségnek mind a két oldalát hangsúlyozta. Egyfelől azt vallotta, hogy a modern természettudományok fejlődése nem nélkülözheti a filozófiai általánosítást, e fejlődés filozófiai kérdéseinek tisztázását. „A természettudomány ugyanis olyan gyorsan halad, olyan mély forradalmi változáson megy át minden téren, hogy filozófiai következtetések nélkül semmiképpen sem lehet meg.” A természettudományok gyors változásait az idealizmus megkísérli felhasználni és a burzsoá eszméket bevinni a természettudományokba. A természettudósoknak, hogy a burzsoá ideológia támadásával szemben megállhassa a helyét, „modern materialistának, a Marx által képviselt materializmus tudatos hívének, vagyis dialektikus materialistának kell lennie”. (Lenin Művei. 33. k. 225. o.) Másfelől mindig rámutatott arra is, hogy a marxista filozófia sem fejlődhet a természettudományok eredményeinek filozófiai általánosítása nélkül. 1922-ben „A marxizmus zászlaja alatt” című folyóirat és egyben a marxista filozófia feladatairól írva arról beszélt, hogy „a természettudomány legújabb forradalma által felvetett kérdések figyelemmel kísérése, a természetkutatók bevonása a filozófiai folyóiratnak ebbe a munkájába olyan feladat, amelynek megoldása nélkül a harcoss materializmus semmiképpen sem lehet sem harcos, sem materializmus”. (Lenin Művei. 33. k. 225. o.) A marxista filozófusoknak tehát állandóan tanulmányozniuk kell a tudományok fejlődésének legújabb eredményeit. Ez alól még azoknak a polgári tudósoknak a munkája sem kivétel, akiket Lenin reakciós filozófiai és általános elméleti fejtegetéseik miatt a tőkésosztály tudós segédeinek nevezett, akiknek egy szót sem szabad hinni, ha filozófiáról vagy a politikai gazdaságtan általános elméletéről van szó. A marxisták feladata, hangsúlyozta Lenin, hogy „elsajátítsák és átdolgozzák azokat az eredményeket, melyeket ezek a »segédek« értek el (az új gazdasági jelenségek tanulmányozása terén például egyetlen lépést sem tehetünk e segédek munkáinak felhasználása nélkül), — és *értse*nek ahhoz, hogy érvényesítsék *saját* vonalukat és harcoljanak az ellenséges erők és osztályok *egész vonala ellen*”. (Lenin Művei. 14. k. 356. o.)

A társadalmi fejlődés, a társadalmi és természettudományok új eredményei szolgáltak alapul Leninnek, hogy a marxista filozófia látszólag legelvontabb kérdéseivel foglalkozzon. A „Filozófiai füzetek” gazdag anyaga tanúsítja, hogy Lenin milyen rendszeresen közelítette meg a marxista filozófia legmélyebb problémáit, hogyan igyekezte azokat a fejlődéssel összhangban minél mélyebben és sokoldalúbban kidolgozni. Olyan problémák foglalkoztatták, mint a

marxista dialektika viszonya a hegeli dialektikához, a dialektika alapelemei, főbb kategóriái és törvényszerűségei, a materialista dialektika, logika és ismeretelmélet egysége, a dialektikus logika kérdései stb. És ha életében nem is tudott minden felvetett kérdést önálló filozófiai munkákban, rendszeres formában kifejteni, útmutatásai, zseniális megjegyzései felbecsülhetetlen értékű vezérfonal a mai marxista filozófusok számára a dialektikus és a történelmi materializmus kategóriáinak, törvényszerűségeinek rendszeres kidolgozásához. Ez is olyan hagyaték, amelynek a minél teljesebb felhasználása egyben a marxista filozófiai tudományos munka feladata is.

A magyar marxista filozófusok munkája csak akkor lehet eredményes, csak akkor töltheti be szerepét a nemzetközi marxista tudomány fejlődésében, ha a lenini utat járja. A lenini eszmék jegyében kell végezni munkánkat, a lenini eszmék jegyében kell megoldanunk azokat a feladatokat, amelyeket a párt ránk bízott.

### В СВЕТЕ ЛЕНИНСКИХ ИДЕЙ

Венгерские философы-марксисты отмечают 90 лет со дня рождения В. И. Ленина в обстановке ускоренного заложения основ социализма в Венгрии, что ставит и перед философам важные задачи. Самое главное, чем должна быть проникнута вся работа философов—ленинская идея партийности. Как ревизионизм, так и догматизм отделиют друг от друга партийность и научность, что ведет к их противопоставлению. Партийность органически связана с научностью.

Ленинское наследство, которое мы рассматриваем на основе нашей настоящей работы, не ограничивается ленинским методом, ленинской идеей партийности, общими принципами и требованиями, предъявляемыми к научной работе в области марксистской философии, но находится в единстве с богатой сокровищницей тех теоретических учений, которые служат непосредственным отправным пунктом для разрешения сегодняшних задач. Работа венгерских философов-марксистов будет успешной и сыграет роль в развитии международной марксистской науки только в том случае, если она будет идти по ленинскому пути.

### BEIM LICHTE LENINSCHER IDEEN

Die ungarischen marxistischen Philosophen feiern die Jahreswende des 90. Geburtstages von Lenin in einer Lage, als der Aufbau des Sozialismus, die je baldige Niederlegung der Grundlagen des Sozialismus in Ungarn auch den Philosophen eine zunehmende Aufgabe stellt. Das Wichtigste, was die philosophische Arbeit durchdringen muß, ist das Leninsche Parteiprinzip. Sowohl bei dem Revisionismus wie auch bei dem Dogmatismus scheiden sich von einander die Parteilichkeit und der wissenschaftliche Charakter und dadurch besteht eine Möglichkeit sie einander gegenüberzustellen. Man muß die beiden Seiten der Parteilichkeit in einer organischen Einheit auffassen.

Die leninsche Erbschaft, die wir als Grundlage unserer gegenwertigen Arbeit betrachten, beschränkt sich nicht auf die Leninsche Methode, auf die Leninsche Idee der Parteilichkeit, auf die allgemeinen Prinzipien und Forderungen der marxistischen philosophischen wissenschaftlichen Arbeit, sondern sie ist eine reiche Fundgrube der theoretischen Lehren, welche als ein unmittelbarer Ausgangspunkt für die Lösung unserer Aufgaben dienen. Die Arbeit der ungarischen marxistischen Philosophen kann nur dann erfolgreich sein, kann nur dann ihre Rolle in der Entwicklung der internationalen marxistischen Wissenschaft erfüllen, wenn sie den Leninschen Weg einschleigt

### IN THE LIGHT OF LENIN'S IDEAS

The Hungarian Marxist Philosophers celebrate the 90th anniversary of Lenin's birth in circumstances which, like the building of socialism, the laying of its foundation in Hungary, impose growing tasks upon the philosophers. The most important factor that should dominate the philosophical work is the party-mindedness in the Leninist sens.

Party-mindedness and scientific character in both revisionism and dogmatism differ from one another and are therefore susceptible of being confronted. These two aspects of party-mindedness should be conceived as a unity.

Lenin's legacy, which we rely upon in our present work, is not confined to the Leninist method, to Lenin's conception of party-mindedness, to the general principles and requirements of Marxist philosophical scientific work, but is at the same time a rich mine of the theoretical teachings serving also as an immediate starting point in the solution of our present tasks. The work of the Hungarian Marxist philosophers can bear fruit and fulfil its task in the development of international Marxist science only if it never declines from the Leninist path.

## **Harcoljunk a szocializmus győzelméért a tömegek tudatában is**

*(A tudat szocialista átformálásának egyes kérdései)*

JENEY JENŐ

Pártunk VII. kongresszusa kiemelkedő jelentőségű szocializmust építő társadalmunk egész történetében. Meggyorsította a szocializmus építését és feladatul tűzte ki a szocialista alapok lerakásának közeli befejezését. Mindezt egy alig több mint tízesztendősz szocialista társadalomátalakítás hatalmas eredményei készítették elő.

Az új rend teljes győzelemre vitele hazánkban — hasonlóan a szocialista építés eddig megjárt útjához — osztályharcban, forradalomban valósulhat meg. A szocializmus nálunk is, csakúgy mint másutt a kapitalizmus ellen vívott politikai, gazdasági és ideológiai harcban alakult, formálódott. A teljes győzelemhez is csak így juthat el.

Hazánk társadalmi viszonyaiban történt mélyreható változások egyik legkifejezőbb mércéje a szocializmus és a kapitalizmus egymás közötti harcából adódó történelmi kérdésfelvetés, a „ki kit győz le” mai megválaszolása. Két szempontból is fontos ez a válaszadás. Egyrészt, mert kifejezi a szocialista építés eddigi eredményeit, másrészt, mert jelzi a szocializmus teljes győzelméhez vezető út feladatait.

A „ki kit győz le” kérdés a proletárhatalom kivívásával a politika, ezen belül a legfontosabb, a hatalom szempontjából már több mint egy évtizeddel ezelőtt eldőlt. Ha a „ki kit győz le” kérdését a termelési viszonyok tekintetében vizsgáljuk — úgy látjuk, hogy a szocialista termelési viszonyok ugyan döntő túlsúlyra jutottak hazánkban, mégsem kizárólagosak. Vagyis e téren a „ki kit győz le” kérdés még nem dőlt el teljes e észében. Hátra van még a falu szocialista átszervezésének (és a városokban a magántulajdonon alapuló kisárutermelési viszonyok szocialista viszonyokkal való felváltásának) befejezése.

A „ki kit győz le” kérdés az ideológia oldaláról nézve több tekintetben másképpen áll, mint a politika vagy a gazdaság oldaláról. A szocialista ideológia már eddig is széles körben és mélyen behatolt a dolgozó tömegek tudatába, a burzsoázia ideológia óriási teret vesztett. A tömegek tudatában is forradalom ment és megy végbe. Ez a forradalom azonban sokkal nehezebb, bonyolultabb és hosszadalmasabb folyamat. „A burzsoázia gazdasági hatalmának megsemmisítése a politikai hatalom megragadása után viszonylag egyszerűbb feladat. De a burzsoázia kisajátításával még nem arattunk végső győzelmet felette. Ennél sokkal hosszadalmasabb és bonyolultabb feladat az, hogy a dolgozók túlnyomó többségét kiszabadítsuk a burzsoázia ideológiai és politikai befolyása alól, s

megnyerjük a marxizmus—leninizmus eszméi számára. Győzelmünk csak ezután válik véglegessé.”<sup>1</sup>

A „ki kit győz le” kérdés tehát politikai téren eldőlt. A termelési viszonyokat illetően most van teljes eldöntése szakaszában. Az ideológia síkján viszont — a szocialista ideológia egyre gyorsuló elterjedését számításba véve is — még teljes élességgel fennáll.

## I.

A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet társadalmában, így hazánkban is a szocialista tudat kialakulása, fejlődése és a tudatnak a lét mögötti elmaradása fontos új vonásokat mutat a korábbi osztálytársadalmakhoz képest. Ezek figyelembevételére a szocialista építés mai szakaszában is nélkülözhetetlen.

1. A szocialista tudat kialakulásának és fejlődésének folyamata gazdasági alapja létrejöttét tekintve, eltér a korábbi osztálytársadalmaktól. A korábbi osztálytársadalmak tudatát meghatározó gazdasági alapok többé-kevésbé kész formái ösztönösen jönnek létre az őket megelőző társadalmak keretei között. A szocialista tudatot kiváltó szocialista gazdasági alap, — mivel a kapitalizmustól (de bármely osztálytársadalomtól is) minden tekintetben gyökeresen különbözik és így a kapitalizmusban semmiféle formája nem jöhet létre — maga is tudatos, forradalmi cselekvés eredménye.

A párt, a szocialista állam a marxizmus—leninizmus eszméi alapján tudatosan és tervszerűen végzi a kapitalista termelési viszonyok megszüntetését és a szocialista termelési viszonyok létrehozását. Ez másképpen nem is lehetséges. Tehát már a szocialista alap létrejötte előtt kialakul a proletariátus kapitalizmusbeli létéből, helyzetéből következő szocialista tudat. (Természetesen ez a tudat ekkor még inkább csak a párt, a legöntudatosabb proletárok tudata, mint az egész proletár osztályé. A párt vezetésével a proletariátus e szocialista tudat birtokában vívja ki hatalmát és kezd hozzá szövetségeseivel az új társadalom építéséhez.)

Ideológiai munkánknak így még ma is nem pusztán az a célja, hogy ellensúlyozza a tudat elmaradását a léttől, hanem az is, hogy erősítse, szélesítse a szocialista társadalom építéséhez nélkülözhetetlen szocialista tudatot. A szocialista építés e sajátosságának figyelembevételére rendkívül fontos. Megnöveli az ideológiai munka, a szocialista tudatátformáló tevékenység jelentőségét. Minél jobban kifejlődik a dolgozó tömegekben a szocialista tudat, annál gyorsabban és eredményesebben valósul meg a szocializmus gazdasági bázisa. Ez képezi viszont alapját a szocialista tudat tömegméretű elterjedésének.

2. A szocializmus építését megelőző osztálytársadalmakban a társadalom tudata nem egységes. A társadalmi tudatot ekkor általában az egymással szembenálló alapvető osztályok tudatának antagonizmusa jellemzi, miközben a domináns az uralkodó osztályok, a kizsákmányoló osztályok tudata. A szocializmust építő társadalom tudata szintén nem egységes. Itt is fellelhető a két egymással szembenálló ideológia, a szocialista és a burzsoá tudat frontja, természetesen a korábbi osztálytársadalmaktól minőségileg eltérő módon.

<sup>1</sup> Kádár J.: A magyarországi osztályharc tapasztalatairól. (Béke és szocializmus kérdései. 1959. 2. sz. 13. o.)

Az átmenet időszakában a vezető, a meghatározó a szocialista ideológia, a szocialista tudat. A marxizmus—leninizmussal először jön létre a történelemben egy kizsákmányolt osztály, a proletariátus olyan eszmeanyaga, mely a hatalom kivívása után vezető és meghatározó szerepet tölt be, s mely idővel az egész társadalom eszmeanyagává válik. Az átmeneti társadalomban a szocialista és a burzsoá ideológia harcát még egy fontos új vonás jellemzi: a szocialista tudat törvényszerű tendenciája a szakadatlan erősödés, perspektívában pedig a teljes győzelemre jutás. Ezzel szemben a burzsoá tudat törvényszerű tendenciája a szakadatlan gyengülés, perspektívában pedig a teljes megsemmisülés.

3. A társadalmi tudat a társadalmi lét visszatükröződése. Ebből szükségszerűen következik, hogy a társadalmi tudat fejlődése elmarad a lét fejlődésétől. Ez minden társadalomra, így a szocialista társadalomra is érvényes.

Az átmenet időszakában a tudat fejlődésének elmaradása a lét fejlődésétől alapvetően abban áll, hogy a szocializmust kifejező marxista—leninista ideológia és a kapitalizmust tükröző burzsoá ideológia egymás mellett és ugyanakkor egymással kibékíthetetlen harcban ott él az emberek tudatában, sőt legtöbbször egy és ugyanazon emberek tudatában.

Az átmenet időszakában tehát olyan mértékben jelentkezik és hat még a burzsoá tudat, amennyire még fennállanak az azt szülő termelési viszonyok és amennyire még nem tudatosult az emberekben a megváltozott, szocialistává formált létük. Ennyiben tehát még nem az új, a szocialista társadalom, hanem a régi kapitalista társadalom él bennük. A szocialista tudat léttől való elmaradásának ebből a konkrét jelentkezéséből két fontos következtetés is adódik.

Az egyik, hogy a tudatnak ez az elmaradása a lét mögött csak átmeneti és teljesen leküzdhető. Leküzdhető a burzsoá eszmék, nézetek gazdasági bázisának felszámolásával, a szocialista termelési viszonyok teljessé tételével, valamint ezzel egyidejűleg és még jóval utána is folytatott ideológiai harccal. A burzsoá tudat hatásai, maradványai tehát nem örök koloncok, amelyeket az épülő vagy felépült szocialista társadalom emberének végzettszerűen magával kell hurcolnia.

A mai viszonyaink között ennek az objektív lehetőségnek a kidomborítása különösen időszerű. Egyfelől, mert hazánkban a szocialista építés befejező szakasza kötelezően napirendre tűzte a szocialista tudat legszélesebb kibontakoztatását, a burzsoá tudat kiszorítását. Másfelől, mert a burzsoázia napjainkban sokkal jobban mint korábban saját ideológiájáról, mint legyőzhetetlen, magasabbrendű, osztályokon felül álló ideológiáról fecseg.

A másik következtetés, hogy a szocialista tudat kialakulásával egy minőségileg új tudat jön létre. Olyan tudat, melynek teljes győzelme esetén — léttől való elmaradása alapvetően már nem egy tőle mindenben idegen társadalom, a burzsoá társadalom tudatának átmeneti létezésében fog jelentkezni. A szocialista ideológia, a szocialista tudat teljes győzelmével sem fog megszűnni a tudat fejlődésének a lét fejlődése mögötti szükségszerű elmaradása. Ezt az elmaradást azonban — a kommunista társadalom magasabb fokát tükröző tudattal szemben — ugyanannak a kommunista társadalomnak egy alacsonyabb fokát, a szocializmust kifejező tudat képezi majd. A szocializmus felépítésével tehát egy olyan társadalmat teremtünk, mely nem ismer antagonisztikus ellentmondásokat és így perspektívában nem fogja ismerni a lét, és a lét fejlődésétől elmaradt tudat közötti antagonizmust sem.



## II.

A szocialista tudat kialakulásában és fejlődésében az új termelési viszonyok hatása és pártunk, államunk ideológiai tevékenysége a legszorosabban összefügg. A szocialista termelési viszonyok az az alap, amelyen tömegméréteken kialakul az emberek szocialista tudata. Elegendő-e azonban a kapitalista és a kispolgári termelési viszonyok felcserélése szocialista termelési viszonyokra ahhoz, hogy az emberek tudata szocialistává váljék? Egyáltalán nem elegendő. A marxizmus (a Szovjetunióban és a népi demokratikus országokban már a gyakorlat által is beigazoltan) azt tanítja, hogy ehhez elkerülhetetlenül két tényező szükséges. Egyrészt a szocialista gazdasági alap, mint a legfontosabb tényező megteremtése, másrészt e feladat törvényszerű velejárója, a párt és a szocialista állam tudatos ideológiai harca a szocialista eszmék győzelméért, a burzsoá ideológia kiszorításáért.

Ezen a téren gyakran találkozhatunk a marxizmust vulgarizáló felfogással és gyakorlattal, amely szerint a régi termelési viszonyok helyébe lépett szocialista termelési viszonyok mintegy közvetlenül, automatikusan megváltoztatják, szocialistává teszik az emberek gondolkodását, eszmei arculatát. Ez a felfogás ugyan egy valóban helyes törvényszerűségből indul ki, abból, hogy a társadalmi tudat nem változhat meg a társadalom anyagi alapjának megváltozása nélkül. De ezt egyoldalúvá teszi.

Figyelmen kívül hagyja, hogy az osztálytársadalmakban a társadalom anyagi alapjának változása az osztályok cselekedetein keresztül hat a társadalmi tudatra és a társadalmi tudat fejlődése ideológiai osztályharc útján megy végbe, amelyben az egyes osztályokat képviselő pártok minden eszközzel terjesztik az osztályérdekeiket tükröző eszméket, nézeteket. Még inkább áll ez a proletariátus élcsapatára, a kommunista pártra, mely minden más múltbeli és jelenlegi osztályhoz képest a tudatosság legmagasabb fokát képviseli. (A tudatosság egyedüli valóban tudományos fokát is, mert olyan osztály eszmeanyagának legkövetkezetesebb képviselője, melynek érdekei a társadalom objektív fejlődéstörvényeinek követelményeit fejezik ki, melynek érdekei nemcsak a társadalom, de általában az anyagi valóság egészének hű megismerését és feltárását kívánja meg.) E magas fokú tudatosság nélkül nem is lenne képes a kapitalizmus megszüntetésére, a szocializmus létrehozására irányuló harc vezetésére. Az említett vulgáris felfogás tehát figyelmen kívül hagyja a kommunista párt és a szocialista állam ideológiai munkáját, a dolgozók tudatát átalakító tevékenységét.

Teljesen igaz, hogy az új, szocialista termelési viszonyokkal létrejön az emberek tudatát újjá formáló anyagi bázis. De a termelési viszonyokban bekövetkezett változást nem követi automatikusan a tudat változása. Az új termelési viszonyok létrejöttével megkezdődik annak tudatosodása, az új kifejezésre jutása az emberek gondolkodásában, tudatos magatartásában, cselekedeteiben.

Ez a tudatosulási folyamat azonban osztályonként, de azokon belül szinte emberenként is az előző gazdasági alap eszmei hatásának erősségétől, a környezeti befolyásoktól, a műveltségi színvonalától, az egyéni élet különbözőségeitől függően rendkívül eltérő ütemben és mértékben megy végbe. Például még ma is — a sok közös vonás mellett — nagy eltérés mutatkozik a párttagok és a pártonkívüliek, a szervezett és a szervezetlen dolgozók, a tősgyökeres proletárok és a munkásosztályba újonnan bekerültek, a kolonizált és a kétlaki

munkások, a termelészövetkezethez már régebb belépettek és az új termelészövetkezeti tagok, vagy az egyénileg dolgozó parasztok stb. tudata között. Sőt, még e kategóriákon belül is igen változatos a kép.

Közömbös lehet-e a szocialista építés számára, hogy meddig tart a dolgozó tömegekben megváltozott létük tudatosulása? Semmiképpen sem! A szocialista társadalomátalakítás engesztelhetetlen harc a szocializmus erői és a kapitalizmus között ideológiai téren is.

A burzsoázia a múltban is mint az anyagi javak és a hatalom birtokosa minden eszközzel arra törekedett, hogy a proletárok és más dolgozók ne a saját fejükkel gondolkodjanak, hanem a burzsoá ideológia eszméi szerint. A polgári és a kispolgári gondolkodás, a nacionalizmus, a sovinizmus, az antiszemitizmus, a burzsoá erkölcsi eszmék, a vallásos világnézet stb. mind-mind a letűnt kizsákmányoló társadalom eszméi, tudati bélyege. A nemzetközi burzsoázia és a hazai burzsoá maradványok ma is megtesznek mindent, hogy saját tudatukat konzerválják, sőt erősítsék a dolgozó tömegekben, és ideológiájuk hirdetésével akadályozzák a szocialista tudat kibontakozását, fejlődését. Természetesen hazánkban ma már egészen más pozícióból és eredményességgel tehetik ezt, mint amikor a hatalom birtokában nemcsak anyagi, de szellemi téren is fennállt a dolgozó tömegek feletti „hitbizományuk”.

Ezért a szocialista forradalom, az osztályharc logikája nemcsak megkívánja, de egyenesen meg is követeli pártunktól, államunktól és mindenkitől, aki már felemelkedett a szocialista tudat fokára, hogy harcoljon a szocialista ideológia győzelméért. Ahogy nem közömbös a dolgozók jóléte és jövője számára a szocializmus teljes győzelme hazánkban, ugyanúgy nem lehet közömbös a szocializmust tudatosan képviselő egyetlen marxistának sem, hogy meddig lesznek társadalmunkban a dolgozók elmaradottabb rétegei a múlt szellemi béklyóiban és milyen gyorsan válnak a szocializmus egyre tudatosabb tényezőivé.

Az egyre szélesülő szocialista gazdasági alap mellett pártunknak és államunknak szakadatlan és tudatos ideológiai munkája szükséges tehát, hogy meggyorsuljon a szocialista lét felismerése, a burzsoá tudat leküzdése az emberekben. Csak így érhető el az is, hogy a burzsoá tudat megnyilvánulásai és maradványai ne gátolhassák társadalmunk szocialista átalakításának befejezését.

### III.

Hazánkban az emberek tudatában is mélyreható változás ment végbe. Ma már a dolgozó tömegek egyre jelentősebb részének gondolkodását, magatartását hatják át a marxizmus—leninizmus, a szocialista hazafiság, a proletárnemzetköziség eszméi. A szocializmus emberének nemes tulajdonságai, magasabbrendű erkölcsisége és humanizmusa is mind jellemzőbbé válnak. Az új társadalom ügyéért, a közösségért való odaadás — az egyéni érdek alárendelése a közérdeknek, — öntudatos és jó helytállás a munka frontján, — részvétel a munkaversenyben, az önkéntes és fizetséggel nem kecsegtető társadalmi munkában már nem szórványos jelenség, egyre inkább társadalmunk természetes velejárója. A szocialista építés a magasabbrendű szocialista tudat kialakításának kohója, melyben már eddig is az új gondolkodású, új jellemű emberek sokasága formálódott ki. Ezek a szocializmus eszméitől áthatott új gondolkodású, új jellemű emberek élen járnak a szocialista társadalomátalakí-

tásban. Példamutatásuk és magatartásuk kedvező hatást gyakorol a kevésbé öntudatos dolgozó tömegekre. Elősegíti, hogy ők is ilyenekké váljanak.

Ez a fejlődés azonban nem fedheti el előttünk, hogy a burzsoá ideológia még széles körben jelentkezik az emberek gondolkodásában és magatartásában. A burzsoá és kispolgári magántulajdonosi felfogás, csak az egyént szem előtt tartó individualizmus, a közösségi érdekek semmibevevése és a vélt egyéni érdekek előtérbe állítása még mindig elég elterjedt. Nem ritka a társadalmi tulajdon herdálása, a legkülönbözőbb visszaélések, korrupciók előfordulása, jogtalan anyagi előnyök vagy munka nélküli jövedelmek szerzése, az állampolgári kötelezettségek elmulasztása stb.

A Horthy-fasizmus egész reakciós szellemi hagyatékával sem számoltunk le teljesen. Itt kiváltképpen a nacionalizmusra, a sovinizmusra, az antiszemitizmusra, az egészséges nemzeti büszkeséget aláásó kozmopolitizmusra, nyugatimádatra és az osztályellenség részéről hirdetett és egyesekben hitelre találó kommunista- és szovjetellenességre, politikai cinizmusra stb. kell felfigyelnünk, melyek romboló hatása még napjainkban is erősen érződik.

A letűnt társadalmi rendszer kártékony eszmei hatása él tovább az emberek egy részének burzsoá erkölcsi felfogásában és magatartásában, a szocialista együttélés szabályainak megsértésében, az erkölcsi anarchizmusban, a magánéleti lazaságokban, a karrierizmusban, a képmutatásban, az ingyenélésben, a huligánkodásban is. Végül amiben a letűnt társadalmi rendszer tudati hatása a legvirulensebb: a reakciós tudománytalan idealista világnézet, vallásos eszmék és előítéletek.

A szocialista és a burzsoá ideológia között nincs és nem is lehetséges harmadik út. A dolgozó tömegek tudatának szocialista átformálása azt kell, hogy jelentse: a marxista ideológia eszmei harcban küzdje le a burzsoá ideológiát, távolítsa el az emberek gondolkodásából, magatartásából annak előbb felsorolt megnyilvánulásait. Ehhez fel kell számolnunk a ma még több helyütt tapasztalható, a marxista elméleti megalapozottságot nélkülöző, káros prakticista gyakorlatot és velejáróját az elméleti munka, az ideológiai harc lebecsülését.

Kíméletlen harcot kell folytatnunk a főveszélyt jelentő revizionizmus, a burzsoá ideológia napjaink legveszedelmesebb formája ellen. A revizionizmus megfosztja a marxizmust forradalmiságától, képtelenné teszi az ellenséges burzsoá ideológia és minden helytelen felfogás, nézet elleni eszmei harcra. Le kell küzdeni a revizionizmus és általában a burzsoá ideológia iránti békülékenységet is, a burzsoázia és reakciós eszméi előtti behódolás lepezett, „csendes” képviselőit.

Ugyanakkor fel kell lépni a marxizmus fejlődését, alkotó alkalmazását gátló dogmatizmussal és szektariánizmussal szemben is. A dogmatizmus, a szektariánizmus lazítja a párt tömegkapcsolatát, fékezi egész szocialista építésünket, akadályozza általában a burzsoá ideológia és különösen a revizionizmus elleni harcot. Erre azért kell felfigyelnünk, mert gyors ütemű fejlődésünk, az elmúlt évek hatalmas sikerei, munkáshatalmunk szilárdsága, pártunk megnövekedett tömegbefolyása következtében fennáll — különösen a párton belül — az elbizakodottság, a „hurrá” hangulat, a politikai és világnézeti meggyőzést lebecsülő módszerek alkalmazásának, ezzel együtt a dogmatikus és szektás felfogásnak, magatartásnak a reális veszélye.

Pártunk VII. kongresszusa megjelölte a burzsoá eszmék leküzdésének, a szocialista tudat kiterjesztésének konkrét feladatait a termelőmunka, a tudományok, a köznevelés, a kultúra területén, valamint a köz- és magánéletben.

A közneveléssel szemben — hogy csak egy példa álljon előttünk — azt a követelményt támasztja, hogy az általános és középiskolák, az egyetemek a munkában jól helytálló, művelt, marxista világnézetű szocialista emberré neveljék ifjúságunkat és ennek érdekében az oktató, nevelő munkát vigyék közelebb a mindennapi élethez.

Igen sokoldalú ideológiai felvilágosító és nevelő munkára van tehát szükség, melyben központi helyen a marxizmus széleskörű ismertetésének, mély és meggyőző magyarázásának kell állnia. Ideológiai munkánkkal el kell érniünk, hogy a dolgozó tömegek politikai felfogását, világnézeti arculatát, erkölcsét, kultúráját, munkáját és magatartását a marxizmus—leninizmus eszméi hasásk át.

#### IV.

Pártunk politikája ma sokkal jobban, mint korábban, a dolgozó tömegek túlnyomó többségének helyeslésével és aktív támogatásával találkozik. A múlt személyi kultuszának határozott leküzdése, a pártegység szilárd elvi alapokra helyezése és a párt tömegkapcsolatainak szakadatlan erősítése pártunk és dolgozó népünk között a bizalom elszakíthatatlan szálait szőtte. A nemzetközi helyzet és a béke kilátásainak javulása — a szocialista tábor növekvő eredményei az új társadalom megvalósításában, az emberek jólétének, szociális és kulturális ellátottságának emelésében — a Szovjetunió sikerei a kommunizmus építésében és a békeharcban, mind-mind a szocializmus kapitalizmussal szembeni hatalmas fölényét demonstrálja, mely egészséges optimizmussal, a szocialista, kommunista jövőbe vetett szilárd hittel tölti el dolgozó népünket.

Ez azonban nem szoríthatja háttérbe pártunk politikájának, a VII. kongresszus célkitűzéseinek, a nemzetközi kommunista mozgalom helyzetének és feladatainak újbóli és újbóli ismertetését és részletes megértetését. Még inkább így kell tennünk azért is, mert a dolgozók különböző rétegei számára nem egyformán könnyen és hamar válik világossá pártunk politikája, törekvései és a nemzetközi helyzet helyes megítélése. A dolgozó tömegek politikailag fejletlenebb rétegei például többszöri és alaposabb tájékoztatást, felvilágosítást igényelnek.

Ma még egyesek inkább csak ösztönösen, mintsem tudatosan látják, hogy pártunk politikája, államunk intézkedései helyesek és javukat szolgálják. Nem ismerik fel, hogy nyugodt, felszabadult életük, növekvő jólétük abból a szocialista rendszerből ered, melynek eddigi építésében részt vettek és mai, holnapi építésének is részesei. Nem beszélve arról, hogy a dolgozók gondolkodásban legelmaradottabb részénél politikai közömbösség, passzivitás is tapasztalható, melyet nem minden hátsó gondolat nélkül a hazánkban meglévő politikai reakció, a kizsákmányoló osztályok maradványai tudatosan is szítanak és erősítenek.

Itt-ott az apolitikusság, a politikai közömbösség olyan megnyilatkozásaival találkozhatunk, mint „régén sem politizáltam, most is jól meg vagyok nélküle”, „az ember csak addig élhet nyugodtan, míg nem politizál”, vagy „a politizálás nem egyszerű emberek dolga, hanem az okosoké, a hivatásos politikusoké” stb. Az ilyen emberek természetesen csak szűken, saját érdekeiket (gyakran vélt érdekeiket) és munkájukat nézik. Csak az orrukig látnak. Így nem is dolgozhatnak annyira eredményesen, mintha ismernék, hogy saját munkájuk a szocializmus egész épülő művének fontos láncszeme és csak a köz érde-

kében végzett munkálkodásuk biztosíthatja igazi, jól felfogott érdekeik érvényesülését.

Ezért a szocialista alapok közeli teljes lerakásának nagyszerű feladata megköveteli a politikai közömbösség, az apolitikus szemlélet elleni állandó harcot. Megköveteli az egyes emberek politikai felfogásában, magatartásában tapasztalható elmaradás csökkentését, megszüntetését, és felzárkóztatásukat a politikailag aktív, a párt célkitűzéseit világosan látó és azon öntudatosan munkálkodó dolgozó tömegek mellé.

Ideológiai és politikai felvilágosító munkánknak meg kell értetnie: a gondolkodásban legelmaradottabb dolgozók politikai közömbössége, apolitikus magatartása fékezi a jólét továbbjavítását, saját maguk ellen, a saját ügyüket képviselő szocialista építés ellen irányul. A párt politikájának, a VII. kongresszus határozatainak, a nemzetközi kommunista mozgalom követelményeinek ismertetésével érhetjük el azt is, hogy mindenki saját munkáját a hazánkban és a nemzetközi porondon folyó egész szocialista, kommunista társadalomátalakítás fontos és elválaszthatatlan részeként fogja fel.

## V.

A szocialista tudat kialakításának és állandó fejlesztésének egyik legfontosabb eszköze a cselekvő, forradalmi részvétel az új társadalom építésében. Az emberek tevékenységét meghatározó eszmék, célkitűzések mindig a gyakorlati életből indulnak ki és arra is hatnak vissza. Az emberek által megváltoztatott gyakorlati élet viszont átalakítója, továbbformálója eszméiknek, nézeteiknek. Hazánk felszabadulás utáni történetében végbement és napjainkban is tartó szocialista forradalom mindezt beigazolta.

A dolgozó tömegek cselekvő, forradalmi részvétele a szocialista építésben nemcsak új társadalmat teremtett és teremt hazánkban, hanem az emberek tudatának is „tisztítótüze”, mely elégette és elégeti a gondolkodásukban meglévő, de saját igazi érdekeikkel szembenálló burzsoá eszméket. Ennek következménye, hogy a hazánkban kialakult magasabbrendű társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális viszonyok már eddig is mélyen átalakították az emberek gondolkodását és a szocialista eszmék, a marxista ideológia egyre jobban dolgozó népünk egész tevékenységének eszmei rugójává változik.

Szemléletesen bizonyítja ezt például az új termelészövetkezeti tagok tudatában megindult átalakulási folyamat. A szövetkezetbe lépésük pillanatában — az öntudatosabb részüktől eltekintve — gondolkodásukban csak annyi volt „szocialista”, hogy — saját érdekükben, a régebbi termelészövetkezetek jó példájának hatására, számítva pártunk, államunk és városi dolgozó testvérük, a munkásosztály segítségére — felismerték a szocialista nagyüzemi gazdálkodás előnyét és saját elhatározásukból beléptek a termelészövetkezetbe. Értelmükkel már felfogták, hogy ezt a lépésüket nem halogathatják tovább, de a gondolkodásuk, a szívük, a korábbi életük megszokottsága, bizonytalanságuk a számukra még ismeretlen új élettel szemben tekintetüket a holnap mellett még erősen a tegnapi fordította. Amikor azonban munkához láttak, megkezdték a tervezgetést, a szocialista nagyüzemi gazdálkodás szervezését és méginkább, amikor belevetették magukat a tavaszi munkába — már kevesebbet gondoltak a múltra, csökkent bizonytalanságuk és érzéseik, szívük, gondolkodásuk jobban összeforrt a termelészövetkezettel. Ma már sok új termelészövetkezeti tag

helyes javaslatával, kezdeményezésével, szakmai tapasztalatával öntevékenyen is segíti fiatal közösségét.

Természetesen hiba volna feltételezni, hogy csoda történt és az új termelőszövetkezeti tagok tudatában máris valami egészen nagyarányú változás állt be. Ehhez hosszabb idő, az új termelőszövetkezetek megszilárdulása, a szocialista nagyüzemi gazdálkodásban huzamosabb ideig végzett munka, jó gazdasági eredmények, a szocialista mezőgazdaság anyagi előnyeinek közvetlen tapasztalása stb. szükséges. Mindenesetre az előbb felhozott példa világosan mutatja, hogy már néhány hónapi munka is a falu szocialista átalakításában, illetve aktív részvétel megváltozott életében milyen kedvezően éreztetni hatását az új termelőszövetkezeti tagok gondolkodásában és magatartásában.

A forradalmi cselekvés tudatformáló hatását tanúsítja a szocialista munkabrigád megtisztelő címének elnyeréséért folyó mozgalom, a szocialista munkabrigádok elterjedése. A mozgalom résztvevői termelékenyebb és jobb minőségű munkát végeznek. Elsajátítják és alkalmazzák a fejlett termelési kultúrát, technikát. Szélesítik általános műveltségüket — fejlesztik marxista politikai és világnézeti tudásukat. Betartják a szocialista erkölcs, humanizmus követelményeit. Elvtársi segítséget nyújtanak dolgozó társaiknak politikai, szakmai téren, a mindennapi élet problémáiban. A szocialista brigád-mozgalom tagjai tehát önkéntesen és tudatosan vállalják, hogy saját magukat és dolgozó társaikat az új társadalom felépítése érdekében végzett példaadó munkájukon, magatartásukon keresztül szocialista típusú emberré alakítják.

A forradalmi cselekvés tudatformáló szerepe jut kifejezésre — ha még nem is ilyen magas fokon — a munkafejlesztés megjavítását, az önköltségesökentést és a takarékoskosságot, a fejlettebb technika bevezetését, a termelékenyebb munkát, a kiváló minőségi termékek előállítását célul kitűző munkaverseny mozgalomban is.

Felvilágosító és nevelő tevékenységünk fő tartalmát most pártunk VII. kongresszusának határozatai szabják meg. Ezért biztosítanunk kell a dolgozó tömegek állandó mozgósítását a VII. kongresszus határozatainak végrehajtására. El kell érni az eddiginél aktívabb forradalmi részvételt a szocialista alapok lerakásának befejezésében. A kongresszusi határozatokat, útmutatásokat úgy kell ismertetnünk a dolgozó tömegekkel, hogy az a legszorosabb kapcsolatban álljon a megvalósításukért folyó mindennapi gyakorlati munkával, a szocialista építés pozitív jelenségeinek erősítésével, a negatív jelenségek kiküszöbölésével. Ideológiai munkánkból ezért kell száműznünk minden öncélúságot, felesleges és értelmetlen általánosságot. Ideológiai munkánk csak így lehet valóban hatásos és eredményes.

Ugyanakkor harcolnunk kell a tudat szocialista átformálása során a dolgozó tömegek új társadalmat építő munkájának, forradalmi cselekvésének döntő szerepét lebecsülő vagy tagadó nézet ellen. E nézet (egyébként sokszor nem rosszindulatú) képviselői szerint előbb szocialistává kellene tennünk az embereket és csak azután számíthatunk valóban rájuk a szocializmus építésében. Amíg korábban, az államosítások idején a munkásosztályról hallottuk ezt, a közelmúltban és ma a dolgozó parasztságra is vonatkoztatják, mondván „milyen szocialista mezőgazdaság lehet az, ahol az emberek túlnyomó része nem marxista” vagy „a mezőgazdaság szocialista átszervezése sokkal eredményesebb lenne, ha a dolgozó parasztokat előbb megtanítottuk volna szocialista módon gondolkodni”. A polgári felfogású értelmiségiekkel kapcsolatosan is találkozhatunk e nézettel, miszerint előbb marxistává kellene formálnunk gon-

dolkodásukat és csak azután lenne helyes munkába állítani őket az épülő szocializmus valamely szellemi munkát igénylő területén. Ez a nézet mélységesen antimarxista és egyenesen káros, mert azon az idealista illúzió alapszik, hogy tömegméretekben megváltoztatható, szocialistává fejleszthető az emberek tudata létük, a termelési viszonyok szocialistává alakítása nélkül.

## VI.

A szocialista építés jelen szakasza igen élesen veti fel a dolgozó tömegek politikai felfogása, magatartása, valamint világnézete között átmenetileg fennálló ellentmondás kérdését. A dolgozó tömegek túlnyomó része megérti és követi pártunk politikáját, magáénak vallja a proletárhatalmat, szocializmust építő társadalmunkat. Világnézetiileg azonban — annak ellenére, hogy a párt és a szocialista köznevelés és kultúra hatására már eddig is tíz- és százazrek ismerték meg különböző fokon a marxista világnézetet, a dialektikus és történelmi materializmust és ezeknek a száma évről évre nő — jórészt a burzsoá (alapvetően az idealista) világnézet rabja. A dolgozó tömegek politikai felfogásban tehát jobbra eljutottak a szocializmushoz, de világnézetiileg sokan még inkább csak a letűnt rendszernél tartanak.

Ennek elsősorban objektív okai vannak. Ugyanis a dolgozók megváltozott léte, az egyre szélesedő szocialista termelési viszonyok szükségszerűen közvetlenebbül és viszonylag gyorsabban tükröződnek a tömegek politikai felfogásában, világnézetében azonban csak több áttételen keresztül, közvettebben és viszonylag lassabban. De az elmaradás, a „szakadék”, a tömegek politikai felfogása és világnézete között csak részben adódik az objektív okokból. Hozzájárulnak ehhez szubjektív tényezők is, például a marxista világnézeti felvilágosító és nevelő munka gyengesége. Pártunk az ellenforradalom leverése után felfigyelt erre, kijavította a korábbi évek mulasztásait és széleskörű elemző munkával készített határozatok egész sorát hozta a marxista világnézet propagandájára.

A marxista világnézeti felvilágosítás kiszélesítését és fokozását szükségessé teszi a szocialista politikai felfogás, magatartás és a marxista világnézet összefüggése, kölcsönhatása is. Kétségtelen, hogy a tömegek tudatának átalakulása a politikai eszmék, nézetek terén hamarabb és könnyebben megy végbe, mint a marxista világnézet elsajátítása. Rendszerint a szocialista politikai tudat kialakulása teremti meg a kedvező feltételeket a marxista világnézet befogadására is.

Az azonban nyilvánvaló, hogy a marxista világnézet is visszahat és pedig kedvezően a dolgozó tömegek politikai tudatára, magatartására. Ha a dolgozó tömegek kevésbé vagy egyáltalán nincsenek felvértezve a marxista világnézettel, akkor a szocialista politikai felfogásuk szükségszerűen ingatagabb, kevésbé mély és megalapozott, jobban ki vannak téve a reakciós politikai nézetek hatásának. Tapasztalhattuk ezt az 1956-os ellenforradalom idején is. Viszont minél nagyobb a dolgozó tömegek marxista világnézeti ismerete, annál mélyebb, elméletileg megalapozottabb szocialista politikai állásfoglalása, meggyőződése is.

A marxista világnézeti felvilágosítás, nevelés mai megnövekedett feladatai egy másik nagy fontosságú kérdést is felvetnek. A burzsoá világnézet elleni következetes harcban éles határvonalat kell húzni egyrészt a burzsoá világnézet osztályháttere és e világnézet eredendő fő képviselője, a burzsoá osztály

(nálunk már maradványai), másrészt a burzsoá világnézettel terhelt dolgozók közé. A burzsoá világnézetet nemcsak a kizsákmányoló osztályok maradványai képviselik, a burzsoá világnézet jelentkezhethet a dolgozó tömegek (a felszabadult munkásosztály, a termelészövetkezeti parasztság, a szövetkezetekbe tömörült volt városi kisárutermelők és a közeljövőben szocialista útra vezetendő, ma már nem nagyszámú falusi és városi kisárutermelők) soraiban is. Mélységesen helytelen és politikailag káros lenne a burzsoá világnézetű embereket egy kalapba dobni, a burzsoá maradványok és a dolgozók egy része közötti gyökeres osztálykülönbséget elmosni amiatt, mert lényegében azonos világnézetet vallanak. A marxisták nem a burzsoá világnézetű dolgozók ellenségei, hanem az ilyen dolgozók gondolkodásában levő burzsoá eszmék és nézetek ellenségei.

Ideológiai munkánk egyik fő célkitűzése napjainkban: a dolgozó tömegek nagy részének szocialista politikai felfogása és burzsoá (alapvetően idealista) világnézete között átmenetileg fennálló ellentmondás csökkentése és kiküszöbölése szigorúan az előbb említett elv szerint. A burzsoá világnézetű dolgozók kizárása a szocializmus építéséből, bármilyen megkülönböztetésük vagy hátrányos helyzetbe hozásuk a marxizmus lábbal tiprása, súlyos politikai hiba, sőt bűn volna. Azonban nem kisebb hiba és a szocializmussal ellentétes lenne, ha belenyugodnánk, hogy a dolgozó tömegek többsége a burzsoá világnézet rabja maradjon, ha nem tennénk meg mindent — a világnézeti nevelést mindenkor alárendelve az osztályharc általános követelményeinek — világnézetük szocialista átforgatásáért. Mindez teljes mértékben vonatkozik a burzsoá, idealista világnézet legelterjedtebb válfaja, a vallásos eszmék és beállítottság elleni harcra is.

A marxista világnézet terjesztése — akár közvetlenül, akár közvetett módon — széleskörű társadalmi feladat, mely alól egyetlen pártszervezet, állami szerv, tömegszervezet, ismeretterjesztő társulat vagy intézmény sem vonhatja ki magát. Sőt még a tömegmozgalmakat is a marxista világnézeti felvilágosításnak fórumaivá kell tennünk azzal a politikailag nagy fontosságú kikötéssel, hogy ez semmiképpen sem gyengítheti a tömegmozgalmakba tömörült dolgozók összefogását azoknak a céloknak a megvalósításáért, amelyeket a tömegmozgalmak zászlójukra tűztek.

Minden elért eredményünk, a hazánkban végbement egész szocialista átalakulás sikere döntően annak köszönhető, hogy utunkat a marxizmus—leninizmus eszméi világították meg. Hibák, megtorpanások a szocialista építő munkában mindig akkor jelentkeztek, — amikor nem érvényesült hiánytalanul a marxizmus—leninizmus pártunk politikájában.

Az ellenforradalom elleni harcban megedződött, újjászervezett pártunk éppen azért tudta maga köré tömöríteni a dolgozó tömegeket, elnyerni bizalmukat és megbecsülésüket, — mert egyértelmű, világos, marxista—leninista proletárpolitikát folytatott. Ez az alapja, hogy pártunkban a szó és a tett elszakíthatatlan egységet alkot. Ezért váltak a korábbi időkhez képest sokkal kedvezőbbekké a marxizmus—leninizmus széleskörű propagandájának feltételei. Evvel magyarázható a dolgozó tömegek politikai és világnézeti érdeklődésének ugrásszerű megnövekedése is.

A szocialistaépítés sikeres továbbfolytatása és befejezése érdekében fokoznunk és szélesítenünk kell a marxista politikai és világnézeti felvilágosító, nevelő munkánkat, emelnünk kell eszmei színvonalát. Ehhez az szükséges, hogy az elmélet és az ideológia munkásai behatóan tanulmányozzák, elemezzék szocialista építésünk és a nemzetközi kommunista mozgalom rendkívül színes és gazdag gyakorlatát, a szocialista tudat kialakulásának, fejlődésének folyama-



tát és törvényszerűségeit stb. Ez nemcsak felvilágosító és nevelő tevékenységüket teszi elevenebbé és meggyőzőbbé, hanem elméleti, elemző és kutató munkájukat is megtermékenyíti.

Dolgozó népünk pártunk vezetésével harcba indult a szocialista alapok lerakásának befejezéséért, a szocializmus mielőbbi felépítéséért. Ez mindenképp előtti gazdasági feladatok megoldását, a gazdasági alap átalakítását követeli meg. De nemcsak ezt. Minden marxistának az ideológiai fronton is meg kell küzdenie a letűnt rendszer egész eszmeanyagával és ki kell vívnia a szocializmus győzelmét a dolgozó tömegek tudatában is. Hazánkban a szocializmus csak ezáltal győzedelmeskedhetik maradéktalanul a kapitalizmus felett.

## БОРОТЬСЯ И ЗА ПОБЕДУ СОЦИАЛИЗМА В СОЗНАНИИ МАСС

*Енѣ Енеи*

В нашей стране исторический вопрос «кто кого», вытекающий из борьбы социализма и капитализма, в области политики уже давно разрешен, экономика же в настоящее время находится на этапе решения этого вопроса в пользу социализма. Вопрос «кто кого» в области идеологии однако — принимая во внимание и более быстрое распространение социалистической идеологии — стоит еще со всей остротой.

Социалистическая идеология уже и до этого глубоко проникла в сознание трудящихся, влияние же буржуазной идеологии значительно ослаблено. VII съезд нашей партии выдвинул задачу скорого завершения заложения основ социализма. Поэтому в области идеологической работы на нас лежит ответственность усилить борьбу против буржуазной идеологии (буржуазной и мелкобуржуазной морали, национализма, идеалистических и религиозных взглядов и т. д.), преодолеть самую опасную в наши дни ее форму — ревизионизм и примиренчество с ним, усилить борьбу против догматизма и сектанства, что препятствует борьбе против ревизионизма в построении социализма.

Нужно, чтобы мы в своей идеологической работе достигли того, чтобы политические взгляды, мировоззрение, культура трудящихся, их работа и поведение полностью были пронизаны идеями марксизма-ленинизма.

В настоящий период строительства социализма в нашей стране нужно считаться с новыми особенностями формирования и развития сознания в отличие от ранее существовавших классовых обществ, с отставанием сознания от бытия, с существующими переходными противоречиями в политических взглядах, поведении, мировоззрении трудящихся масс. Вся нашу идеологическую работу пронизывает важное признание того, что самым главным орудием формирования и постоянного развития социалистического сознания является активное революционное участие трудящихся масс в новом общественном строительстве.

Наш трудовой народ под руководством нашей партии вступил в борьбу за скорейшее построение социализма. Это требует прежде всего полного преобразования экономической основы, но не только этого. Сознательным распространением социалистической идеологии, марксизма-ленинизма нужно бороться за победу социализма и в сознании трудящихся масс. В нашей стране только таким образом социализм победит пережитки капитализма.

## KÄMPFEN WIR FÜR DEN SIEG DES SOZIALISMUS AUCH IN DEM BEWUSSTSEIN DER MASSESN

*Jenő Jenei*

In unserem Lande hat sich die aus dem Kampf zwischen Sozialismus und Kapitalismus sich ergebende geschichtliche Fragestellung «wer besiegt wen» auf dem Gebiete der Politik schon früher entschieden, hinsichtlich der wirtschaftlichen Grundlagen ist sie jetzt in der Etappe der vollständigen Entscheidung zugunsten des Sozialismus.

Dagegen besteht noch recht scharf die Frage «wer besiegt wen» auf ideologischem Gebiete — auch wenn man die immer mehr raschere Verbreitung der sozialistischen Ideologie beachtet.

Die sozialistische Ideologie ist schon bis jetzt auch in weiten Kreis und tief in das Bewußtsein der Werktätigen eingedrungen, dagegen hat die Ideologie der Bourgeoisie

ein riesiges Gebiet verloren. Der VII. Kongreß unserer Partei hat die Beschleunigung des Aufbaus des Sozialismus, die baldige Beendigung des Niederlegens der sozialistischen Grundlagen zur Aufgabe gestellt. Daraus folgt für unsere ideologische Arbeit, dass wir den Kampf gegen die bourgeoise Ideologie (gegen das bourgeois-kleinbürgerliche Leben, gegen die moralische Auffassung, gegen den Nationalismus, gegen die idealistische, religiöse Auffassung usw.) verschärfen müssen, wir müssen die in unseren Tagen gefährlichsten Formen der bourgeoisen Ideologie, den Hauptgefahr bedeutenden Revisionismus und die Versöhnlichkeit mit ihm bekämpfen, und wir müssen gegen Dogmatismus und Sektierertum, welche den Kampf gegen die bourgeoise Ideologie und besonders gegen den Revisionismus verhindern, auftreten. Wir müssen mit unserer ideologischen Arbeit erreichen, dass die politische Auffassung, das weltanschauliche Antlitz, die Moral, die Kultur, die Arbeit und das Verhalten der Werktätigen durch die Ideen des Marxismus-Leninismus vollkommen durchdrungen sein sollen.

Wir müssen aber auch in der heutigen Etappe des sozialistischen Aufbaus in unserem Lande mit den neuen von den früheren Klassengesellschaften verschiedenen Zügen der Entfaltung, der Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins, mit dem Rückstand des Bewußtseins hinter dem Sein und auch mit dem vorübergehenden Widerspruch zwischen politischer Auffassung und Weltanschauung der werktätigen Menschen rechnen. Es solle unsere ganze ideologische Arbeit die entscheidende Erkennung durchdringen, dass das Hauptmittel für die Ausbildung und ständige Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins die aktive revolutionäre Teilnahme der werktätigen Massen in dem Aufbau der neuen Gesellschaft ist.

Unter der Leitung unserer Partei hat sich unser werktätiges Volk für den baldigen Aufbau des Sozialismus zum Kampf gestellt. Dies fordert vor allem die vollständige Umänderung der wirtschaftlichen Grundlagen, aber nicht nur dies. Mit der Propaganda der sozialistischen Ideologie, mit der des Marxismus-Leninismus müssen wir den Sieg des Sozialismus auch in dem Bewußtsein der werktätigen Massen erkämpfen. Nur dadurch wird der Sozialismus über dem Kapitalismus restlos siegen.

#### FIGHT FOR THE VICTORY OF SOCIALISM ALSO IN THE CONSCIOUSNESS OF THE MASSES

*Jenő Jeney*

The historical question «Who defeats whom?» resulting from the struggle of socialism and capitalism in Hungary was decided earlier in the political field, while as to the economic foundations it is in the stage of being brought to an issue in favour of socialism. Nevertheless, in the field of ideology the question «Who defeats whom?» is still a matter of keen interest even if we take into account the growing rate at which socialist ideology is gaining ground.

The socialist ideology has already deeply penetrated the masses and the bourgeois ideology has lost considerable ground in their minds. The 7th Congress of our Party has set the task of speeding up the construction of socialism, of completing in the near future the laying of the socialist foundations. This requires the fulfilment of such tasks in our ideological work as to intensify the struggle against bourgeois ideology (bourgeois and petty bourgeois view of life and morals, nationalism, idealistic, religious ideologies etc.), to defeat the most dangerous form of bourgeois ideology in our days, to wit, revisionism, the conciliatory spirit susceptible to tolerate it, to deal severely with dogmatism and sectarianism hampering socialist construction and the fight against the bourgeois ideology, particularly, revisionism. Our ideological work must achieve that the ideas of Marxism and Leninism should penetrate the political conception of the workers, their ideology, morals, culture, work and attitude alike.

In the present stage of socialist construction, the new features of the development of socialist consciousness and its lagging behind existence, so different from those in earlier class societies, as well as the temporary contradiction between the political outlook, attitude and view of life of the working masses should be duly taken into consideration. It is of primary importance for our ideological work to recognize that the most effective means of shaping and continuously developing the socialist mind is the active revolutionary participation in the building of the new society.

The building of socialism requires, in the first place, the complete reshaping of the economic foundations, yet its final victory can be ensured only by instilling in the minds of the working masses the socialist ideology, Marxism and Leninism.

## Fél évszázad a bolgár nép és a Bolgár Kommunista Párt szolgálatában

TÓTH SÁNDOR

Todor Pavlov akadémikus, a Bolgár Tudományos Akadémia elnöke 70 éves. Ezen évforduló alkalmából a magyar filozófusok szeretettel köszöntik a kiváló marxista tudóst.

Todor Pavlov a bolgár proletariátus nagy vezérének és tanítójának, Blagoevnek követője és Dimitrov fegyvertársa volt. Azon forradalmárok közé tartozik, akik elsőként sorakoztak a Bolgár Kommunista Párt zászlaja alá, bátor szívvel és híven harcoltak a munkásosztályért a fasiszta terror és elnyomás nehéz napjaiban. Azok közé, akik 1944. szeptember 9-én győztes forradalomra vezették a bolgár dolgozókat és életüket azóta is a szocializmus építése nagy ügyének szentelik.

Todor Pavlov akadémikus már fél évszázada dolgozik fáradhatatlanul a tudomány és a kultúra területén. Tudományos alkotómunkássága során jelentős értékekkel gazdagította a marxista filozófiát. Az agg kommunista tudós neve nagy tiszteletnek és tekintélynek örvend Bulgáriában és messze hazája határain túl.

Todor Pavlov életútja nagyszerű példája annak, hogyan bontakoznak ki egy a nép köréből származó, tehetséges értelmiséginek a képességei — a haladó eszméktől vezérelve, a dolgozó nép szolgálatában — a párt forradalmi harcában és hogyan válik a tudományos élet és az állam vezető alakjává.

Todor Pavlov 1890. február 14-én született Macedóniában Stip városában, szegény értelmiségi család gyermekeként. Apja művelt, hazafias érzelmű néptanító volt. 1919 óta tagja a Bolgár Kommunista Pártnak. 1923-ban a Bolgár Kommunista Ifjúsági Szövetség „Mlagyezs” (Ifjúság) c. elméleti folyóiratának szerkesztője lesz. Az 1924. évi ún. „Vitosai” konferencián az illegális párt Központi Bizottsága tagjává választják.

Ugyanebben az évben jelennek meg Todor Pavlov első filozófiai munkái. Példamutató Todor Pavlovnak, a tudós filozófusnak életútjában, hogy filozófiai munkássága mindig szorosan kapcsolódott a párt ideológiai harcaihoz, tevékenysége filozófiai téren is, mint minden más területen, egybeforrt a párt tevékenységével. „A dialektikus materializmus és a relativitás filozófiája” című és a „Még néhány szó a dialektikus materializmusról” című, 1924-ben megjelent munkái az illegális harc nehéz körülményei között küzdő Bolgár Kommunista Párt ideológiai harcát segítették.

Todor Pavlov 1927—30 között a párt ideológiai osztályharca célkitűzéseinek megfelelően hadjáratot indít a bolgár és a nemzetközi porondon fellépő

ellenséges burzsoá és revizionista ideológiai irányzatok ellen. Egy sor polemikus írása származik ebből az időből. Az 1927-ben megjelent „A materialista filozófia vázlata” és a „Spinozizmus és a dialektikus materializmus” c. munkáiban a marxizmus eredetiségét, önállóságát és tisztaságát védelmezi.

A „Dialektikus materializmus”, „A képmások elmélete”, „Idealizmus és materializmus”, „Rehmkeanizmus és materializmus” c. munkáit már a börtönben írja. A fasiszta rendőrség a szófiai „Szt. Hét” székesegyház felrobbantásával kapcsolatban Todor Pavlovot 1925-ben letartóztatja. 12 és fél év börtönbüntetésre ítélik. Todor Pavlov a börtönélet nehéz körülményei között is nagy aktivitással dolgozik.

Bulgáriában a fasiszta önkényuralom ideológiai téren az újkantizmus és neopozitivizmus mellett különösen előnyben részesítette a burzsoá filozófia egyik legreakciósabb szubjektív idealista válfaját, az immanens iskolát, mindenekelőtt ezen iskola egyik képviselőjének, J. Rehmkének filozófiáját. A rehmkeanizmus, az értelmiség között, elsősorban Rehmke egyik bolgár tanítványa, D. Mihalcsev filozófus-akadémikus tevékenysége következtében Bulgáriában a legerterjedtebb reakciós burzsoá ideológia volt. A börtönből folytatott polémijában Pavlov kérelmelhetetlen harcot vezet a rehmkeanizmus ellen. Nagy érdemeket szerez ezen filozófia leleplezésében és szétzúzásában. Igen nagy tudományos, irodalmi, filozófiai felkészültséggel mély tudományos elemzés során meggyőzően kimutatta ezen filozófia reakciós szubjektív idealista jellegét és tarthatatlanságát a marxista filozófiával szemben. Todor Pavlov börtönben írt polemikus írásai felszabadítóan hatottak a bolgár értelmiség körében.

A börtönből való szabadulás után Todor Pavlov a Szovjetunióba emigrál, ahol igen tevékeny és gyümölcsöző kutató munkásságra nyílik alkalmá. Moszkvai tartózkodása mindenekelőtt a lenini filozófiai örökség mély elsajátítását és továbbfejlesztését tette lehetővé számára. Ezt követően Todor Pavlov filozófiai munkái a lenini filozófiai végrendelet jegyében születnek. A Szovjetunióban töltött évek filozófiai munkásságának gyümölcse Todor Pavlov legjelentősebb tudományos munkája a „Visszatükrözés elmélete”, amely először 1936-ban, orosz nyelven jelenik meg.<sup>1</sup>

Todor Pavlov miután könyvét befejezte, visszatér szülőhazájába. 1938-ban napvilágot lát a „Visszatükrözés elmélete” bolgár kiadása. Ezt követően több munkája jelenik meg. Ezek között a jelentősebbek: „A művészet általános elmélete”, „Irodalmi és filozófiai témákról”, „Materializmus és egyéb filozófiai irányzatok” c. művei. Hazatérése után újból tevékenyen részt vesz az ország társadalmi-politikai és tudományos-filozófiai életében. Több legális pártorgánus szerkesztője lesz.

Ezekben az években Todor Pavlov nagyban hozzájárul a fasiszmus ideológiai leleplezéséhez, a fasiszta filozófia tudományellenes és antihumánus jellegének kimutatásához. Bátor szívvel, állandó életveszély közepette vállalja a harcoss marxista filozófus osztályrészét. Forradalmi-politikai, publicisztikai-propaganda tevékenysége jelentősen elősegítette a bolgár népi demokratikus forradalom győzelmét. A rendőrség több ízben letartóztatja. A fasiszta kormány végül koncentrációs táborba viteti, ahonnan a győztes forradalom idején, 1944-ben szabadul.

Todor Pavlov „Visszatükrözés elmélete” c. munkája jelentős értékkel gazdagította a marxista filozófiát. E komoly tudományos munka alapozta meg

<sup>1</sup> Тодор Павлов: Теория отражения. М. 1936. Az orosz nyelvű második kiadás Moszkvában 1949-ben jelent meg. Исд. Иностран. лит.

Todor Pavlovnak mint filozófusnak, hírnevét és tekintélyét nemcsak hazájában, hanem külföldön is.

Todor Pavlov, Lenin útmutatása alapján, a dialektikus materializmus ismeretelméletének sarkalatos problémáit tárgyalja. Könyve öt részből áll: Az anyag és tudat egysége, A tárgy és a képmás egysége, Az elmélet és a gyakorlat egysége, A filozófia és a szaktudományok egysége, Az igazság meghatározása.

A mű feltárja azon lenini gondolatnak gazdagságát, amely a megismerést a visszatükrözés alapján magyarázza és magát a visszatükrözés képességét az anyag általános tulajdonságainak rangjára emeli. A lenini útmutató tételek elemzése során arra a következtetésre jut, hogy a visszatükrözést a mozgás sajátos formájaként, az egyetemes összefüggés egyik fajaként kell felfogni. A visszatükrözésnek mint egyetemes összefüggésnek és kölcsönhatásnak felfogása Todor Pavlov további kifejtésében igen gyümölcsözőnek mutatkozik.

Todor Pavlov jól látja, hogy milyen döntő jelentőségű a lenini visszatükrözés-elmélet tudományos-történeti alapjának feldolgozása. Könyvének első részében eredményes lépéseket tesz ebben az irányban. Az emberi pszichikum, az emberi tudat előtörténetének kutatása során nyomon követi a visszatükrözési képesség megnyilvánulásának különböző alacsonyabbrendű formáit. Megkísérli meghatározni az élő és élettelen formák folytonosságának elvi ismerveit, megtalálni az általánosat a különböző formáknál és ezzel bizonyítani az összhangot kiinduló tétele és a visszatükrözés fajainak gazdagsága között, kimutatni a visszatükrözést, mint az anyag belső tulajdonságát, amely az anyag saját aktivitásának és az egyetemes kölcsönhatásnak az eredménye.

Todor Pavlov sokoldalú vizsgálatnak veti alá a visszatükrözés különböző formáit és fokozatait. Meghatározza a különböző formák sajátosságait. Különös figyelemmel kíséri a dialektikus átmeneteket, a magasabbrendű formák keletkezésének folyamatát.

Lenin fontos feladatnak tekintette az érzet eredetének természettudományos és lélektani kutatását, annak vizsgálatát, hogy az érzékelés képességével nem rendelkező anyagból hogyan keletkezik az ezen képességet már felmutató anyag. Todor Pavlov részletesen foglalkozik ezzel a kérdéssel is. Végigvezeti a fejlődést a pszichikus visszatükrözés legprimitívebb fokaitól egészen a legmagasabbrendű visszatükrözési formáig, az emberi tudatig. Az állati pszichikumnak az emberi pszichikumba való átalakulásánál meghatározza a biológiai és szociális tényezők kölcsönviszonyát, megjelöli az emberi pszichikum fejlődésének sajátosságát.

Todor Pavlov munkájában nagy teret szentel a megismerés szubjektív momentumai, objektív és szubjektív oldalai kölcsönviszonya konkrét vizsgálatának. Újszerű kérdésfeltevései, a kérdések újszerű megvilágítása és megoldása újabb és újabb oldalról mutatják meg a marxi—lenini filozófia klasszikus meghatározásainak gazdagságát. Az érzetet elemezve rámutat arra, hogy az emberi érzetek — mind történeti, mind ontogenetikai vonatkozásban — kezdetől fogva szociális jellegűek. Az ember érzetei, anyagi tevékenysége, munkatevékenysége közben keletkeznek és tárgyi tartalmukban emberi gyakorlat prizmáján keresztül tükrözik az objektív valóságot, emberi tapasztalatot kell bennük megfejteni. Biológiai aspektusban is helytelen az érzetet egyszerű tükröképnek felfogni. Az érzet az állati szervezet életfeltételei és faji története által meghatározott és a környezethez alkalmazkodó, a szükségleteit kielégítő szervezet tevékenységében nyer értelmet.

Todor Pavlov meggyőzően védelmezi azt a felfogást, hogy a tudomány tárgya az emberi gyakorlat áttételén keresztül adott objektív valóság. A fogalmak és eszmék nem mechanikus képmásai az objektív valóságnak, hanem belső tudati feldolgozáson mennek keresztül.

A filozófia és a szaktudományok egységéről szóló rész rendkívül értékes gondolatokat tartalmaz a szaktudományok módszertani problémáira vonatkozóan. A megismerés visszatükröző jellege alapján bizonyítja, hogy speciális tárgya következtében minden tudomány szükségszerűen elmélet és speciális módszer dialektikus egysége. A filozófia és szaktudományok egységének problémája lényegében az általános filozófiai módszer és az adott sajátos szaktudományi módszer bonyolult kölcsönkapcsolatának konkrét kifejtését igényli. Todor Pavlov könyvében alkotó feldolgozást nyer a marxizmus—leninizmus igazságról szóló tanításának több kérdése is.

Általában a „Visszatükrözés elmélete” c. munkájában Todor Pavlov kiváló alkotó készsége nyilvánul meg. Todor Pavlov a lenini gondolatok mélységét és gazdagságát tárja fel, megvédelmezi és továbbfejleszti a lenini tételeket. Bátran nyúl az új és nehéz problémák megoldásához. Munkája több vitatott elképzelése mellett, a tudomány fejlődése által azóta igazolt önálló gondolatokat tartalmaz. Mindent összevetve, a „Visszatükrözés elmélete” c. mű jelentős értékekkel gazdagította a marxista filozófiai tudományt.

Todor Pavlov életművének másik tudományos eredményekben gazdag területe — az esztétika.<sup>2</sup> Esztétikai nézeteit a visszatükrözés elméletére alapozza. Esztétikai munkáiban központi helyet foglal el a szocialista realizmus módszere lényegének és a művészetben való jelentőségének kérdése.

Irodalomelméleti munkái mellett jelentősek Todor Pavlov irodalomtörténeti és kritikai tanulmányai. Sokat foglalkozott a bolgár, orosz-szovjet irodalom kiemelkedő alkotásaival.

A népi demokratikus forradalom győzelme után Todor Pavlov magas állami tisztségek viselője lett. Egy ideig a bolgár kormány egyik régebbé volt, 1946-tól pedig a Bolgár Tudományos Akadémia elnökének tisztségét tölti be.

Elnöki minőségében Todor Pavlov akadémikus igen sokat tett a régi, cári Akadémia szocialista átszervezéséért. Fáradhatatlan munkássága nagyban hozzájárult ahhoz, hogy Bulgáriában a Tudományos Akadémia a tudományok központi irányító és ellenőrző szervévé vált. Lenin elképzelésének megfelelően Bulgáriában sikerült megteremteni a kommunista és nemkommunista tudósok harci szövetségét, a tudomány művelőinek eszmei egységét. Hosszú, körültekintő, következetes harc vezetett el ehhez az eredményhez. A Todor Pavlov vezette Tudományos Akadémia lényeges vívmányai közé tartozik, hogy az egyes szaktudományok átépültek a marxista—leninista filozófia metodológiai alapjaira, hogy a bolgár tudósok tudatából sikerült száműzni a különféle neopozitivisták és egyéb káros burzsoá ideológiai nézeteket és meghonosítani a dialektikus materialista gondolkodásmódot.

A Bolgár Tudományos Akadémia eme fejlődésében vezető szerepet játszott az Akadémia Filozófiai Intézete, amelynek Todor Pavlov — elnökségével egyidejűleg — 1952-ig igazgatója volt. Régebben, a cári—fasiszta kormányok idején a Bolgár Tudományos Akadémiának nem volt Filozófiai Intézete. 1948-ban szervezték meg Todor Pavlov vezetésével. A Bolgár Tudományos Akadé-

<sup>2</sup> Ezzel kapcsolatos nagy munkája „A művészet általános elmélete” c. könyve. (1938)

mia Filozófiai Intézete azóta szilárd bázisa a Bolgár Kommunista Pártnak az ideológiai osztályharcban. Nagy érdemei vannak a lenini filozófiai örökség alkotó alkalmazása és továbbfejlesztése terén. Tevékenysége a legszorosabban egybeforrt a párt tevékenységével, munkáját a párt célkitűzései szabják meg. A konkrét aktuális feladatok megoldása során, a szocializmus építése elméleti és a szaktudományok filozófiai problémái megoldása terén a Filozófiai Intézet kemény, a marxista filozófiai tudományt előbbrevivő eredményeket ért el.

Todor Pavlov vezetésével a Filozófiai Intézet országos jelentőségű tudományos vitákat szervezett. Kiemelkedő szerepük volt ezek között a rehkneanizmusról, a biológiai fajkeletkezés kérdéseiről, a fizika filozófiai problémáiról, a szocialista forradalom jellegéről lefolytatott viták. A Filozófiai Intézet folyóirata, a „Filozofska Miszl” — amelynek Todor Pavlov megalapításától fogva főszerkesztője — igen népszerű, széles tudományos, értelmiségi körökben olvastott és nagy tekintélynek örvend.

Todor Pavlov tudományos, mindenekelőtt filozófiai munkái nagy elismerést biztosítottak számára külföldön is. 1947 óta rendes tagja a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának, 1958-tól tiszteletbeli tagja a Szovjetunió Művészeti Akadémiájának stb.

Todor Pavlov legmagasabb társadalmi, politikai, állami tisztségei ellenére megmaradt a nép köréből származó, egyszerű pedagógusnak, szerény kommunistának. Az egyszerű emberek iránti megbecsülése, népének szeretete, emberi jellemének nyíltsága, magatartásának szerénysége, közvetlensége, az új kommunista lenini tudóstípus és államférfi ezen tulajdonságai Todor Pavlovot Bulgáriában egyik legnagyobb tiszteletben álló és őszinte szeretetnek örvendő emberré tették.

Todor Pavlov társadalmi, politikai, állami tevékenységéből adódó igen nagy elfoglaltsága ellenére is megmaradt szenvedélyes tudományos kutató filozófusnak. A népi demokratikus rend győzelme óta számos — részben az esztétika problémáinak szentelt — könyve jelent meg. Ezek között ismertebbek: „Az esztétika alapvető kérdései” (1949), „A marxista esztétikáért, irodalomtudományért és kritikáért” I. és II. kötet (1955), „Micsurin tanainak lényege a dialektikus materializmus fényében” (1955), „I. P. Pavlov tanainak lényege a dialektikus materializmus fényében” (1956), „A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok” (1957),<sup>3</sup> „A marxista—leninista esztétika alapkérdései” (1958)<sup>4</sup> „A szocialista forradalom jellege és jelentősége Bulgáriában” (1958).

Ezen utóbbi kiemelkedő jelentőségű munkája marxi—lenini tudományos alaposággal elemzi a Bulgáriában végbement népi demokratikus forradalmat, az 1944 óta megtett utat, a soronkövetkező feladatokat és a jövő perspektíváit. Az elemzés során arra a következtetésre jut, hogy a lezajlott forradalom mind tartalma, mind jelentősége szerint szocialista forradalom, sajátos vonásokkal. Munkája nagyban hozzájárult a Bolgár Kommunista Párt VII. kongresszusának elméleti előkészítéséhez, a bolgár fejlődés több fontos kérdésének helyes megértéséhez és eldöntéséhez.

<sup>3</sup> Ezen utóbbi munkája magyar fordításban is megjelent: Gondolat, 1959.

<sup>4</sup> Jelentős Todor Pavlov legutóbbi esztétikai tanulmánya, „Az esztétika tudomány tárgyának meghatározása” —, amely az esztétikában jelentkező revizionista szemlélet ellen irányul, és egy szovjet cikkgyűjteményben látott napvilágot. Lásd: Проблемы эстетики. Сборник. Изд. АН СССР Институт Философии. М. 1959.

Todor Pavlovot, a forradalom idős harcosát, a kommunista tudóst, a kiváló marxista filozófust, egy eredményekben igen gazdag életút 70-ik születési évfordulója alkalmából köszöntik a szocialista országok tudósai, kommunistái és szerte a világon a haladó gondolkozású emberek.

Todor Pavlov akadémikusnak a magyar filozófus közvélemény is jó egészséget, további hosszú, eredményekben gazdag életet kíván.

ПОЛВЕКА НА СЛУЖБЕ БОЛГАРСКОМУ НАРОДУ  
И БОЛГАРСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

*Шандор Том*

Автор в связи с 70-летием со дня рождения президента Болгарской Академии наук академика Тодора Павлова освещает его деятельность и жизненный путь.

EIN HALBES JAHRHUNDERT IM DIENSTE DES BULGARISCHEN VOLKES  
UND DER BULGARISCHEN KOMMUNISTISCHEN PARTEI

*Sándor Tóth*

Der Verfasser würdigt gelegentlich des 70sten Geburtstages des Akademiker Todor Pavlov, Prääsidenten der bulgarischen Akademie der Wissenschaften, die Tätigkeit und den Lebensweg von Todor Pavlov.

HALF A CENTURY AT THE SERVICE OF THE BULGARIAN PEOPLE  
AND THE BULGARIAN COMMUNIST PARTY

*Sándor Tóth*

On the occasion of the 70th birthday of Todor Pavlov, president of the Bulgarian Academy of Science, the author reviews the life and oeuvre of the president.



## Az etikai revizionizmus kritikájához\*

Heller Ágnes etikai nézeteinek bírálata

MAKAI MÁRIA—FÖLDESI TAMÁS

### 2. Az egyén, mint az etika központi kategóriája

Az osztályszempontok háttérbeszorulása a helleri etikában szükségszerűen felveti a pótlás gondolatát, vajon mivel helyettesíti Heller az eddigi marxista etikában központi helyet elfoglaló osztálytényezőket?

Heller a maga „ars ethicá”-ját a következőképpen fogalmazza meg:

„A vulgármarxisták azt hiszik, hogy ha levezetik a főbb erkölcsi szokásokat és fogalmakat az osztályok érdekeiből, elsősorban gazdasági érdekeikből, akkor ezzel már befejezték mindazt, amit a marxizmus az etikáról mondhat. Szerintem azonban a dolog úgy áll, hogy annak kimutatásával, hogy szokások és fogalmak az érdekből keletkeztek, ahogy az érdekből keletkeztek, nem végződik, hanem kezdődik a marxista etika. Itt jutottunk el az etika tulajdonképeni kapujához.”<sup>1</sup>

Lépjünk át a helleri etika kapuján. A kapun átlépve eloszlik az osztályfogalom általános ködössége, konkrét egyénekre bukkanunk. A helleri etika központi alakja, kiinduló és végpontja, az Egyén.

Az egyén középpontba helyezése megtalálható már Heller első nagyobb munkájában „A Csernisevskij-etikai nézetei”-ben.<sup>2</sup>

„A hasznossági elmélet mindenekelőtt azzal foglalkozik: milyen az egyén viszonya a társadalomhoz általában, ez pedig az etika központi kérdése, mert az erkölcs nem más, mint az egyéni cselekvés tartalmának viszonya a cselekvés társadalmi tartalmához.”<sup>3</sup>

Heller azzal alapozza meg az egyén központba helyezését, hogy szembeállítja a politikát, mint az általános tudományt az etikával, amely az egyes és az általános egymáshoz való viszonyát vizsgálja.

„Az etikát nem maga a szükségszerűség érdekli, ez a politikának, mint tudománynak a tárgya. Az etika az egyes és általános viszonyának, a társadalmi véletlen és szükségszerűség viszonyának, a társadalmi szabadság és szük-

\* A tanulmányból Földesi Tamás „Az egyén, mint az etika központi kategóriája” „Szabadság? Az egyén szabadsága!” c. részt; Makai Mária „A normák problémája”, „Moralitás, kellés — muszáj”, „Jó és rossz, bűn”, „Érték”, „Cél és eszköz”, „Erkölc és politika — vagy a bűnök közti vergődés”, „Összefoglalás” c. részt írta.

<sup>1</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 48. o.

<sup>2</sup> Nem tarthatjuk véletlennek azt sem, hogy Csernisevskij haladó gondolatokban gazdag életművéből mit ragadott ki Heller könyvének mottójául: „Magasabbra az emberi személyiségnél semmit sem helyezünk a föld kerekéigén”. Heller: Csernisevskij etikai nézetei. 7. old.

<sup>3</sup> I. m. 12. o.

ségszerűség viszonyának törvényeivel foglalkozik. Az etika a reláció tudománya.”<sup>4</sup>

Ezt a különbséget azzal indokolja, hogy a politika az általánosból indul ki, míg az etika az egyes emberből.

„Minden erkölcsi cselekedet az egyesből, az egyes ember társadalmi tapasztalataiból és reflexióiból ered, szándékaiból, szubjektív motívumaiból indul ki, . . .”<sup>5</sup>

Ezt a koncepciót fejleszti tovább Heller etikajegyzetében, amikor az erkölcs definícióját már teljesen az egyénre építi.

„Az erkölcs *viszony*, méghozzá az *egyes ember gyakorlati viszonya* a) osztálya, b) társadalmi, c) az emberiség fejlődési perspektívájának érdekeihez, és ezen érdekek által teremtett szokások és követelmények összességéhez.”<sup>6</sup>

A helleri koncepcióban az Egyén nem egyszerűen egy ember szembeállítva a tömeggel vagy az osztállyal, hanem egyéniség, *individuum*, akinek céljai különböznek az osztály vagy osztársadalmi céloktól.

„Az *individuum* azzal válik *individuummá*, hogy tudatában van önmagának, mint *individuumnak*, tehát magát öncélnak tekinti. Céljává lesz . . . saját önmegvalósítása.”<sup>7</sup>

Az ember és az *individuum* különbségéből Heller fontos következtetéseket von le az etika keletkezésére és megszűnésére vonatkozóan.

Az erkölcs létrejöttét Heller az eddig ismert marxista felfogásnál lényegesen későbbre helyezi. Sajátos paradoxon áll elő: az osztályszemléletet degradáló Heller az erkölcs létrejöttét és megszűnését az osztálytársadalmak keletkezésével és pusztulásával köti össze.

„Az ősközösségben az egyénnek nincs differencia specificája az érdeket tekintve . . . az erkölcs akkor keletkezik, amikor létrejön már az egyéni érdek differencia specificája a közösség érdekében és ahhoz képest.”<sup>8</sup>

Az ősközösségben tehát nincs erkölcs, az egyének érdekei teljesen azonosak a közösség érdekeivel, az egyén a közösség fejével érez és gondolkodik.

Ha az erkölcs létrejöttének feltétele az egyéni érdek és a társadalmi érdek szétválása, akkor ebből logikusan következik, hogy a kommunizmusban, ahol az egybeesés ismét megvalósul, el kell halnia az erkölcsnek. Heller logikusan végigviszi saját gondolatmenetét és ahogy a rabszolgatársadalomból elővarázsolta az erkölcsöt, úgy a kommunizmusban meg is szünteti azt.

Heller természetesen nem tagadhatja azt, hogy a kommunizmust, a szabadság birodalmát, az emberiség erkölcsi fejlődésének legpozitívabb vonásai jellemzik. A megszüntetés sajátos eszközét választja: a pozitív-erkölcsi vonások jelentős részét szokássá minősíti s ezáltal fosztja meg erkölcsi jellegüktől.

„Az osztálytársadalom e normái a kommunizmusban szokássá válnak s mert szokássá, *megszűnnek majd az erkölcs tárgyai lenni*. Mert az erkölcs tárgya . . . feltételezi az egyes különbségét az általánostól, míg a *társadalmilag általános szokásnál* egybeesik az egyes az általánossal.”<sup>9</sup>

Melyek a helleri koncepció alapvető fogyatékoságai? Kezdjük a helleri ars eticán. Alaptétele jellegzetes példája a vulgármarxizmus revizionista bírál-

<sup>4</sup> I. m. 12—13. o.

<sup>5</sup> I. m. 13. o.

<sup>6</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 53. o.

<sup>7</sup> I. m. 52. o.

<sup>8</sup> I. m. 35. o.

<sup>9</sup> I. m. 10. o.

latának. Heller ugyanis metafizikus módon úgy teszi fel a kérdést, hogy az erkölcsi kategóriák osztálytartalmának kimutatása *vagy vége, vagy kezdete* az etikának.

Ez a végletekben való kérdésfeltevés azonban hamis. Ebben a kérdésben nemcsak alternatíva lehetséges, hanem egy harmadik is: az etikai kategóriák és normák osztálytartalmi vizsgálatát ki kell terjeszteni az egyén és osztály viszonyának kutatására. Hellernek igaza van abban, hogy helytelen az osztálytényezők vizsgálatánál lezárni az etikát, de ez a helyes gondolat azonnal eltorzul, amikor a vég tagadását a kezdettel s nem a folytatással cseréli fel. Ezáltal Heller az osztálytényezőket végső fokon kirekeszti az igazi etika területéről, (a kapu kifejezés egyáltalán nem véletlen metafora), az egyén válik az etika kiindulópontjává s az egyén magatartásának erkölcsi mércéjévé az elvont emberi erkölcs.

Milyen érveket hoz fel az individuális etika megalapozásának védelmére?

Heller abban látja az etika specifikumát a politikával szemben, hogy az etika az egyes ember magatartását vizsgálja és egyéni rugóit értékeli, míg a politika a nagy csoportok, osztályok tetteit vizsgálja és mellőzi a szándék a tettek subjektív indítóokainak feltárását.

Itt ismét azt a hibát követi el, hogy egy valóban fennálló különbséget felnagyít, sőt polarizál és ezáltal mesterséges ellentétet konstruál az etika és a politika között. Hellernek igaza van abban, hogy a politika általában elvonatkoztat az egyén subjektív mozzanataitól, de súlyos hibát követ el akkor, amikor a politikával szemben elsősorban és döntően a különbséget emeli ki s nem a politika és etika alapvető közös vonását ti., hogy mindkettő kiindulópontja az objektív emberi cselekedetek osztálynézőpontból való megítélése.

Ennek következtében Heller ellentétes előjelű hibát követ el, mint a vulgármarxizmus. A vulgármarxizmusnál elvesz az osztályközösség mögött az osztályegyen, Hellernél pedig az egyén elnyeli az osztályt.

Heller Csernisevskijről írott művében helyesen mutat rá arra, hogy az erkölcs vizsgálatánál meg kell egymástól különböztetni az erkölcsösséget és az erkölcsiséget (az erkölcs objektív, illetve subjektív oldalát).

„Az erkölcsösség az erkölcsi szokás egy osztály tagjai átlagos magatartásának eredője, az erkölcsiség pedig az egyes ember viszonya ehhez a már kialakult és normává vált eredőhöz.”<sup>10</sup>

Ennek ellenére, különösen általános etikájában az erkölcs definíciójánál az erkölcsösség mozzanata elsikkad s az etika tárgya az erkölcsiség kérdésére szűkül le.

Heller persze formálisan seholsem mondja azt, hogy az erkölcsösség mozzanatát ki kell iktatni az etikából, de az egész fejezet, amely az erkölcs definíciójával foglalkozik csak az egyént tárgyalja, és az egyén etikai magatartását a szerző „A tulajdonképpeni erkölcs” címszava alatt tárgyalja, ezzel is kidomborítva azt, hogy ez az erkölcterülete igazi.

Az erkölcsösség alárendelésének elvi alapja abban rejlik, hogy Heller az erkölcsösséget, mint eredőt nem tartja független, önálló kategóriának, hanem visszavezeti vélt származási helyére, az erkölcsiségre, az egyének erkölcsi viszonyaira.

Másként kifejezve, Heller az osztály és egyén viszonyát fejetetejére állítja s a marxizmussal gyökeresen ellentétesen határozza meg. Az osztály és az egyén

<sup>10</sup> I. m. 13. o.

viszonyának meghatározásánál Heller kiindulópontja az egyén, az osztály csak mint az egyének összessége létezik.<sup>11</sup>

Látszólag ez a vita skolasztikus, hiszen természetesnek tűnik, hogy az egyének alkotják az osztályt és viszont az osztályjelleg egyéneken fejeződik ki. Valójában itt a prioritás kérdéséről van szó s ebben a vonatkozásban már egyáltalán nem közömbös az, hogy az osztályt az egyének oldaláról határozzuk-e meg vagy fordítva.

Heller a vulgármarxistákkal szemben vívott harcánál abból a tényből kiindulva, hogy az osztályjelleg sem gazdasági, sem politikai, sem etikai vonatkozásban nem határozza meg teljesen és egyértelműen az egyén erkölcsi hozzáállását valamely erkölcsi problémához, ahhoz az eltorzított következtetéshez jut, hogy az egyén lényegében független az osztálymeghatározottságtól s ezért az etika kiindulópontjával az egyént s nem az osztályt teszi. (Heller természetesen sehol sem mondja ki azt nyíltan, hogy az egyén lényegében független az osztálytényezőktől, de kiindulópontja és végpontja között ez az egyetlen logikus, bár szükségszerűen elhallgatott láncszem.)

Valójában az osztály és egyén viszonyában az osztálytényező az alapvető — ha nem is kizárólagos — meghatározó tényező, az egyének csak mint osztály-egyének alkotják az osztályt.

Ezért az erkölcsösség nem választható el az erkölcsiségtől és nem iktatható ki hallgatólagosan az etikából, hanem alapja és meghatározója az erkölcsiségnek. Ez annyit jelent, hogy az egyén ugyan eltérhet és gyakorlatilag igen gyakran el is tér osztálya erkölcsétől, de a betartás és eltérés arányának mértékét fő vonalában az adott osztály helyzete, érdeke, nem utolsósorban erkölcsössége határozza meg.

Az erkölcs definíciójába ezért feltétlenül beletartozik, mint első meghatározó tényező, az osztályérdeket közvetlenül kifejező normák összessége, amelyet kiegészít e normák gyakorlati megvalósulása, amely jelentős részben az egyes ember gyakorlati viszonyát jelenti e normákhoz.

Ebben a vonatkozásban rá kell mutatnunk arra is, hogy Hellernek abban sincs igaza, hogy az erkölcs gyakorlati megvalósulását, illetve áthágását kizárólag az egyénekre korlátozza, vagyis azt az álláspontot képviseli, hogy erkölcsös csak az egyén lehet. Valójában az a megállapítás, hogyha két ember ugyanazt cselekszi, akkor az nem jelent feltétlenül egyforma értékelést, érvényes az osztályok és az államok tevékenységére is. Így pl. a fasiszta Németország egyes, meg nem támadást vállaló szerződéseit egészen másként értékeljük, mint a Szovjetunió ilyen irányú tevékenységét, mert az egyik mögött a háborús felkészülés álcázásának szándéka rejtőzött, míg a másik a béke valódi biztosítására irányult. Hasonlóképpen beszélhetünk az osztályharcban az egyes osztályok magatartásának erkölcsi tartalmáról, amely nem esik mechanikusan egybe az osztály egyének erkölcsi magatartásával. Amikor pl. megállapítjuk, hogy az imperializmus korában a burzsoázia erkölcsét új, negatív vonások jellemzik, akkor ez nem jelenti azt, hogy a burzsoázia minden egyes tagja helyesli ezeket az új normákat, s mégis az osztály, mint olyan, egyetért az erkölcs átalakulásával és gazdasági és politikai érdekeinek megfelelően követik is azokat. Jellemző, hogy az osztály és állami erkölcs egyértelmű elutasításához később, művének

<sup>11</sup> Az egyéni kiindulópont Hellernél általános gondolat, nemcsak az osztályt közelíti meg az egyén oldaláról, hanem a szabadságot is csak mint egyének szabadságát ismeri el (Heller: Bevezetés az általános etikába. 60. o.) s a forradalmat is mint egyesek lázadásának eredőjét. (Heller: Csernisevskij etikai nézetei. 125. o.)

második kötetében Heller sem ragaszkodik mereven (l. az állam és jog etikai értékelését), kénytelen elismerni, hogy az individualisztikus erkölcs kizárólagossága konkrét etikai kategóriák tárgyalása során nem tartható fenn többé.

Más kérdés, hogy az államok és osztályok jogos etikai értékelése Hellernél elszakad a politikai oldaltól és ezáltal moralizálásba csap át. Ennek a látáshoz elvont vitának komoly gyakorlati jelentősége van. Üzemeink egyik fontos problémája a szocialista munkaerkölcs általánossá válása, különösen a társadalmi tulajdon megbecsülése. A társadalmi tulajdon hathatós és „belülről jövő” védelme azonban elsősorban nem azáltal valósul meg, hogy egyes dolgozókat megbírálnak és megpróbáljuk őket jobb útra téríteni, hanem elsősorban annak következtében, hogy olyan „közkerölcs” alakul ki, amelyben a kollektíva szügyenletes dolognak tartja a társadalmi tulajdon megkárosítását.

Ugyanezt a jelenséget figyelhetjük meg az iskolai nevelésnél is. Makarenko egyik, a gyakorlat által igazolt pedagógiai alapelve szerint, az ifjúság egyéni erkölcsi nevelése elválaszthatatlan a kollektíva erkölcsi fejlődésétől, amely alapján meghatározza a közösséghez tartozó egyének erkölcsi magatartását. Sőt Makarenko egyenesen lehetetlennek tartja az egyén kommunista erkölcsi fejlődését kollektíva nélkül.

Mindkét példa egybehangzóan azt bizonyítja, hogy az individualizált etika gyakorlatba való átültetése nem a legcélravezetőbb eszköze a kommunista erkölcs kialakulásának. A „közkerölcs”, a „kollektív” erkölcs elsődlegesége azonban ebben az esetben sem zárja ki a kölcsönhatást, az egyének erkölcsének fejlődése hozzájárul a kollektíva erkölcsének további alakulásához. Az osztály és egyén viszonya egyike azoknak a problémáknak, ahol ismét megmutatkozik Heller jobboldali irányba való eltolódása 1955-ös nézeteihez képest. Heller már 1955-ben elköveti azt a hibát, hogy az egyént az etika középpontjába állítja, de itt még megkísérli — ha nem is következetes módon — az osztálytényező domináns szerepét is megőrizni. Ezért arra törekszik, hogy élesen elhatárolja magát a polgári etika individualista ágaitól.

„Ezt az ellentétet a polgári etika csak az elvont egyén és elvont általános »közérdek« ellentétének látta s nem fedezte fel a lényegét, a különöst, az osztályérdek kategóriáját.”<sup>12</sup>

(Heller következetlensége természetesen nem módszerbeli hiba, hanem az ellentétes eszmék összeütközésének logikájából következik, nem lehet egy időben az egyént és ugyanakkor az osztályt középpontba állítani.)

Mindezek alapján nem lehet egyetérteni a helleri koncepciónak azzal a részével sem, amely az erkölcs létrejöttét és megszűnését az osztálytársadalmak keletkezéséhez és elpusztulásához köti. Az erkölcs létrejöttének a rabszolgatársadalomba való helyezése több szempontból hibás:

a) Heller sem állíthatja azt, hogy az ősközösségi viszonyokat a szabályozatlan anarchikus állapotok jellemezték, ellenkezőleg, az ősközösség viszonyai számos vonatkozásban a legapróbb részletekig is rendezettek voltak (egyes törzseknél pl. a csónakbaülés rendjét is szabályozták).

A legegyszerűbb, az erkölcs csíraformáját alkotó magatartásbeli szabályok és ezután a primitív vallási képzetek kialakulásának elsődleges forrása maga a munka, konkrétan, a munkaeszközök termelésére való átmenet volt (cromagnoni ember). Azok a nyomorúságos életviszonyok, amelyek közepette

<sup>12</sup> Heller: Csernisevszkij etikai nézetei. 14. o.

az ember élt, szükségszerűvé tették a legszigorúbb együttműködést, a közösségben végzett kooperatív munkát. A munkának ez a közösségi formája pedig kikényszerített bizonyos alapvető, legegyszerűbb szokásokat, amelyeknek betartása nélkül a munka nem járhatott sikerrel. Ezek a szokások lassan a *kötelesség* normájaként kezdtek funkcionálni a közösség szemében; olyan normákként, amelyeknek betartása ugyan átlagos volt, de amelyeket fokozottabban is be lehetett tartani. E kötelességek együttjárnak a nekik megfelelő primitív jogokkal is. Ezeket a szabályokat az emberek külső kényszer nélkül, belső meggyőződésük alapján tartották be. Ezért ezek a szabályok erkölcsi normák, megsértésüket a közösség rosszállása és büntetése követte. Ezért erkölcsről akkor is lehet beszélni, ha az egyéni érdek alapján egybeesik a közösségi érdekekkel, mert a közösségnek a normális életviszonyokhoz feltétlenül szüksége van bizonyos szabályokra. Az osztálytársadalmak létrejötte tehát nem abban hoz minőségi változást, hogy az erkölcsi szabályok ebben a korban keletkeznek, hanem abban, hogy itt egyrészt a szabályok új típusa alakul ki, amelynek betartását külön állami kényszer biztosítja (jogszabályok), másrészt az eddig egységes erkölcsi szabályok osztályerkölcsökké differenciálódnak.

A marxizmus klasszikusai egyértelműen azon az állásponton voltak, hogy az ősközösség az ősközösségben érvényesülő magatartási szabályok: erkölcsi normák.

Engels „A család a magántulajdon és az állam eredete” c. művében részletesen elemzi az ősközösség magatartási szabályait s azokat egyértelműen erkölcsieknek tartja. Sokat foglalkozik pl. az emberek közötti nemi viszonyok fejlődésével és ennek során azzal, hogy milyen nemi kapcsolatokat tartottak az ősközösség fejlődésének egyes fokain erkölcsösöknek és erkölesteleneknek. Ennek során Engels idézi Marx Wagnerhez írott levelét.

„Az őskorban a nővér feleség volt és ez volt erkölcsös” Sőt a társadalmi és egyéni érdek egysége következtében az ősközösségi ember erkölce, dacára a normarendszer fejletlenségének, számos vonatkozásban meghaladja később kialakuló kizsákmányoló osztályok erkölcsét. Engels, a civilizációra való áttérését kommentálva, éppen az ősközösségnek ezt »az egyszerű erkölcsi magaslátát« emeli ki, amikor rámutat ennek az elkerülhetetlen fejlődésnek mély ellentmondásaira (és ezen belül is erkölcsi ellentmondásaira): »Bármilyen kiválóan látjuk is e kor embereit, mégis túlságosan hasonlít egyik a másikra . . . Ennek a kezdetleges ősközösségnek a hatalmát meg kellett törni — és meg is törték. De olyan befolyások törték meg, amelyek a mi szemünkben már eleve lesüllyedésnek tűnnek, mintegy bűnbeesésnek a régi nemzetségi társadalom egyszerű erkölcsi magaslátáról. A legalantasabb érdekek — aljas kapzsiság, durva élvhajhászás, piszkos zsugoriság és a közös vagyon önző megrablása — avatják fel az új, a civilizált, az osztálytársadalmat; a leggyalázatosabb eszközök — lopás, erőszak, csel, árulás — ássák alá és buktatják meg a régi osztály nélküli nemzetségi társadalmat . . .” (Uo. 250. o.)

b) És itt derül ki, hogy Hellernek akkor sincs igaza, ha elfogadnánk azt a helytelen előfeltevést, amely szerint az egyéni érdek különbsége, eltérése a közösség érdekétől döntő ismérve az erkölcs létrejöttének.

Az egyén és a közösség differenciálatlan egysége nem jelent absztrakt azonosságot, hanem a legalacsonyabb fokon is tartalmaz bizonyos vélt vagy valódi eltéréseket is.

Az egyéni érdek és a közösségi érdek teljes differenciálatlansága utópikus, soha meg nem valósuló elképzelés.

Ennek legfőbb bizonyítéka az, hogy noha az ősközösséget lényegében az egyéni és a közösségi érdek egybeesése jellemezte, a szabályok megsértése az ősközösségben is elég gyakran előfordult. A szabályok megsértésének egyik oka abban rejlett, hogy az emberré válással egyre jobban kidomborodnak az egyes emberek közötti különbségek és ezek az eltérések az erkölcsi szabályokhoz való viszonyban is kifejeződnek.

Engels Dühringgel folytatott vitájában rámutat arra, hogy már a legkezdetlegesebb embereknél is fellelhetők a különbségek.

„Elegendőképpen láttuk, hogy a két akarat teljes egyenlősége csak addig áll fenn, amíg a két akarat *semmit sem akar*, hogy mihelyt megszűnnek elvont emberi akaratok lenni és valóságos egyéni akarattá, két valóságos ember akaratává változnak át, az egyenlőség megszűnik” — írja Engels.<sup>13</sup>

Ezek a különbségek abban is kifejeződtek, hogy az ősközösségi emberek egy részének más volt az egyéni érdeke vagy legalábbis úgy érezték, hogy más, mint a közösségi érdek s ezért sértették meg a fennálló erkölcsi szabályokat.

Így pl. az ősközösségi társadalomban a nemi viszonyok szabályozását, a szülők és gyermekek, majd a testvérek közötti nemi kapcsolatok, sőt a közösségen belüli házasság megtiltását a közösség érdekei tették szükségessé. Ezt a közösségi érdeket az egyes egyének saját érdekeikbe ütközőnek vélték és ezért időnként áthágták a szabályok előírásait.

A polémia során természetesen azt igyekeztünk bebizonyítani, hogy az ősközösségnek is van már erkölce, és ezért az ősközösségi erkölcs és a későbbi erkölcsök közös vonásait húztuk alá. Ez azonban nem jelenti, hogy az ősközösségi erkölcs és az osztálytársadalmak erkölce között ne lenne lényeges különbség, nemcsak a normák tartalmában, hanem az erkölcs objektív és szubjektív oldalának fejlettségében is.

Az ősközösségi erkölcs kezdetlegességének egyik jellemző vonása, hogy a tettek megítélésekor nem vették tekintetbe a cselekvő egyén szubjektív szándékait, az erkölcsi ítélet csak a következményeket vette számításba.

Ez azonban ismét Heller individualisztikus felfogása ellen szól. Az osztály nélküli társadalom erkölcsi állapotának tanulmányozása fényt derít a tulajdonképpeni erkölcs genesisének problémájára, arra a fontos tényre, hogy először jött létre történetileg az erkölcs objektív oldala (szokások, normák, közvélemény) és csak ez után és ezzel párhuzamosan — az objektív szubjektív, a külső követeléseknek belső követeléssé stb. alakulása során — annak szubjektív oldala.

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy az ősközösségi primitív termelési módnak is szüksége volt erkölcsi szabályokra és a szabályok betartására, illetve megsértését lényegében az egyéni és társadalmi érdekek egybeesése és különbsége határozza meg.

Míg az ősközösség erkölcsét Heller egyértelműen tagadja, addig a kommunizmus erkölcséhez való viszonya már lényegesen bonyolultabb. Látszólag a következő ellentmondás áll elő; hogyan lehetséges, hogy az a Heller, aki a szocializmus építésében elkövetett hibákat túlfeszítve a szocializmus értékeit a távoli kommunizmusba helyezi s ezáltal a jelent a valóságosnál negatívabban értékeli, elvitatja a kommunizmustól az erkölcsöt.

Heller sajátosan értékeli a kommunista erkölcsöt, „Csernisevskij etikai nézetei” c. művében arról ír, hogy az osztályerkölcsök maradandó normái, a

<sup>13</sup> Engels: Anti-Dühring. 106. o.

kommunizmusban szokássá válnak, s mivel a szokások nem tárgyai az erkölcsnek, ezzel a szokások elvesztik erkölcsi jellegüket.

Ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy ezek a normák nem teszik ki a kommunista erkölcs egészét, s ezért ezeknek a szabályoknak „elerkölcstelenedése”, nem jelenti egyben azt, hogy a kommunista erkölcs, mint olyan is megszűnik majd.

Ennek a gondolatmenetnek két alapvető hibája van:

a) Helytelen az a tétel, hogyha valami általános szokássá válik, rögtön elveszti erkölcsi jellegét. Ez a gondolat az individualisztikus felfogás egyik torzítása, amely individuális ellentét híján (az általános szokást mindenki betartja) elvonatkoztat az adott szokás objektív erkölcsi tartalmától, s ezáltal kiiktatja az erkölcs köréből. A valóságban azonban valamely cselekedet nem veszti el erkölcsi tartalmát pusztán azért, mert megszokásból cselekedjük, ettől a jó jó marad, s a rossz nem lesz kevésbé rossz. Már Arisztotelész is helyesen utal arra, hogy az erkölcsi nevelés egyik legfontosabb formája: úgy irányítani az embereket, hogy megszokják a pozitív tartalmú erkölcsi szabályokat.

b) Heller figyelmen kívül hagyja azt, hogy az erkölcsi normák betartásának és megszegésének aránya a kommunizmusban alapvetően megváltozik az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakhoz képest. Míg az osztálytársadalmakban a legkülönfélébb osztály és egyéni okok következtében az erkölcsi szabályok megsértése tömegmértékű, addig a kommunizmusban nemcsak az erkölcs lesz gyökeresen új, és magasabbrendű, hanem a szabályokhoz való viszony is. A megtartás lesz a tipikus magatartás és a megszegés válik kivételéssé. Ennek következtében a kommunista erkölcs szabályainak óriási többsége gyakorlatilag általánosan elfogadott szokássá lesz, s a helleri értelmezés alapján a kommunista erkölcs olyan erkölcs, amely tulajdonképpen — nem erkölcs.

Itt azonban még egy megszorítást kell tennünk. Az erkölcsi szokások kiiktatása nem tartozik Heller legállandóbb és legalapvetőbb gondolatai közé. „Általános etiká”-jában többször visszaretten ennek a koncepciónak következményeitől és ezért egyes helyeken arról is ír, hogy az erkölcsi szabályok bele tartoznak az erkölcsbe, sőt igen lényeges részét is alkotják.

Éppen ezért a kommunista erkölcscről alkotott nézetei ellentmondásosak. Világosan megmutatkozik az, hogy az individualisztikus erkölcs hamis koncepciója helyes gondolatokkal összevegyítve zavaros eredményhez vezet.

Heller individuális etikája sem a filozófiai történetben, sem a munkásmozgalom elméletének történetében nem új jelenség. Heller koncepciójának alap gondolatai — más nézeteihez hasonlóan — Kanttól származnak. Kant a természeti és erkölcsi törvények különbségéből arra a következtetésre jut, hogy egyedül a szabadakaratú biró egyén választhat a különböző erkölcsi tartalmú cselekedetek között s ezért egyedül az egyén cselekedetei eshetnek morális megítélés alá.

Hogyan viszonylik Heller Kanthoz? Szokásához híven erősen aláhúzza a kanti etika alap gondolatainak racionális magvát — s azután úgy határolja el magát Kanttól, hogy közben megőrzi a kanti eszmék lényegét s az ausztró-marxistákhoz hasonlóan sikertelen kísérletet tesz a kanti és marxista etika összeegyeztetésére.

Heller abban határolja el magát Kanttól, hogy tagadja az erkölcsi cselekedetek abszolút autonómiáját és rámutat arra, hogy az erkölcsi érzék társadalmi termék, az emberek tapasztalatából ered s ennyiben heteronom. Ez az elhatárolás azonban csak a kanti alap gondolat merevségének feloldásához járul



hozzá, de nem érinti a kanti alapgondolat lényegét: hogy helyes-e az etika középpontjába az egyént helyezni.

A helleri nézetek ilyenfajta értékelésének történeti alapja is van. A kanti eszmékkel rokonságban levő modern revizionista és más burzsoá etikákat ugyanis egyaránt az jellemzi, hogy nem fogadják el többé a cselekedetek erkölcsösségének kritériumaként a társadalmi tartalomtól teljesen megtisztított jóra-való törekvést, az etikát különböző társadalmi tartalommal töltik meg és ennek ellenére az individuuum középpontba helyezésével továbbra is kanti talajon maradnak.

Hasonlóképpen nem változtat a helleri és kanti koncepció alapvető egybeesésén az a tény, hogy Heller nem tagadja az erkölcsiség mellett az erkölcsösség, az osztály normáinak jelentőségét, mert a döntőt vagy helleri kifejezéssel a „tulajdonképpeni” erkölcsöt az egyéniségből vezeti le. Az ősközösségi erkölcs, a kommunista erkölcs nagy részének „felszámolása” szintén azt a jellegzetes kanti szemléletet tükrözi, amelynél nem elég a cselekedet objektív egybeesése az erkölcsi szabályokkal, hanem feltétlenül fenn kell állnia az eltérés lehetőségének, az egyén tudatos választásának, az „erkölcs az erkölcsért” motívum megvalósulásának.

Jellemző, hogy Heller szavakban Kant tiszta szándéketikájával szemben utal arra, hogy a cselekedet erkölcsösségéhez az objektív tartalom is hozzájárul. Egész koncepciójából azonban ennek ellentétére következtethetünk, az a plusz, ami egy cselekedetet erkölcsössé tesz, az adott ember morális hozzáállása, az objektív hatás viszont olyan állandó tényező, amely negatív vagy pozitív irányban befolyásolja az értékelést, de önmagában nem ad alapot *erkölcsi ítélet meghozatalára*.

Hosszasan lehetne sorolni és elemezni ezeknek az etikáknak a helleri eszmékkel való kapcsolatát, e bírálat meghatározott keretei azonban csak néhány utalásra adnak lehetőséget. Így pl. Heller nézetei feltűnő rokonságot mutatnak a munkásmozgalom egyik kiemelkedő alakjának, Jaurès-nak revizionista gyengeségeivel. Jaurès nézeteinek egyik alapvető fogyatékosága, hogy a politikát moralizáló alapon ítéli meg, az egyént középpontba helyezi és ezáltal nála is szükségszerűen háttérbe szorultak az osztályszempontok. Ezért Jaurès felfogásában a szocializmus gyökeres minőségi különbsége az előző kizsákmányoló társadalmakhoz képest elhalványodik, s előtérbe lép az a gondolat, amely a szocializmusban elsősorban az egyén eddigi fejlődésének evolutív beteljesülését látja.

Rendkívül plasztikusan ábrázolja ezt a koncepciót a szocializmusról adott meghatározása.

„A szocializmus a logikus és teljes individualizmus. Folytatója és továbbfejlesztője a forradalmi individualizmusnak.”<sup>14</sup>

Nem véletlen, hogy az egyén középpontba állítása Jaurès-nál az osztályszempontokról való lemondáshoz és a proletárdiktatúrától való visszariadáshoz vezet el.

„Egy osztály uralma merénylet az emberiség ellen. A szocializmus azáltal, hogy minden osztály kiváltságos és magát az osztályokat is megszünteti, valóban csak az emberiség visszaállítását jelenti.”<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Idézi Jordáki: A tudományos szocializmus Franciaországban. 72. o. Kolozsvár, 1945.

<sup>15</sup> I. m. 58. o.

A modern burzsoá etikák közül hadd említsük meg a szélsőséges individualizmus két egymással is szembenálló képviselőjét Ortega Y Gasset-et és Sartret.<sup>16</sup>

Ortega Y Gasset szerint az egyén az egyetlen olyan társadalmi jelenség, amely az erkölcsi értékek hordozója lehet, az etika az egyénnel kezdődik és végződik.

„... de az ember, aki mindig Én az egyetlen, ami nem egzisztál, hanem él vagy élő (lebt oder lebend ist).”<sup>17</sup>

„Az »Ember« szó mindig az Egyén, a Világ szó az Egyén világa és az egyén számára való világ.”<sup>18</sup>

„A tömeg valami emberi, de az emberi ember nélkül, az emberi Szellem nélkül, az emberi lélek nélkül, az elembertelenedett ember.”<sup>19</sup>

Mindezzel természetesen ismét nem azt akarjuk bizonyítani, hogy a kanti gondolatok feltétlenül Jaurès vagy Ortega Y Gasset közvetítésén keresztül kerültek a helleri koncepcióba. Nem érdektelen azonban rámutatni arra, hogy az eltérések ellenére az alapgondolat közössége következtében kikkel és milyen nézetekkel kerül Heller közelebb vagy távolabbi rokonságba.

Heller individuáletikájának közvetlen forrása Lukács György etikai fel-fogása. Lukácsnak azonban nincsenek olyan etikai nézetei, amelyek négy évtizedes munkásságának minden szakaszában azonosak maradtak volna, nézetei jelentős — visszaesésekkel tarkított — változást mutatnak az idealizmustól a materializmusig. Nem közömbös kérdés, hogy melyik Lukács-hoz nyúl vissza Heller.

Az idealista koncepció idealista alátámasztást igényel, ezért Heller azokhoz az 1919-es nézetekhez tér vissza, amelyeket Lukács később nyíltan megtagadott (igaz, hogy e nézetek egyes maradványai később is megtalálhatók Lukács munkásságában).

Lukács „Taktika és etika” c. munkájában kendőzetlenül mondja ki azokat a gondolatokat, amelyeket Heller 1957-ben leplezetten fogalmaz meg.

„Hegel rendszerének nincs etikája, nála az etikát amaz anyagi szellemi és társadalmi javak rendszere pótolja, amelyekben társadalom filozófiája kulminál. A marxizmus lényegében átvette, csak más javakat tett a hegeliek helyébe anélkül, hogy felvetette volna a kérdést, vajon a társadalom szempontjából fontos javak, a társadalmilag helyes célok akarása tekintet nélkül a cselekvés *belső* rugóira — már magában véve — ethikus-e.

Pedig nyilvánvaló, hogy az etikai kérdésfeltevés csak itt kezdődhetik, aki a kérdésfeltevésnek itt adódó kettéágazását tagadja, az tagadja az etikai lehetőségét és ellentétbe kerül a legprimitívebb és legáltalánosabb lelki tényekkel, a lelkiismerettel és a felelősségérzettel . . . Ez a miért kérdés azonban csak az egyéneken vetődhet fel, csak egyénnel szemben van egyáltalában értelme . . .”<sup>20</sup>

A továbbiakban Lukács kifejti, hogy az etika az egyénhez fordul, az etika alaptörvénye pedig a kanti kategórikus imperatívusz.

<sup>16</sup> Sartre nézeteivel később, a helleri szabadságkonceptió forrásainál fogunk találkozni.

<sup>17</sup> Ortega Y Gasset: Az ember és az emberék. 61. o. Stuttgart. 1958.

<sup>18</sup> I. m. 105. o.

<sup>19</sup> I. m. 242. o.

<sup>20</sup> Lukács: Taktika és etika. Bp. 1919.

Világosan látható, hogy noha Heller elhatárolja magát Lukács 19-es kantizmusától, alappondolatát elfogadja, és etikájának központi kérdésévé teszi.

Összefoglalva: az etika tárgyának az Egyénre való redukálása helytelen, az erkölcs többi tudatformától eltérő sajátosságait túlértékelő elmélet, amely objektíve szükségszerűen az osztálytényezők háttérbeszorítását eredményezi.

A kizárólagosan individuális etika elvetése, azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy az egyén etikai szerepét tagadnánk, s valamiféle „személytelen etikát” iktatnánk a helyébe. A szocializmus a kizsákmányoló osztályok uralmának megdöntésével s a szocialista viszonyok megteremtésével az egyéniség sokoldalú, gazdag kibontakozását teszi lehetővé, s ennek a fejlődésnek egyik lényeges oldala az egyén erkölcsi fejlődése. Ezért a marxista etika tárgyába feltétlenül beletartozik az egyén etikai magatartása, az erkölcsiség vizsgálata szoros kölcsönhatásban az elsődleges normákkal és osztályerkölccsel.

A következő fejezetekben azt fogjuk megvizsgálni, hogy milyen következményekkel jár az etika egyes kérdéseinél az individuum előtérbe állítása.

### 3. Szabadság? Az egyén szabadsága!

Az etika abszolút individualizálása a marxizmustól idegen gondolat. Alkalmazása az etika bármely területén szükségszerűen az adott igazságok revíziójához vezet.

Heller azonban új, a marxizmust gazdagító felfedezésnek tartja az egyén etikai központbahelyezését, amelynek segítségével a marxista etika eddigi „egyoldalúságait” gyökeresen fel lehet számolni.

Ars eticájához híven ebben a gondolatban látja azt a pluszt, amellyel az igazi marxista etikát meg lehet különböztetni az eddigi, eltorzított vulgármaterialista kísérletektől.

Ezért a formula a helleri etika *vezérfonalává* válik, amelyet különösen az alapkérdések megoldásánál minden lehető esetben felhasználnak.

Vizsgáljuk meg az etika egyik központi kérdésénél, a szabadság problémájánál, hogy hová vezet az individuális mozzanat eltűlése.

Heller látszólag a marxizmus szellemében a két frontos harc követelményéből indul ki, elhatárolja magát mind a vulgármaterialista, mind az idealista szabadságkonceptiótól.

A *kétfrontos harc* azonban *forma*, amelyet különböző tartalmakkal lehet megtölteni, és ezért önmagában az a tény, hogy valaki két irányban harcol a szélsőségek ellen, még nem jelenti azt, hogy feltétlenül helyes álláspontot vall.

A kérdést az dönti el, hogy milyen konkrét nézeteket tart helytelennek az adott filozófia, meddig terjeszti ki a szélsőséges nézetek határát. A revizionizmus egyik ágát, amely még nem szakított nyíltan a marxizmussal, ebben az összefüggésben az jellemzi, hogy a határokat mindkét irányban helytelenül húzza meg.

Ezt a felfogást éppen az teszi revizionistává, hogy nemcsak a vulgármaterializmust ítéli el, hanem a helyes marxista álláspontot is egyoldalúnak tartja, s a valóban kidolgozatlan részeket mértéktelenül felnagyítja. Heller a vélt „egyoldalúságot” idealista nézetekkel helyesbíti, s ezáltal „balfelé” nemcsak a vulgármaterializmustól, hanem a valóságban a marxizmustól is elhatárolja magát.

Ennek következtében az idealizmus elleni harc is (amelyre a revizionista

álláspontnak azért van szüksége, hogy „marxista” voltát bizonyítsa) szükség-szerűen eltorzul, mert az idealizmus következetes bírálatát nem lehet egy idealista és materialista elemeket vegyítő koncepcióval megadni.

Vizsgáljuk meg konkrétan, mennyiben torzul el Heller szabadságfelfogá-sánál a két frontos harc?

Heller a következőképpen fogalmazza meg a két „hamis” végletet, ame-lyel szembe kell állítani az „igazi” marxista felfogást.

a) A vulgármaterialista felfogás, amelynél az osztály és állami szabadság elnyeli az egyén szabadságát.

b) A szubjektivista szemlélet, amely a szabadságot teljesen az egyénre építi, és az egyént elszakítja azoktól a társadalmi feltételektől, amelyek sza-badságának megvalósulását lehetővé teszik vagy megakadályozzák.

De vajon mit tart helytelennek Heller a két szélsőséges nézetben? Amikor szembeállítja saját, pozitív felfogását a hibás nézetekkel, akkor kiderül, hogy nemcsak azt tartja helytelennek, ha az osztály és állami szabadság kategóriája mögött elhomályosul az egyéni szabadság problémája — ami reális bírálatá lenne —, hanem az osztály és állami szabadság kategóriáit önmagukban is tagadja, s egyedül az egyéni szabadság létjogosultságát ismeri el.

Ezáltal — ki nem mondva — nemcsak a vulgármaterialista állásponttól határolja el magát, hanem a marxista állásponttól is, amelyben elsődleges helyet foglal el az osztályszabadság gondolata, és megtalálható az állami szabadság eszméje is.

Nem véletlen, hogy ennek következtében Heller nem veti el a szubjektivi-  
sta koncepció mindkét alapgondolatát, hanem az egyiket kifejezetten meg-erősíti, és saját elképzelését erre építi.

„A szubjektivista szabadságfogalom nem abban téved, hogy kiemeli a szabadság egyéni vonatkoztatottságát, hanem abban, hogy ezt az egyéni sza-badságot elvonatkoztatja feltételétől és realizációjától, így absztrakttá és végső fokon semmissé teszi.”<sup>21</sup>

Heller célkitűzése: *szintézist létrehozni az idealizmus középpontba állított egyéni szabadság gondolata és a marxizmus objektív törvényekkel, társadalmi determinációval összhangban levő szabadság koncepciója között.*

Milyen érveket hoz fel az egyéni szabadság kizárólagossága és az osztály, valamint állami szabadság feleslegessége mellett?

A szabadságról írt fejezet első, pozitív mondata kendőzetlenül elárulja Heller szándékát:

„Azzal szeretném kezdeni, hogy a szabadság *mindig* az egyén, azaz az egyes ember, az *individuum szabadsága*.”<sup>22</sup>

Az egyéni szabadság kizárólagosságát csak az osztály és állami szabadság felszámolásával lehet alátámasztani:

„Mit jelent az, ha azt mondjuk, hogy egy osztály szabad? Miután a tár-sadalmi osztály nem misztikus képződmény, hanem az osztályt alkotó egyének összességében létezik, az osztály szabadsága annyit jelent, hogy az osztályhoz tartozó egyének szabadsága valósult meg. Ha azt állítjuk, hogy egy állam sza-badabb, mint a másik, akkor ezzel csak azt mondtuk, hogy ez az állam nagyobb szabadságot biztosít az egyének számára, mint a másik.”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Heller: Bevezetés az általános etikába. I. 61. o.

<sup>22</sup> I. m. 60. o.

<sup>23</sup> I. m. 61. o.

Heller tehát formálisan nem tagadja az osztály, illetve az állam szabadságát, de tartalmilag az osztály egyéneinek és az állam egyes polgárainak szabadságára redukálja azt.

A gondolatmenet bírálataánál válasszuk külön az osztály és az állam problémáját, mert a két kategória megítélése bizonyos fokig eltérő.

Az egyéni és osztályszabadság viszonyának értékelésénél helyesen mutat rá a kapcsolat egyik oldalára, de ezt az összefüggést kiragadja, abszolutizálja, és ezáltal az önmagában helyes gondolat helytelen következtetésekhez vezet.

Hellernek igaza van abban, hogy az osztály nem misztikus képződmény, amely az egyének mellett vagy felett külön existál, hanem az osztály szerepe, tevékenysége az osztály tagjain keresztül érvényesül. Egyetérthetünk azzal is, hogy az osztály szabadsága együttjár az osztály egyéneinek szabadságával, az általános elképzelhetetlen egyes nélkül.

Heller azonban két dologról megfelelkezik:

a) Az osztályt és az egyént nemcsak az általános és egyes, hanem az egész és rész viszonya is jellemzi. Az osztály meghatározott egyének összessége, és a dialektika szerint az egész mindig több, mint az egyének mechanikus összege. Különösen érvényes ez az egyén és osztály esetében, ahol az egyének léte, sorsa, és nem utolsó sorban szabadsága lényegében annak az osztálynak harcától függ, amelyhez tartozik. Heller figyelmen kívül hagyja azt az alapvető lenini tanítást, hogy a társadalom történetében nem az egyén, hanem az osztály az alapvető kategória, az osztályok harca, s nem az egyének harca az osztálytársadalmak mozgató ereje.

Ezért az osztályok szabadságát nem lehet mechanikusan azonosítani az osztály egyéneinek szabadságával.

A kettő közötti eltérés több vonatkozásban jelentkezik. Egyrészt az elnyomott osztály tagjainak kivételesen és esetenként minden kizsákmányoló társadalomban megvan a lehetősége az egyéni felszabadulásra, akkor is, amikor az osztály, mint olyan, nem szabad. Másrészt az elnyomott osztály egyéneinek tömeges szabadságát csak az osztályharc hozhatja meg, amikor a forradalmi harc eredményeképpen az osztály uralomra kerül. Az osztály felszabadulása azonban nem jelenti egyben az osztály minden egyes tagjának automatikus szabadságát. (Lenin többször figyelmeztetett arra, hogy az egész osztály teljes öntudatosodását célul tűzni ki — utópia.) Az osztály felszabadulása, mint olyan, csak lehetőséget teremt arra, hogy az osztályoknak még elnyomásban részesülő és nem öntudatosodott tagjai felszabadulhassanak.

A felsorolt esetekből nemcsak az derül ki egyértelműen, hogy az osztály szabadsága nem esik teljesen és mechanikusan egybe az osztály egyéneinek szabadságával, hanem az is, hogy az egyéni szabadság az osztályszabadság függvénye, amíg az osztály nem szabadul fel, addig az egyén szabadsága csak véletlen és egyedi lehet, és viszont az osztály felszabadulása nyitja meg az utat az osztály összes tagjainak felszabadulásához.

Jellemző, hogy Heller, akinek alapgondolatában az osztályszabadság teljesen egybeesik az egyének szabadságával, később maga is egy mondat erejéig elismeri a különbséget, sőt az osztályszabadság elsődlegességét,<sup>24</sup> de azután mintha mi sem történt volna, továbbra is az egyén szabadságát tartja a szabadság egyedüli alapjának.

<sup>24</sup> Uo. 61. o.

Az osztályszabadság egyéni szabadságra való redukálása politikailag is káros elmélet, amely a legreakciósabb nézeteknek nyit utat. A burzsoá ideológia egyik kedvelt és sokszor ismételt rágalma az, hogy a szocialista állam nem a proletariátus, hanem csak egyes személyek diktatúrája, akik magát a proletariátust is elnyomják. Ha elfogadjuk a helleri gondolatmenetet, amely szerint a szabadság csak az egyének szabadsága, s a szabadsággal együttjáró hatalom gyakorlása is csak az egyének hatalma, akkor úgy tűnik, mintha a burzsoá szemléletnek igaza lenne. A valóságban a szocialista állam vezetői nem mint egyének vannak hatalmon, nem egyéni elképzeléseiket valósítják meg, és önkényük szerint kormányozhatnak, hanem az osztály hatalmát testesítik meg, és az osztály érdekében és akaratóval összhangban intézik az állam ügyeit. (A proletárdiktatúra lényegének burzsoá meghamisítói természetesen azt is „figyelmelen kívül hagyják”, hogy a proletariátus hatalma és szabadsága számos egyéb vonatkozásban is jelentkezik, pl. minisztériumokban, tanácsokban, az üzemek vezetésében stb.)

Nem kevésbé ellentmondásos Heller államra alkalmazott egyéni szabadság koncepciója. Sőt az állam esetében még további áthidalhatatlan nehézségek merülnek fel. Az egyéni és osztályszabadság összeolvasztásánál ugyanis még volt egy olyan közvetítő láncszem, hogy az osztály egyének összessége, amely nem szakadhat el, nem különülhet el az osztály tagjaitól, ha nem is esik teljesen egybe vele.

Ezzel szemben a marxista államfelfogás egyik alaptétele, hogy az állam *külön* gépezet, tehát nem egyszerűen egy, az emberek által létrehozott, de tőlük el nem szakadt szervezet (amely már így sem lenne mint szervezet azonos az emberek bizonyos csoportjával), hanem a társadalom, különösen a kizsákmányolt osztályok fölé nőtt és elidegenedett erőszakszerv.

Ezért az állam szabadsága kifejezés elsősorban nem az állam polgárainak, hanem egyrészt éppen az államnak saját polgáraival szembeni függetlenségét jelenti (ebben az összefüggésben utal Marx arra, hogy a „legsabadabb” állam a legzsarnokibb állam), másrészt az államnak más államokkal szembeni szabadságát jelenti.

Az első esetben világosan látható, hogy az állam szabadsága egyáltalában nem esik egybe a polgárok szabadságával, sőt az állam lakosságának szabadsága fordított arányban áll az állam szabadságával. A második esetben van bizonyos összefüggés az állam függetlensége és a polgárok szabadsága között (egy független állam polgárai kifele szabadabbak, mint egy elnyomott állam lakói), de itt is gyakran előfordul az az eset, hogy a kifele önálló, sőt más államokat leigázó állam, befele zsarnoki, az emberek szabadságát elnyomó szervezet. („Nem lehet szabad az a nép, amely más népeket elnyom.”)

Emellett Heller többszörös ellentmondásba került saját, ugyanebben a munkájában kifejtett nézeteivel. Államfelfogásának részletes bírálatánál rámutattunk arra, hogy Heller az állam valóban fennálló elkülönülését misztifikálja, s ezáltal minden osztállyal szemben fennálló abszolút függetlenséggé emeli. („Minden állam eszközzé teszi alattvalóit”-gondolat). Ott azt a hibát követte el, hogy az államot „elembertelenítette”, főleg az államnak az emberekkel való szembenállását domborította ki, s az állam emberektől (osztályoktól) való függetlensége háttérbe szorult. Az állam és az emberek szabadsága antagonisztikus ellentétként jelent meg abban a kérdésfeltevésben: vagy állam vagy szabadság.

Az egyéni szabadság problémájánál Heller az ellenkező végletbe esik. Ahhoz, hogy az egyéni szabadság kizárólagosságát megőrizhesse, az eddigi

antagonisztikus ellentéteket egyenes azonosságokká alakítja át, az állam szabadsága = az egyének szabadságával.

Heller megpróbálja áthidalni az állam kétféle értékelése következtében keletkezett ellentmondást, s ezért a gondolatsor befejezéseként rámutat arra, hogy az egyének számára biztosított állami szabadság csak rendkívül korlátozott, viszonylagos lehet.

„Ami az államot illeti, ott a szabadságfogalom természetesen igen viszonylagos, hiszen a legszabadabb állam, tehát a tagjai számára viszonylag legnagyobb szabadságot biztosító állam is korlátozza a szabadságot, amennyiben erőszakszerv.”<sup>25</sup>

Az összeegyeztetés azonban nem járt sikerrel. Ha igaz az, hogy az állam nemcsak biztosíthatja a szabadságot az egyéneknek, hanem meg is vonhatja tőlük azt, akkor nem tartható fenn tovább az állami szabadság és az egyéni szabadság teljes azonosítása, mert nyilvánvalóvá válik, hogy az államnak az egyénekkal szemben is van szabadsága.

Jellemző, hogy Hellernél a marxizmus alapgondolataival ellentétben az állami erőszak és az állam által biztosított szabadság mind két egymástól független, egymással teljesen ellentétes tendencia jelenik meg. A valóságban pl. amikor a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet idején még nem dőlt el végső fokon a harc, hogy ki-kit győz le, akkor az állam által a szocializmus ellen harcoló egyének szabadságának korlátozása elengedhetetlen feltétele annak, hogy a dolgozó tömegek szabadsága egyre jobban kibontakozhasson.

A szabadság individualizálása olyan hiba, amely feltétlenül maga után vonja az egyéni szabadság marxizmustól eltérő meghatározását. Heller tehát nemcsak abban téved, hogy az egyéni szabadságot az emberi szabadság egyetlen lehetséges formájának tartja, hanem abban is, *ahogy* az egyéni szabadságot meghatározza.

Heller az egyéni szabadság meghatározásánál sajátosan vegyíti a marxista és nem-marxista elemeket. A marxizmus azonban nem tűr meg idegen anyagot, s ezért az ilyen ötvözet a marxista szabadságfogalom eltorzításához vezet.

Az egyéni szabadság meghatározásánál Hegel alapján megkülönbözteti a szabaddáválás folyamatát, a szükségszerűség felismerését és az ezen alapuló cselekedetet és a szabaddáválás eredményét, az önmagunk, a természet és társadalom feletti uralmat. Helyesen mutat rá arra is, hogy az emberi szabadság elválaszthatatlan az ember viszonylagos autonómiájától, amely abban jut kifejezésre, hogy a gazdasági, politikai, erkölcsi törvényszerűségek nem határozzák meg teljesen az ember akaratát, sezáltal a döntésben az ember személyisége is közrejátszik.<sup>26</sup>

Heller ott követi el a hibát, amikor a szabadság szubjektív ismérveit az objektív tényezőkkel egyenrangúaknak, sőt bizonyos fokig elsődlegeseknek tartja.

Véleménye szerint csak akkor beszélhetünk szabadságról, ha a szükségszerűség felismerésén alapuló cselekedet eredménye, a megvalósult uralom, teljesen egybeesik személyiségünk belső törekvéseivel, tehát szabadnak érezzük is magunkat.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Heller a viszonylagos autonómia meghatározásában is követ el bizonyos hibákat, ezek azonban a marxista filozófia vitatott kérdései közé tartoznak, s ezért ehelyütt nem foglalkozunk velük.

„Annál autonómabb a cselekvés, minél inkább *magá az individuum determinálja*, minél inkább önmagát s nem valami rajta kívül eső, vérévé nem vált törekvést valósít meg az ember a tettben.”<sup>27</sup>

Ennek alapján a szabadságot elhatárolja egyfelől az önkénnytől, másfelől a kényszertől, amelyeket a szabadság antagonisztikus ellentétének tekint. (Az önkényes cselekedet esetében az ember a szabadság illúziójával, de a szükségszerűség ellen cselekszik, s ezáltal cselekedete nem realizálható.) Az önkény egyértelmű meghatározásával szemben a kényszert sajátosan definiálja:

„Amennyiben valami az embert determinálja olyasvalamire, amiben nem érzi önmegvalósulását, saját választott céljainak megvalósulását, tehát olyan helyzet áll elő, amelyben az embernek nincs meg a maga viszonylagos cselekvési mozgásterülete, ezt kényszernek nevezzük.”<sup>28</sup>

Hellernek igaza van abban, hogy az egyéni szabadság objektív és szubjektív oldalai között van bizonyos törvényszerű összefüggés: a természeti és társadalmi viszonyok az önmaguk feletti uralom növekedése szükségszerűen együttjár a szabadságérzés fokozódásával. Heller azonban súlyos hibát követ el akkor, amikor a szabadságérzést, az önmegvalósulást, a szabadság elengedhetetlen feltételének tartja, s ezért hiánya nála a szabadság antagonisztikus ellentétét jelenti.

A valóságban a szabadság döntő kritériuma a szükségszerűség felismerésén alapuló tényleges uralom a természeti, társadalmi viszonyok és önmagunk felett, és ezért azokban az esetekben, amikor ennek bekövetkezte nem esik egybe az önmegvalósulással, helytelen rögtön a szabadságot kizáró kényszerről beszélni. Történelmileg gyakran előfordul, hogy az emberek szabadok anélkül, hogy ennek kellően tudatában lennének. És viszont, az emberek önmegvalósulása sokszor a legnegatívabb szenvedélyek vagy meggondolások érvényesítését jelentik. (Ezekben az esetekben nem pusztán önkényes óhajokról van szó, amelyek miután ellentmondanak az objektív szükségszerűségnek eleve kudarcra vannak ítélve, hanem megvalósuló cselekedetokről, amelyeket Heller, mivel több bennük az önmegvalósulás, mint az esetleg pozitívabb, de személyiségüktől távolabb álló cselekedetekben, szabadabbnak tart).

Heller álláspontjának fogyatékosai akkor válnak igazán szembe-tűnőkké, ha elméletét néhány gyakorlati példára alkalmazzuk. Milyen eredménnyel jár, ha a koncepcióját a termelőszövetkezeti utat választó dolgozó parasztság szabadságára vonatkoztatjuk? Köztudomású, hogy a mezőgazdaság szocialista átalakulása nem egy csapásra és oly módon megy végbe, hogy az egyénileg dolgozó parasztok, mint kész szocialista emberek lépnek be a szövetkezetbe, hanem több évig tartó folyamat, ahol a dolgozó parasztság legnagyobb része hosszú vívódás után lép a szocialista útra. A szövetkezetbe lépő parasztok jelentős része még nem azért választja a termelőszövetkezetet, mert testestül-lelkestül a szövetkezet híve lenne, ellenkezőleg, szívesen gazdálkodna továbbra is egyénileg, de felismeri azt a történelmi szükségszerűséget, hogy a szocialista nagyüzemnek előbb vagy utóbb fel kell váltania a kisárutermelő gazdaságokat, s ezért, bár nem tartja egyelőre a szövetkezeti utat „saját önmegvalósulásának”, mégis — önszántából — felhagy a kisárutermeléssel.

Vajon szabad-e a dolgozó parasztságnak az a része, amely ilyen gondolatokkal lépett a szövetkezetbe?

<sup>27</sup> I. m. 65. o.

<sup>28</sup> I. m. 67. o.



A helleri szabadságmeghatározás értelmében semmiképpen sem. Szerinte „amennyiben valami az embert determinálja olyasmire, amiben nem érzi önmegvalósulását”, akkor kényszerből cselekszik, a kényszer pedig „antagonisztikus” ellentéte a szabadságnak.

Nem kevésbé érdekes, hogy vajon szabad-e Heller szerint az az egyénileg dolgozó paraszt, aki hű marad régi életformájához. A régihez ragaszkodó paraszt viszont szabad, mert a kisárutermelést szívből magáénak vallja, és ez az elhatározás — legalábbis egy ideig — nem mond ellent a történelmi szükségszerűségnek, mert senki sem fogja az illetőt a szövetkezetbe belekényszeríteni, és törvényszerű, hogy ha a mezőgazdaság szocialista átalakulása több évig tartó folyamat, legyenek olyanok is, akik az egyéni gazdaság „utolsó mohikánjai”.

Sajátos paradoxon áll elő: az elavult termelési formához ragaszkodó emberek szabadok — az újat választóak pedig nem-szabadok. Ezzel Heller önkéntelenül is alátámasztja elméletileg azt a szélesen elterjedt illúziót, hogy az egyénileg dolgozó paraszt nagyobb szabadsággal rendelkezik (mert azt teszi, amit akar, „nem parancsol neki senki”), mint a szövetkezeti paraszt, aki „elveszti szabadságát, önállóságát”, mert a brigádvezetőtől az elnökiig számosan utasítják. A valóságban az egyénileg dolgozó parasztot a fejletlen termelőszközök, a kisüzemi termelés arra kényszeríti, hogy az évnek szinten minden szakában a nyolc órai munkaidőt messze meghaladva dolgozzon, viszont a termelőszövetkezetben, a nagyüzemi szervezettség együttjár a nagyobb cselekvési lehetőségekkel, a szövetkezet alapvető ügyeiben való döntéssel, s ezáltal a szövetkezeti parasztság szabadsága lényegesen nagyobb, mint az egyénileg dolgozó parasztságé, még akkor is, ha „az utasítást” a szövetkezeti vezetőktől, s nem a „természtől” kapja.

A termelőszövetkezeti példából levonható következtetések világosan megmutatják, hogy hol követi el Heller a hibát. Az önmegvalósulás szubjektív tényezőjének előtérbe hozása ugyanis szükségszerűen együttjár azzal, hogy a kényszer fogalma felduzzad, és olyan tényezőket is magában foglal, amelyek nem összeegyeztethetetlenek a szabadsággal.

A termelőszövetkezeti példánál a felduzzasztott kényszerkonceptió egyaránt magában foglalja a valódi kényszert (amikor a dolgozó parasztságot egyes helyeken, erőszakkal és gazdasági tönkretétellel kényszerítették be a szövetkezetbe), és azt az esetet, amikor a dolgozó parasztság nem érzi ugyan önmegvalósulásának a szövetkezeti utat, de belátja a szocialista gazdaság történelmi szükségszerűségét, és ezért szakít az egyéni gazdálkodással.

Ennek következtében az a helyes marxista alap gondolat, hogy a forradalmat és a (szabadságot) nem lehet exportálni, kívülről rákényszeríteni valamely népre vagy osztályra, eltorzul. Ha mindaz, ami nem önmegvalósulás, a kényszer fogalmába tartozik, akkor a szabadság létrehozásánál elesnek a tervszerű gazdasági és politikai ösztönző tényezők, nem marad meg más a szabadság számára, mint a *puszta spontaneitás*, végtelen várakozás arra, hogy az önmegvalósulás érzése a dolgozó parasztságban tökéletesen kialakuljon.

Látható tehát, hogy az egyéni szabadság középpontba helyezése szükségszerűen az egyéni szubjektív mozzanatok túlértékeléséhez vezetett, amely a gyakorlatra alkalmazva lehetőséget ad a kispolgári tendenciák igazolására, és a marxista és szektás álláspont egybemosására.

Heller más etikai nézeteihez hasonlóan ebben az esetben sem nehéz kimutatni az elődöket. Az egyéni szabadság középpontba helyezése jellegzetesen polgári gondolat, s mint annyi más „helleri” eszme forrása, az egyéni szabadság

koncepciója is kanti eredetű. Kantnál az etika szigorúan individualista felépítésű, az etika tartalma az egyén sajátos viszonya a kategórikus imperatívuszhoz és más alapvető erkölcsi szabályokhoz. A kanti erkölestan azzal alapozza meg az erkölcs jellegzetesen emberi voltát, hogy „szabad akarata” egyedül az embernek van, az embernek szabadságában áll megtartania és visszatartania az erkölcsi törvényeket. Nem véletlen, hogy a „Gyakorlati Ész Kritikájának” legnagyobb része éppen az egyéni szabadság problémájával foglalkozik, és Kant számára etikailag nincs más szabadság, mint az egyén szabadsága.

Az önmegvalósulás túlértékelése azonban már nem Kanttól származik. Az önmegvalósulás gondolata nem idegen Kanttól, de rigorisztikus erkölce a szabadság legfőbb ismérvének nem az önmegvalósulást tartja, amely az erkölccsel éles ellentétben álló törekvések megnyilvánulása is lehet, hanem az erkölcsi törvény, a legfőbb jó önmagáért való betartását.

Az önmegvalósulás gondolatának előtérbe helyezése az egzisztencialista, különösen a sartre-i etika egyik alapgondolata. Heller maga sem tagadja azt, hogy a szabadság egyénre való vonatkoztatásában egyetért az egzisztencializmussal. Arról azonban már nem ír, hogy a Sartre-nál a szabadság kiteljesedése, az ember önmagára találása, a teljes önmegvalósulás.

Az egyéni szabadság és a társadalmi szabadság egymáshoz való viszonyának kérdése olyan probléma, amellyel nemcsak a polgári filozófusok, hanem a munkásmozgalom ideológusai is foglalkoztak. Jellemző, hogy a mensevikek egyik fő képviselője Axelrod, Marx és Engels egyik gondolatát félremagyarázva, szintén arra az álláspontra jut, hogy a szocializmusban a személyiség szabadsága a középponti kérdés.

Érdekes ezzel kapcsolatban megvizsgálni, hogy milyen összefüggésben nyilatkoztak Marx és Engels az egyéni szabadságról. A „Kommunista Kiáltvány” egyik mondata a következőképpen hangzik:

„A régi, osztályokra és osztályellentétekre tagolt polgári társadalom helyébe olyan társulás lép, amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele.”<sup>29</sup>

Az idézett mondat a „Kommunista Kiáltvány” pozitív (nem bírálati) részének utolsó mondata. Ebben a részben Marx és Engels az eljövendő kommunista társadalom fő vonásait írják le, és ennek egyik jellemzőjeként említik meg (anélkül, hogy egy mondatnál többet foglalkoznának a problémával), hogy az összesség szabad fejlődésének feltétele az egyének szabad fejlődése.

Nyilvánvaló, hogy az adott mondatban szó sincs arról, hogy a szabadság központi problémája az egyéni szabadság, még kevésbé arról, hogy az egyéni szabadság lenne a szabadság egyetlen megjelenési formája (sőt Marx és Engels kifejezetten a szabadság különböző formáiról beszélnek, amikor az egyének szabadságát a közösség szabadságához viszonyítják). Marx és Engels a társadalmi szabadság és az egyéni szabadság sokoldalú viszonyának egyik oldalát emelik ki, azt, hogy a társadalmi szabadság megvalósulása a kommunizmusban együttjár az egyének szabadságával, s enélkül elképzelhetetlen. A marxizmus klasszikusai azonban ehelyütt nem foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy az egyéni szabadság tömegméretű megvalósításának alapfeltétele a társadalmi szabadság létrejötte. Egyéb műveikben viszont egyértelműen rámutatnak a társadalmi és egyéni szabadság közötti viszony másik alapvető összefüggésére.

<sup>29</sup> Marx—Engels: Kommunista Kiáltvány. 47. o. (Bp. 1949.)

Jellemző, hogy Axelrod a „Kommunista Kiáltvány” idézett mondatából egészen más következtetéseket von le.

„Ilyképpen úgy látjuk, hogy a történelmi materializmus alaptételeivel összhangban, a személyiség szabad fejlődése a középpontba helyeződik. Minden külön személy szabad fejlődése meghatározza a kollektíva szabad fejlődését. A szabad és tudományosan szervezett társadalomban, amely egyenjogú és szabad személyiségekből áll, a kollektíva van az egyénért, s nem az egyén a kollektíváért.”<sup>30</sup>

Axelrod utolsó mondata különös élességgel világít rá arra, hogy hogyan lesz egy önmagában helyes marxi részgondolatból a kommunizmus kispolgári elsőkélyesítése. A kommunizmusban (de már a szocializmusban is) a társadalmi és egyéni érdek alapján egybeesik, s ezért az egyén és a közösség kölcsönösen segítik egymást. Éppúgy igaz tehát az a tétel, hogy az egyén van a közösségért, mint az, hogy a közösség van az egyénért. A kölcsönös összefüggésből az egyiket kiragadni (a kollektíva van az egyénért), s a másikkal — azt tagadva — szembeállítani, ez a burzsoá értelmiségre jellemző Lenin által megbírált gondolat, amely ennek a rétegnek a pártfegyelemtől és a kollektívától való félelmét fejezi ki.

Ismét lehetséges, hogy Heller nem írná alá Axelrod utolsó mondatát, de az biztos, hogy gondolataik alapján egy vágányon futnak, s az egyéni szabadság középpontba helyezése logikusan vezet el ahhoz a gondolathoz, amely az egyéni érdeket szembeállítja a kollektív, társadalmi érdekekkel.

Az eltérés Axelrod és Heller nézetei között másodlagos. Ennek legfőbb bizonyítéka az, hogy Heller nézeteinek társadalmi funkciója semmivel sem pozitívabb, mint elődjéé. A szocializmus burzsoá bírálatainak ugyanis egyik legkedveltebb mércéje, — amely szerintük a legalkalmasabb eszköz a kapitalista és a szocialista társadalmi rend összehasonlítására — az egyéni szabadság kiteljesedése.

A burzsoá szociológusok, sőt a vezető politikusok is azon az alapon tartják magasabbrendűnek a modern kapitalizmust, hogy ott lényegesen nagyobb az egyéni szabadság. Az egyik oldalán a „szabad” gazdálkodás, az üzemalapítás, a kereskedelem, a vállalkozás, politikailag a pártalapítás, a választás, az újság és könyvkiadás szabadsága, míg a másikon a politikailag egy párt uralma, a választás hiánya stb.

Nem túl nehéz ezzel a tendenciózus összeállítással szemben kimutatni, hogy azok az egyéni szabadságjogok, amelyeket a burzsoá ideológusok a szocializmusban hiányolnak, döntően a volt kizsákmányoló osztályokat érintik, akik gazdaságilag és politikailag meg vannak fosztva a kapitalizmus restaurációjának szabadságától. Nem tagadható az sem, hogy a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet szakaszában a szocializmus felépítése érdekében az állam néhány vonatkozásában korlátozza a dolgozók egyéni szabadságát is. (Pl. tagosítás, az önkényesen kilépőket érintő hátrányos intézkedések.

Ha azonban az összehasonlítást nem kiragadottan, hanem az egyéni szabadságjogok összességében, s nemcsak formálisan, hanem a tényleges érvényesülés szempontjából vizsgáljuk, akkor kiderül, hogy még a burzsoá ideológusok által felsorolt területeken is, a kapitalizmusban a tényleges egyéni sza-

<sup>30</sup> Axelrod: Az erkölcs és jog elemi törvényei 231. o. (Marxizmus i etika, Ukrán Állami Kiadó, 1925.)

badság csak egy szűk, kizsákmányoló réteg számára van lényegében biztosítva, míg a szocialista országokat a dolgozó tömegek folyamatosan megvalósuló gazdasági és politikai szabadsága, a tényleges részvétel az állam ügyeinek intézésében, a gazdasági tervek kitűzésében és megvalósításában jellemzi, nem is szólva a többi területről. (Pl. a művelődés szabadsága stb.)

Ezért a szocialista társadalom az egyéni szabadság területén is bőven megállja a próbát.

Ennek ellenére sem tartjuk elvileg helyesnek a kapitalista és szocialista rendszembeállításánál az egyéni szabadságnak, mint döntő kritériumnak alkalmazását.

A két társadalmi rend gyökeres különbsége elsősorban a gazdasági és politikai viszonyok ellentétében fejeződik ki, amelynek csak egyik részproblémája a szabadság kérdése. Ahhoz, hogy hű képet kapjunk a kapitalista és a szocialista társadalom értékéről, az összehasonlításba bele kell vonni a szabadság problémáját, de nem elsősorban az egyénre, hanem az osztályokra vonatkoztatva. A dolgozó osztályok szabadságának megvalósulása, kiteljesedése történelmi folyamat, amely elválaszthatatlan a szocialista ipar, mezőgazdaság és kultúra fejlődésétől, amelyek lehetőséget adnak az emberek szabadságának kibontakoztatására. A szocializmus építésének idején a dolgozó osztályok egyre gazdagodó szabadsága alapján egybeesik ugyan az osztályok egyéneinek szabadságával, de az osztályok szabadságának érdekében egyes területeken (amelyekről az előbb már beszéltünk) szükségessé válik az osztály egyes tagjai szabadságának bizonyos fokú korlátozása. Így pl. a termelőszövetkezetek szocialista nagyüzemekké való fejlődése elengedhetetlenné teszi a nadrágszíjparcellák felszámolását, s ezért a dolgozó parasztság egyik részének (az egyénileg gazdálkodóknak) szabadságát a tagosításnál a másik rész (a szövetkezeti) érdekében korlátozzák.

Következésképpen az egyéni szabadság középpontba állítása a kapitalista és szocialista társadalom értékelésénél még akkor is, ha a szocialista társadalom ebben az összehasonlításban is megállja a helyét, félreviszi a kérdést, kiragadja az egyéni szabadság problémáját a valódi összefüggéseiből, s ezáltal a valódi különbségek, a legalapvetőbb kérdések a háttérben maradnak.

Heller az egyéni szabadság abszolutizálásával elméletileg igazolja a burzsoá szociológusok és politikusok módszerét, s ezáltal lehetőséget ad a szocializmus torz megvilágítására.

Befejezésül még egyszer hangsúlyozni szeretnénk, hogy nem az egyéni szabadságot és azon belül az önmegvalósulás mozzanatát akarjuk kiiktatni a marxista etikából, hanem e tényezők kizárólagosságát, illetve aránytalan kiemelését tartjuk súlyos hibának, a marxista koncepció idealista elferdítésének.

#### 4. A normák problémája

I. Az a koncepció, amelyet az egyetemes és osztályérdek, valamint egyetemes és osztályerkölcs kérdésében az eddigiekben legátfogóbb összefüggéseiben képezte a kritika tárgyát, itt most az erkölcsi normák problémakörén belül jelentkezik.

Heller a következőkben fejti ki álláspontját a normákról: „Mikor a norma szót halljuk, akkor ehhez spontánul is két egymástól különböző képzet kapcsolódik. Az egyik az általános *előfordulás képzete*. Ezek szerint norma az, ami általánosan elterjedt. A másik éppen a *kivételesség képzete*. E szerint norma az,

aminek történnie kellene, de ami általánosan nem, csupán kivételesen történik . . . Mindkét norma képzeje igaz, azaz megfelel valaminő objektív valóságban létezőnek. Ezért meg kell különböztetnünk egymástól: *a)* a konkrét normákat és *b)* az absztrakt normákat . . . Az elvont normák azok az erkölcsi követelések, melyek mint a példaképkövetelések állnak az emberek előtt, s melyek az adott kor szokásaiban vagy egyáltalában nem, vagy pedig csak bizonyos konkrét vonatkozásaiban és nem a maguk totalitásában valósultak meg. Ezek közé az elvont normák közé tartoznak az úgynevezett *elemi normák*, melyeket Lenin így definiált: „A társadalmi együttélés legelemibb, ősidők óta ismert és évezredek óta minden intelemben ismételt szabályai” . . . Így gondolkunk az olyan elemi normákra, melyek az erkölccsel együtt keletkeztek, mint „ne ölj”, „ne lopj”, „ne légy házasságtörő” vagy olyan elvont, bár nem elemi normára, mint „a házasság alapja a szerelem legyen”, „halj meg, ha kell, a hazáért stb.”<sup>31</sup>

Az elvont normákkal kapcsolatban írja: „Semelyik osztályhoz tartozó ember nem fogja elvben-elvontan kimondani, hogy a hazaárulás helyes, vagy a barátság megszegése dicsérendő. Ebben az értelemben az elvont normák egyetemes normáknak mondhatók.” (Ezeknek az egyetemes normáknak bázisa — mint már kifejtettük — Hellernél az „egyetemes emberi érdek”) „Az ebben az értelemben vett *osztályfeletti-emberi jelleg azonban szorosan kapcsolódik az elvont normák általános-társadalmi megvalósíthatatlanságához* . . . Ha a társadalomban kialakul az objektíve általános emberi, akkor megvalósíthatók lesznek ezek az elvont normák, beleértve az ősidők óta élő elemi normákat is.”<sup>32</sup>

Mégis, hogyan és hol valósulhatnak meg ezek az elvont normák? Ami pl. a „ne ölj”-t illeti „. . . mindig voltak olyan emberek, akik ezt a normát komolyan vették és minden ellenkező konkrét követeléssel szemben végrehajtották. Gondoljunk csak arra, hogy a tolsztojánusok megtagadták a hadseregben való részvételt, éppen azzal az indokkal, hogy a biblia — tehát ez az elvont norma — tiltja a gyilkolást.”<sup>33</sup> „. . . az elvont normák megvalósíthatatlansága nem abszolút. Mindenekelőtt megvalósítható éppen az egyes emberek számára, másodsorban megvalósítható össz társadalmilag a világtörténelem fejlődése folyamán . . .”<sup>34</sup> Másutt: „. . . az osztálytársadalomnak megszűnése után, az osztály nélküli, a kommunista társadalomban.”<sup>35</sup>

A következőkben kimutatjuk, hogy Heller normakoncepciója: 1. az elemi normákkal kapcsolatban lenini álláspont revízióján alapul és közvetlenül apologetikus tendenciákhoz vezet, 2. hogy egészen más értelemben, mint Heller gondolja, létezik egy absztrakt mozzanat a normák belső szerkezetében, mint a magasabb típusú, konkrét, szigorúan osztálymeghatározott normák egy alárendelt (korántsem „osztályfeletti” és legértékesebb) mozzanata (ezt a minden konkrét osztálynormában fellelhető, ettől az osztályérdektől megfelelően módosított általános társadalmi mozzanatot elemi erkölcsi örökségnek nevezzük); továbbá, hogy ennek az alárendelt mozzanatnak az erkölcsi fejlődés legmagasabbrendű értékévé történő stilizálása Hellernél — az etika terén megnyilvánuló — ismeretelméleti idealizmusával függ össze; 3. hogy elvont normája a kapitalista társadalom fetiszizált megjelenési formáit tükrözi, teljesen hason-

<sup>31</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 101—103. o.

<sup>32</sup> Uo. I. 104. o.

<sup>33</sup> Uo. I. 103. o.

<sup>34</sup> Uo. I. 113. o.

<sup>35</sup> Uo. I. 104. o.

lón a polgári tartalmú vallási és polgári ideológiákhoz; 4. végül a normákkal kapcsolatos egy konkrét erkölcsi probléma, a képmutatás kérdésében elfoglalt helytelen álláspontját elemezzük. Ezután kimutatjuk a polgári tartalmú normakoncepciójának összefüggését a valláserkölcssel.

Álláspontunk lényege, hogy az elvont norma nemlétező, idealista konstrukció s hogy a marxi normakoncepció kidolgozásánál az általános és a különös (társadalmi és osztálymeghatározottság) dialektikájából kell kiindulni.

\* \* \*

Heller a konkrét osztálynormáktól megkülönböztetett elvont-elemi normák fogalmába beleérti tehát az elemi normákat és a magasabbrendű erkölcsi értékek absztrakcióját. Szemben a konkrét normákkal, amelyeknek megvalósítása általános, ezek az elvont — egyetemes normák csak kivételesen valósulnak meg. Már kiindulópontja is mélyen hibás. Nézzük először az elemi normákat: *betartásuk kivételessége a társadalmi együttélés megszűnésére*, a társadalom felbomlására vezetne. (Pl. ha az emberek általános gyakorlata az ölés, nem pedig az öléstől való tartózkodás volna.) Az elemi normákat azonban általános megvalósításuk talaján szegik meg.

Mi ennek a megszegésnek legfőbb, legalapvetőbb oka? Lenin szerint „... a társadalmi együttélés szabályainak megsértésében álló kihágások eredendő társadalmi oka a tömegek kizsákmányolása, nyomora és szegénysége.”<sup>36</sup> Heller konzekvensen *eltünteteti* az elemi normák megszegésének *társadalmi meghatározóit*, hogy a későbbiekben biztosíthassa a velük egy kategóriába felvett elvont normák magasabbrendű, absztrakt osztályfelettliségét.

De ha nincs tekintettel e normák megszegésének társadalmi okaira, logikus, hogy a megszegés tényének *társadalmi tartalma, konzekvenciája* sem érdekli. Ami az elemi normák betarthatóságát illeti: a tolsztojánus valóban tartózkodik a „ne ölj” norma megszegésétől, s így helleri értelemben már az osztálytársadalmak idején egy részmozzanatban megvalósítja az egyetemes humánumot. E szerint a tolsztojánus s a hozzá hasonló egyedek mikrokozmosz méreteiben már azt a kommunizmust előlegezik erkölcsi praxisukban, amikor ezek a normák s az alapjukat állítólag alkotó egyetemes humánum már társadalmilag általánossá válik (vö. a család már tárgyalt problémájával, amely család kicsinyben előlegezi a kommunizmus elosztási elvét). Hasonló típusú „öntökéletesezés” ily módon lehetséges mindenfajta társadalmi rendszerben.

Ami pedig az elemi normák megszegését illeti, ez éppúgy végbemehet — szélsőséges eseteket véve — forradalmi és reakciós tartalommal. Míg a „ne ölj” normát a tolsztojánus úgy tartja be, hogy annak társadalmi eredménye reakciós, a forradalmár úgy szegi meg, hogy annak eredménye pozitív, a társadalmi együttélést magasabb fokra viszi, az ellenforradalmár pedig e norma megszegésével a társadalmi rendszert meghaladott fokára akarja visszavetni, illetve adott reakciós formájában stagnáltatni stb. Az elnyomott néptömegek elemi norma-megszegésében pedig spontán tiltakozás fejeződik a fennálló gazdasági-társadalmi rendszer ellen. Ezekben az esetekben a norma-megszegés, illetve betartás fölötti erkölcsi ítéletekbe döntő módon beleszól az osztályérdek, amely ezeket az ítéleteket relatívvá teszi. Ugyanez az osztályérdek azonban általában csak alárendelt szerepet játszik azokban az erkölcsi ítéletekben, amelye-

<sup>36</sup> Lenin Összes Művei. 25. 497—498. o.

ket az emberek a — nem politikai értelemben vett — huligánok tettei fölött hoznak (fosztogatás, közszeméremcsértés stb., stb.).

Mármost Heller az elvonttá stilizált elemi normák terén eltekint a társadalmi és osztálytényezőktől, azoktól az osztályérdekektől, amelyek e normamegszegéseket, illetve betartásokat végtelenül gazdagon motiválhatják. Nem helyezkedik arra a marxi—lenini osztályálláspontra, amely alapon — egyedül tudományosan, tehát történetileg változóan — kialakítható az elemi normákkal kapcsolatos praxis erkölcsi értékelése. Ezzel párhuzamosan a konkrét osztálynormák fölé rendeli elvont-elemi normáit s velük együtt az emberek közötti „elvont egyetértés” tényét. Mint láttuk azonban, ez az „egyetértés” az elemi normáknak csak egyik aspektusára vonatkozik, és éppúgy, ahogy Heller egyetemes humánumát a társadalom periferikus intézményeibe üzte (vö. tanulmányunk első része), állítólagos magasabbrendű, elvont egyetértése is csak a társadalmi együttélés elemi erkölcsi követelményeiben valósulhat meg. (L. a későbbiekben Heller „erkölcsi minimum” elméletének elemzését.)

Teljesen alaptalan, a társadalmi tartalmak és kihatások iránt közömbös-idealista konstrukció az elvont normáké; de míg Heller az elemi normák értelmezését „csupán” eltorzítja, addig itt valóban idealista spekuláció szülöttjéről van szó. Bizonyítékként többek közt annak, hogy a készenvett, közkeletű képzetek (általános előfordulás, kivételesség) kritikátlan átvétele mennyire nem állja meg helyét a tudomány fokán.

Az elvont normák különböző történelmi időszakokban létrejött marandó erkölcsi értékek; Heller különbséget tesz „osztályfeletti, elvont” illetve, osztálytartalmú, konkrét megnyilvánulásai közt. (Ez utóbbiak már a konkrét normák birodalmát alkotják.)

Az elemi-társadalmi normák osztályfeletti vétele, a közömbösség megszegésük, illetve betartásuk kiváltó oka, tartalma és társadalmi konzekvenciái iránt — tehát a lenini álláspont revíziója — készíti elő a talajt az elvont normák konstrukciója számára. Heller megkettőzi az erkölcsi követeléseket egy elvontra és egy konkrétre, de éppúgy, ahogyan nem létezik az osztályérdektől különválasztott egyetemes emberi érdek, nem létezik elvont és osztályfeletti erkölcsi követelés sem. (Illetve csak mint hamis tudati jelenség.) Az osztály-társadalmakban az emberek előtt csak olyan erkölcsi követelés merülhet fel, amely meghatározott osztályalapon jött létre, illetve amelyet a különböző osztályérdekek már magukhoz hasonítottak, vagy pedig olyan társadalmi-erkölcsi követelés; amely közvetítések során kapcsolódik ehhez az osztályérdekhez. Az osztályérdek kategóriájának marxi felfedése előtt ezeknek az osztálynormáknak engedelmességek emberek az egyetemes érdeket vélték megvalósítani, de ezt a hamis tudati jelenséget a reakciós osztályok elméleti reprezentánsai elméletileg rögzítették. Heller elvont normáinak egyik forrása éppen ez a hamis tudati illúzió.

Felfogása szerint az elvont normákra, erkölcsi értékekre éppúgy vonatkozik a betartás kivételessége, mint az elemiekre. Véleményünk szerint azonban éppúgy *nem* vonatkozik, hiszen tagadhatatlan tény, hogy — a részleges általános emberit tartalmazó — erkölcsi értékek nap mint nap megvalósulnak az emberek praxisában, attól függően, milyen haladó társadalmi célok, milyen fejlett erkölcsiség, moralitás alapján, stb. megy végbe ez a gyakorlat. De Heller szerint az elvont normák „osztályfelettségének” ára a „betarthatatlanság”. Itt konzekvens maradt önmagához: mert ha az egyetemes humánum osztályfeletti, valóban nem valósulhat meg teljesen az egyetlen létező (az általános

emberivel egybeforrott vagy vele több-kevesebb kapcsolatot tartó) osztály-praxisban. Heller másutt, ahol az egyetemes emberi értékek evolúciójáról ír, éppen ezeknek az értékeknek tartalmi fejlődésére helyezi a hangsúlyt.<sup>37</sup> De ugyanakkor képtelen — e humánnum osztályfelettivé tétele révén — a maguk valóságos fejlődésében ábrázolni ezeket az értékeket. Ami napjainkat illeti, elsősorban azért sem, mert normafelfogása értelmében nem kapcsolja őket össze a munkásosztály mozgalmával. Hiszen Heller szerint minden osztály s így a munkásosztály normarendszerét is az elvont normákhoz való viszonyában kell lemérni,<sup>38</sup> és azon, hogy képes-e ilyen új, elvont normákat teremteni. Különböző újra beigazolódik az az álláspontunk, hogy szerinte a munkásosztály nem képviseli az emberiség egyetemes érdekeit, hiszen ennek az osztálynak normáiban is visszatükröződni véli azt a meghasonlottságot, ami általában az emberiség egyetemes érdeke és a különös osztályok érdekei közt áll fenn.

A lenini álláspont revízióján át osztályfelettivé tett elemi normákhoz hasonlóan az elvontak is apologetikus vonatkozásúak. Mert ugyanakkor, amikor Heller az emberektől általában elvárja, hogy betartsák az egyetemes humánnumot tartalmazó elemi normákat; az elvont normák benemtartására igen kényelmes felmentést nyújt. Az elvont norma konkrét megvalósíthatatlanságából következik, hogy igen gyakoriak az ellentétek, konfliktusok az elvont és a konkrét norma között;<sup>39</sup> e norma „megvalósíthatatlanságával” indokolja, hogy a burzsoá pl. megszegi a „szerelemből házassodj” normát. Így hát koncepciója logikája következtében *erkölcsi felmentést* nyújt a burzsoának azzal az indokkal, hogy erkölestelen tettei az *etikum struktúrájában* gyökereznek, míg ugyanezen az alapon elítéli az elemi normákat — gazdasági, stb. tehát objektív kényszer alapján — megszegő kizsákmányoltakat stb.

2. Miben rejlik a helleri hamis normakoncepció filozófiai, ismeretelméleti forrása, amellyel együttesen, egységben lehet hatékony a látszatot lényegnek tekintő szemléletmód? Az elvont normák betartásának kivételessége — mint Heller írja — azzal párosul, hogy absztrakt síkon, általánosságban, egyik osztályhoz tartozó ember sem tagadja meg nyíltan ezeket a normákat. Ebben Hellernek igaza is van: senki sem állítja elvontan, hogy ölni, lopni, elárulni stb. erkölcsös és pozitív tartalmú tett. De Heller továbbmegy, és az elvont egyetértésnek ebből a tényéből hozza létre külön erkölcsi követeléseit, a magasabbrendű „elvont normákat”.

Nem feladatunk itt a normák genezisének folyamatával és azzal a problémával behatóan foglalkozni, hogyan megy végbe ezeknek bonyolult visszatükrözése az emberek fejében. Ennek a kérdéskomplexumnak csak azokra a vonatkozásaira próbálunk rámutatni, amelyeknek tisztázása a helleri torz normakoncepció kritikája szempontjából lényegesek. A norma olyan követelés-ként funkcionáló erkölcsi érték, amely az emberek gyakorlatából vette eredetét. Mihelyt az erkölcsi fejlődés részévé vált, túlélheti és túl is éli az eredetét közvetlenül kiváltó gazdasági-társadalmi bázist — az osztálytársadalmak bizonyos közös gazdasági-társadalmi körülményeinek megfelelően, mint arra Engels rámutatott. Miután azonban ennek a fejlődésnek elemévé lett, *legelvontabb aspektusa „axiomatikussá” válik*, mivel történetileg, az egyes emberek és a közösségek praxisában, az egyéni és a közvélemény által hozott erkölcsi ítéle-

<sup>37</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 154. o.

<sup>38</sup> Uo. I. 104—105. o.

<sup>39</sup> Uo. I. 105—106. o.



tekben tíz- és százezerszer erkölcsileg pozitívnak ítéltetett meg. És ennyiben genezise hasonló az axiómákká vált logikai formákhoz, amint erre Lenin Filozófiai füzetében rámutatott. — Megjegyzendő azonban, hogy az erkölcs terén a praxist értékelő erkölcsi ítéletbe döntő mértékben beleszól az osztályérdek, ezért az erkölcsi normák terén az az axiomatikusság más színvonalú és tartalmú, mint a logikai formák terén. Így pl. ugyanakkor számtalan esetben negatívan ítéltetett meg ugyanazon norma megvalósítása, ha a tett tartalma és konzekvenciája negatív kihatású volt egy adott közösségre nézve. Pl. ha az igazmondás normáját valósítom meg az ellenség viszonylatában, amikor pedig a hazugság eredményezne pozitív erkölcsi és politikai következményeket. — Ezt a problémát az igazmondás-hazugság esetében — de csak ebben az esetben — Heller is látja.

Nézzük meg most ennek az absztrakt mozzanatnak (pl. „légy humanista”) két lényeges vonatkozását: helyét az erkölcsi tájékozódásban és fejlődésben, valamint helyét és szerepét a konkrét általánosság fokán levő normákban (a „légy humanista” norma, konkrét osztálytartalommal értelmezve).

*A norma legabsztraktabb megfogalmazása, mozzanata az emberek erkölcsi fejlődésében a tudatosodás kiindulópontjaként* tekinthető, amely ilyen elvont formában csak az egyéni erkölcsi fejlődés legalacsonyabb fokain jelentkezik. A praxis és a tudatosság belőle fakadó magasabb fokán az ember — tettei motívumának, tartalmának és kihatásainak mérlegelésekor — már nem ebből az absztrakt általánosságból indul ki; ekkor az erkölcsi fejlődés normaként funkcionáló értékei már elnyerték konkrét osztálytartalmukat és helyüket egész, szintén konkrétan meghatározott normarendszerében. Relatív kialakult erkölcsi fogalmai és normái ekkor már a különös által meghatározott konkrét általánosság színvonalán állnak; amely emellett természetesen egyedileg is meghatározott jegyeket is sűrít: az egyes ember élettapasztalatainak, sajátos politikai tudatának, bukásainak, katarziszainak összes lényeges eredményeit. Tehát korántsem jelent normát számára a „légy humanista”, vagy „légy becsületes” elvont megfogalmazása, nincs szüksége már arra, hogy újra meg újra végigjárja ezt az utat a legelvontabbtól a legkonkrétebbig.

Minden normaként funkcionáló erkölcsi értékben jelen van ez a legelvontabb mozzanat, amely a meghatározott értékek történelmi tartalmának legaláltalánosabb eredményét sűríti. Mondhatni, *az erkölcsi örökségnek* arról a *minimumáról* van szó, ami egyáltalán lehetségessé teszi, hogy a különböző antagonisztikus osztályhoz tartozó egyének megérthessék egymást erkölcsi síkon. (Ugyanennek a kérdésnek tárgyalására visszatérünk az erkölcsi értékekről szóló fejezetben.) Bármennyire is antagonisztikus tartalmakkal telítődtek meg pl. a burzsoá vagy a proletárhumanizmus, a humanizmus kategóriájának minimális követelményét megérti mind az osztálytudatos munkás, mind a tőkés. A társadalmi gyakorlatban sokszor előfordul, hogy ezek egyaránt a „légy humanista” legelvontabb követelésének tesznek eleget (pl. amikor adott esetben mindketten felsegítenek az utcán egy elesett embert). Íme, ilyenkor funkcionál valóban a norma, mint elvont követelés; ennek eleget tesz ma már nálunk jóformán axiomatikus meghatározottsággal, osztályhelyzetétől függetlenül, társadalmilag tipikusan, a legtöbb ember. De mi történik ekkor? Ekkor már nem a humanizmus magasabbrendű, osztályérdek által specifikálódott, konkrét és ellentétes tartalmakat sűrítő normája szerint cselekednek, hanem praxisukban, erkölcsi fogalmaikban ez a norma úgyszólván *lebontódik egy elvont elemére, az*

emberiség legegyszerűbb és meghatározott történelmi-társadalmi feltételek mellett már tipikussá vált normájára.

Vajon erre a tette mondható-e, hogy osztályfeletti norma által ösztönzött? Nyilvánvalóan nem: mert az ennek a normának való engedelmesség az egy társadalomban élő, egy történelmi múltra visszatekintő emberek egymás-közi elemi-társadalmi erkölcsi követelményének felel meg. *Nem osztályfeletti, hanem általános társadalmi norma*, amelyben a norma (és a normarendszer) egészét meghatározó, osztályérdek megszabta mozzanatok a döntők. Igen nagy szerepet játszik e társadalmi normák általános betartásában maguknak a társadalmi viszonyoknak jellege; elmondható, hogy pl. a mi társadalmunkban a Heller által oly hamisan értelmezett „általános emberit” is jóval inkább, tipikusabban betartják, mint más társadalmi rendszerekben. (Hogy a fenti példánál maradjunk: felsegít-e a földről egy amerikai átlag „fehérember” egy négert, vagy a tőkés országokban egy, a felső tízezrekhez tartozó ember egy munkást, stb. stb.)

A normák általános-társadalmilag kötelező elemei, *az elvont (de a konkrét osztálynorma által motivált) közös mozzanat csak a magasabbrendű erkölcsi értékekben rejlő elemi erkölcsi örökségre vonatkozik*. Az erkölcsi értékek egysége ezzel ki is merül — s vele együtt az „elvont egyetértés” is — továbbmenően már csak *a különböző osztályérdekek megszabta, valóban konkrét követelésként funkcionáló és az osztálytársadalmakban antagonisztikus erkölcsi normákról, értékekről beszélhetünk*. (Pl. a humanizmus esetében a leggazdagabb és legfejődésképesebb erkölcsi normát a proletárhumanizmus testesíti meg.)

Heller kettészakítja az erkölcsi normákat ott, ahol ez a fogalmi elosztás nem felel meg valóságosnak: külön birodalmat hoz létre *az egységes történelmi múltat sűrítő elvont, minimális társadalmi-erkölcsi követelésekből* (elvont norma) és ismét külön birodalmat azokból a normákból, amelyek *a történelmi múlt osztályharcokban végbemenő mozgását, az egységes kettéhasadását tükrözik* (konkrét norma). Különválasztja az egységeset az ellentmondó mozzanattól, — s így megszabadítja ezt az egységeset a meghatározó jellegű ellentmondástól. Az a látszat adódik, mintha ezek az állítólagosan magasabbrendű elvont erkölcsi követelések mindenkire egyaránt egyformán kötelezőek volnának. Elvont normái birodalmában megszünteti a valóságos, társadalmi ellentmondások tükrözését, utat nyit az osztálytartalmú erkölcsi követelések felett lebegő „általános emberi” követelések elméleti megalapozásához.

Az összefüggések a fejük tetején állnak. Mert Heller szerint a legabsztraktabb (ami számára egyenlő a tetszőlegesen értelmezhetővel, tehát az üres absztrakcióval) a legmagasabbrendű s a mindenkire egyaránt kötelező követelés és ugyanakkor ez a legellentmondásmentesebb is. Holott, mint láttuk, *a legmagasabbrendű követelések a legkonkrétebbek, a leginkább ellentmondásosak s korántsem általánosan kötelezőek* (így pl. a proletárhumanizmus követelése).<sup>40</sup> (Vö. ezt a problémát az egyetemes osztályérdek már elemzett helleri koncepciójával, ahol az egyetemes humánusmot szintén azok az értékek és normák testesítik

<sup>40</sup> Maga Heller — szöges ellentétben norma- és érték-koncepciójával — is kimondja egyszer azt az alapvető etikai igazságot, hogy a különös, még nem általánossá vált új osztálynormák és értékek képviselik az adott korban a legemberibb követeléseket és erkölcsi tulajdonságokat. De eközben ezt az eredményt mintegy mellékesen szűri le N. Hartmannnak „az értékmagasságról és az értékintenzitásról” szóló koncepciójából. Ha ezt az elyet konzekvensen keresztülvinné — és eközben nem Hartmannból, hanem a marxizmusból indulna ki — ezzel egész etikai felfogása alól kihúzná a talajt.

meg, amelyekkel mindenki egyetért, mindenki elismer, amely a legtávolabb áll az osztályérdek kifejezésétől.) S minél tovább haladunk a normaként funkcionáló érték minimális követelés-tartalmáig, annál inkább fokozódik ez az absztrakt mozzanat, annál inkább válik mindenkire egyaránt kötelező, általános társadalmi-erkölcsi követeléssé. *Az elvont és konkrét mozzanatok dialektikája* — amelyen belül a konkrété az átfogó mozzanat — tehát bonyolult *egységben jelentkezik* azokban a konkrét erkölcsi követelésekben, melyekre az antagonisztikus ellentmondás a jellemző.

Heller súlyos hibájának ismeretelméleti forrása abban rejlik, hogy megmerevítette, felfújta, *önálló lényegként határozta meg az erkölcsi normáknak axiomatikussá vált, elvont mozzanatát*. Megállt ott, ahol a marxistának valójában a kutatás útját meg kell kezdenie: *a megismerés, az erkölcsi tájékozódás — történetileg és logikailag egyaránt — első fokán*. Elvont normája meddő virág az emberi megismerés fáján (Lenin), az ismeretelméleti idealizmus sajátos megnyilvánulása az etikában. Ezen a fokon hiányzik az erkölcsi fogalmak, normák belső dialektikája, és csak az absztrakt azonosság formális törvénye létezik. Etikai síkon pedig új lépést tesz ezzel előre az osztályfelettség kiépítése felé, az osztályérdek meghatározta, konkrét erkölcsi követelések degradálásához — az erkölcsi minimum elve érdekében. (Vö. a továbbiakban az értékek problémáját; ott kiderül, hogy a normák helleri értelmezésében kifejtetlenül, alacsonyabb fokon jelentkezik Hellernek az értékek osztályfelettségéről alkotott koncepciója.)

Ha a kategóriák objektivitásának elve alapján akarjuk körvonalazni azokat a feladatokat, amelyek a norma marxi koncepciója kidolgozásában felmerülnek, akkor mindenekelőtt az általános és különös mozzanatok dialektikájából kell kiindulnunk (nem pedig az elvont és konkrét embernek megfelelő elvont és konkrét normákból — 1. a továbbiakban). Ahogyan az erkölcsi fejlődést sűrítő értékekben és normákban, éppígy az egyes emberek normarendszerében — társadalmi-osztály- és egyéni meghatározottságainak megfelelően — feltalálhatók ezek a mozzanatok, az elemi és általános társadalmi normáktól kiindulva a legkülönösebb osztálynormáig. (Az egyediséget elsősorban normarendszerének egyénileg specifikálódott egésze, továbbá összes normáinak egyénített vonásai alkotják.) Az általános és különös mozzanatok át meg áthatják egymást, láttuk, hogy az általános normák végrehajtását is meghatározzák a különös osztálynormák. Ez utóbbiak viszont, ha haladó, forradalmi osztály erkölcsösségéről van szó, magasabb fokon kapcsolódnak az erkölcsi fejlődés által kialakított elemi erkölcsi örökséghez. Ugyanakkor, ha hanyatló osztály tipikus reprezentánsáról van szó, akkor ez a minimális örökség is kivész konkrét osztályértékeiből, normáiból. (Nem pedig, mint Heller állítja, hogy fokozódó ellentét jön létre az elvont és konkrét normák közt.) Viszonylag haladó társadalmi rétegek (pl. a kispolgárságon belül) pedig megőriznek egyes mozzanatokot ebből az örökségből.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy szemben a normák hibás helleri értelmezésével (elvont — ezen belül elemi — és konkrét normák egysége) az egyes emberek és osztályok normarendszerei a következő tagozódást nyújtják: elemi normák (ezek éppígy jelentkezhetnek általános társadalmi, mint meghatározott osztálytartalommal, de még társadalmi megnyilvánulásukat is — közelebbi vagy távolabbi közvetítéssel — ez utóbbiak határozzák meg); elemi erkölcsi örökség (amely éppígy jelen van az elemi normákban, mint minden magasabbrendű osztálynormában, illetve értékben, alárendelt mozzanatként és az osz-

tályérdekek által módosítva. Ez az elemi erkölcsi örökség csak azokból az erkölcsi normákból hiányzik, ahol a normát létrehozó osztály- vagy rétegpraxis minden aktuális és potenciális kapcsolatát elveszítette a történelmi haladással.) Az elemi erkölcsi örökség fogalmában sűrítődnek össze mindazok az erkölcsi követelések és értékek, amelyekre Marx mint „az erkölcs és igazság egyszerű törvényeire”<sup>41</sup> appellált. A norma és az értékrendszerek viszonylag közös elemeit tehát kimerítik az elemi normák és a magasabb típusú erkölcsi értékek egyes elemei, — az erkölcsi örökség mozzanataként. Ezek kétségkívül lényeges részét alkotják az erkölcsi fejlődésnek, mintegy annak általános-társadalmi jellegű alkotóelemeiként.<sup>42</sup>

De ezekkel az elemekkel korántsem merül ki sem maga az erkölcsi fejlődés, sem pedig az erkölcsi örökség. A munkásosztály erkölcsi örökségének ezek az elemek csak alárendelt mozzanatait alkotják; a *munkásosztály* nem ehhez az elemi erkölcsi örökséghez nyúl vissza közvetlenül, *nem* „az erkölcs és igazság egyszerű törvényeit” *tekinti az elsajátítandó örökség kész formájaként*. Hanem a magasabb típusú, szigorúan osztálymeghatározott normák azon leghaladóbb, legmagasabbrendű formájához nyúl vissza, ahol egyben ezek az elemi mozzanatok is a legkifejlettebbnek vannak jelen. Adott esetben pl. nem az emberiség egyszerű, általános társadalmi követelményéhez, hanem a humanizmusnak ahhoz a formájához, amely a haladó polgári, majd plebejus-kispolgár és előproletár mozgalmakban jelentkezett. Ezen az úton válik a munkásosztály valóban mindazon értékek örökösévé, amelyet az osztályharcok során a küzdő és szenvedő emberiség, az elnyomott osztályok kialakítottak.

Kiss Artúr elvtárs „Megjegyzések egy etikai munkához” c. cikkében (Társadalmi Szemle, 1958. 4. szám) Heller Ágnes „Az erkölcsi normák felbomlása” c. könyvét elemezve feltárta Heller — azidőtájt még kifejtetlen — revizionista koncepciójának néhány lényeges vonatkozását. Cikkének összes politikai és számos etikai állásfoglalásával egyetértünk (így pl. ez utóbbiak közül azzal, hogy nincsenek a konkrét normákon kívül, ezek fölött álló elvont normák, hogy a normákkal kapcsolatos lenini állásfoglalás csak az elemi normákra vonatkozik, s hogy Heller elvont normái érdekében vette revízió alá ezt a lenini definíciót, stb.). Ugyanakkor nem értünk egyet Kiss elvtársnak az erkölcsi örökséggel kapcsolatos álláspontjával. Szerinte a proletárerkölcs . . . „igen keveset tartalmaz az elvontan megfogalmazott erkölcsi normákból”, (Kiss elvtárs itt elvontan megfogalmazott osztálynormákra, ahogyan másutt írja, „a múlt osztályjelszavaira”, azaz erkölcs követeléseire céloz) „lényegében csak az együttlélés elemi szabályait. . .” (118. old.) Mégegyszer aláhúzza, hogy a munkásosztály csak az elemi normákat veszi át, Kiss elvtárs kiegészíti ezt az örökséget még azzal, hogy a munkásosztály ezen túl „merít s haladás kimagasló képviselői magasrendű erkölcsi arculatának példájából”.

<sup>41</sup> Marx—Engels: Válogatott Művei. Szikra, 1949. I. 467. o.

<sup>42</sup> Siskin „Az etikai tanítások történetéből” (Iz isztorii eticseszkih ucenyii. Moszkva, 1959. 263. old.) c. művében azt az álláspontot képviseli, hogy Marxnak „az erkölcs és az igazság egyszerű törvényeire”, valamint Engelsnek az emberek közti viszonyokat szabályozó „leegyszerűbb elvekre” vonatkozó álláspontjában az elemi normákról van szó. Felfogásunk abban különbözik az övétől, hogy szerintünk az elemi normák lenini definíciójába nem férnek bele ezek az alapelvek. Többek közt azért sem, mert Lenin a tömegek nyomorában stb. látja az elemi normák megszegésének alapvető okát. „Az erkölcs és igazság egyszerű törvényeit” viszont nem a kizsákmányolt tömegek szegik meg, nem az ő praxisukra jellemző a velük ellentétes szellemben való fellépés, hanem éppen a reakciós osztályok reprezentánsainak tevékenységére. Elmondható, hogy ezek az egyszerű törvények éppen e kizsákmányolt tömegek erkölcsében őrződnek meg és egyben itt a leghatékonyabbak. Álláspontunk tehát abban tér el Siskinétől, hogy az elemi normák fogalmába beleérti ezeket az egyszerű elveket, míg mi ez utóbbiakra külön definíciót próbáltunk adni (elemi erkölcsi örökség).

Hellerrel polemizálva Kiss elvtárs — bár elhatárolja magát attól a felfogástól, amely az erkölcsi fejlődés terén a munkásosztály fellépésével kizárólag megszakítotttságot lát — túl nagy szerepet tulajdonít az elemi normáknak, azok átvételének (hiszen ezeket minden osztály átveszi és alkalmazza saját érdekeihez) és lebecsüli az elnyomott néptömegek történelmi harca során létrejött magasrendű értékeket. Eközben „az erkölcs és igazság egyszerű törvényeinek” fogalmát leszűkíti azokra az elemi normákra, amelyek a garázdálkodást, a kannibalizmust, a rokonok közti nemi kapcsolatokat stb. tiltják.

Az erkölcsi örökség problémájának e helytelen értelmezése azonban károkat okozhat a szocializmus építése során, ezen belül is gátolón hathat a kispolgári tömegek erkölcsi-politikai arculatának átformálásában. Ha elfogadnánk Kiss elvtárs álláspontját, akkor a kispolgárságnak még leghaladóbb, a szocializmus építésével rokonszenvező és abban aktívan résztvevő tömegeit is az elemi normák színvonaláról kellene felemleni a legmagasabbrendű szocialista erkölcs színvonalára — minden közvetítő nélkül. Hiszen ezek a tömegek csak abban értenének egyet a párttal, hogy a társadalom elemi rendjét fenn kell tartani, gondoskodni kell az elemi normák betartásáról. De a párt egész nevelőmunkája is azt mutatja, hogy épít arra a közös elemi erkölcsi örökségre, amely ezen rétegek norma- és értékrendszerében van jelen, amelynek társadalmi kiváltói, meghatározói azok a pozitív mozzanatok a kispolgárság ellentmondásos osztályhelyzetében, stb., amelyek a munkásosztály — ellentmondásos — szövetségesévé szegődtek. Konkrétan: pl. egy átlag haladó kispolgár nem elsősorban és csak azért vonzódik erkölcsi téren a párthoz és a szocialista államhatalomhoz, mert eltiltja a garázdálkodást, stb., hanem mert úgy látja, hogy ez a politika képviseli a nép tartós felemelésével a valóságos hazafiságot, humanizmust, stb. Maga a párt sem épít elsősorban az elemi normák terén való egyetértésre, hanem azokat a magasabb típusú erkölcsi értékeket tartja szem előtt, amelyek bármilyen eltorzult formában, de megvannak e rétegek normarendszerében (így pl. a nacionalizmussal fertőzött hazafiság normája, a misztifikált és szemlélődő humanizmus normája stb.). Ezeket tisztítja meg, és fejleszti tovább, ezekhez kapcsolódva mutatja fel ugyanezeknek a normáknak magasabb osztálytartalmú megnyilvánulásait miközben e tömegeket saját mindenoldalú tapasztalataikon neveli, tudatosítja.

Heller az erkölcsi fejlődés és örökség csúcspontjának elvont normáit tekinti, az elvontan mindenkire egyaránt kötelező normákat, melyekben szerinte az egyetemes emberi valóság meg. Egész etikáját s ezen belül normakoncepcióját is áthatja az etikai maximalizmus követelménye, de mivel a legfejlettebb tartalmú osztálynormák (napjainkban a munkásosztály normái) fölé rendeli az általános társadalmi normákat, illetve az osztálynormák társadalmi vonatkozásait, annak az erkölcsi minimumnak elméletét körvonalazza, amely az erkölcsi fejlődés és örökségnek nem első fokát, hanem kész épületét látja ezekben az egyszerű (csak az ő felfogásában idealisztikusan felfűjt) erkölcsi elvekben. Milyen politikai megfontolás nyer nála elméleti kifejezést? Kétségkívül a praktikus koegzisztencia már jelzett elve — a Lukács-féle ideológiai koegzisztencia alátámasztása és kiterjesztése az emberek közötti erkölcsi viszonyok területére. Ennek érdekében hangsúlyozza túl és értelmezi antimarxista alapon a normák általános társadalmi vonatkozásait, becsüli le osztálytartalmú megnyilvánulásait. (Az erkölcs és politika összefüggéséről kialakított nézeteit tárgyalva az is kiderül, hogy nemcsak e specifikus osztálynormákat becsüli le és torzítja el, hanem az őket létrehívó osztálytevékenységet is.) A praktikus koegzisztencia elve, szemben az osztályharc elvével nyilvánul meg abban, hogy azt tartja a magasabbrendű követelésnek, amelyekben az emberek elvontan egyetértenek (legyenek azok elemi normák, vagy az erkölcsi értékek elvontan mindenkire, azaz a gyakorlatban senkire sem kötelező vonatkozásai). Álláspontjának bázisa — amint rámutattunk — az a kispolgári mentalitás, amely a munkásosztály önálló politikájában, a szocializmus építésében s a belőle fakadó erkölcsi követelésekben nem az általános emberit látja megvalósulni, s amely az ennek a politikának folytatása során elkövetett hibákat mérhetetlenül eltúlozza, eredményeinek lekicsinylése mellett.

Az általános emberit Heller másutt keresi és máshonnan viszi be az etikába. A különböző társadalmi rendszerek békés együttélésének elvét aprópénzre váltja, a polgári alapon elgondolt praktikus koegzisztencia ismeretes gondolatára. Hiszen a legtöbb humánomot, a legmagasabbrendű „példakép-követeléseket” az emberek egymásközi viszonyaiban azok az elvont normák tartalmazzák, amelyek ellentmondásmentesek, „osztályfelettiek” és mindenkire egyaránt kötelezőek.

3. Ami a helleri normakoncepció további forrását illeti: sajátos változata ez — persze, kifinomult és szublimált formában — annak az emberről alkotott dualista felfogásnak, amely ellen a feltörekvő polgárság teoretikusai is harcoltak (a fizikai és szellemi ember teológiai megkülönböztetése ellen), de amelyet maguk is rehabilitáltak, legfejlettebb formában a kanti etikában (a jelenség- és lényegvilág embere).

Erre Hellernél is találunk utalást. „Az ember mindig konkrét ember — írja — tehát együtt, egymástól elválaszthatatlanul vannak elvont és konkrét normái.”<sup>43</sup> Ha Heller következetes maradt volna ahhoz a lenini alapgondolathoz, mely szerint a kategóriák nem az ember segédeszközei, hanem a természet és társadalom (társadalmi ember) törvényszerűségeinek kifejeződései, — akkor azt kellett volna mondania: az ember mindig konkrét és elvont ember, ezért vannak egyszerre konkrét és elvont normái.

A helleri elvont és konkrét norma dualista koncepciójában ugyanez az ellentét reprodukálódik. Az osztálytársadalmak struktúrájának bizonyos legáltalánosabb közös meghatározottságai elemi szükségszerűséggel nyomják rá bélyegüket a látszólag ellentétes ideológiákra, közös elvont szerkezetük jeleként. Marx útmutatása alapján világossá válik, mi indokolja ezt a fenti, lényegbeli hasonlóságot a vallásos és a vele szembenálló polgári ideológia meghasonlott emberképzete közt, — amely utóbbinak a helleri dualizmus csupán egyik változata a sok közül. Az a tudatbeli kettős élet, amelyet a hívő él (a magasabbrendű, spirituális, túlvilági közösségben, mint morális, szellemi, lelki lény az egyiket, míg a másikat a profán földön, mint a természeti szükségszerűségeknek kitett esendő, anyagi-fizikai lény) a modern polgári társadalom talaján átváltozik evilági, valóságos kettős létté. „Ahol a politikai állam elérte igazi kialakultságát, ott az ember nemcsak gondolatban, hanem a *valóságban*, az *életben* is kettős életet él, egy égit és egy földit, a *politikai közösségben* (Gemeinwesen) való életet, amelyben önmaga előtt *közösségi lénynek* (Gemeinwesen) számít, és a polgári társadalomban való életet, amelyben *magánemberként* tevékenykedik, a többi embert eszközzé alacsonyítja le, és idegen erők játékszerévé válik. A politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz éppen olyan spirituális, mint az égé a földhöz.” „... Az ember a maga *legközelebbi* valóságában, a polgári társadalomban, profán lény. Itt, ahol önmaga és mások számára valóságos egyéniségnek számít, *nem-igazi* jelenség. Az államban ellenben, ahol az ember emberi nemi lénynek számít, ott imaginárius tagja egy képzeletbeli szuverenitásnak, meg van fosztva valóságos egyéni életétől és telítve van *nem-valóságos* általánossággal.”<sup>44</sup>

A burzsoának és a citoyennek, az „önző” magánembernek és a képzeletbeli állampolgárnak kettősségéről van szó, a konkrét és az absztrakt embernek arról a kettősségéről, amely a polgári társadalom talaján éppoly szükségszerű-

<sup>43</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 105. o.

<sup>44</sup> Marx—Engels: Összes Művei I. 356—357. o.

séggel jön létre, mint ahogyan ideológiai tükröződése a polgári tudatformák területén. A polgári társadalom tagjai pusztán az állam, a politikai szféra közvetítésével tételvezethetnek önmaguk és társaik számára azt az általánosságukat, azt az emberi-nemi jellegüket, amelyre mindennapi osztálytevékenységük, sajátmaga szabta szűk, ellentmondásos és prózai gazdasági tevékenységük nem ad teret.<sup>45</sup>

Az államnak, a politikai életnek ezt a közvetítő szerepét betöltheti az etikum, az etikai szféra is a polgári társadalom status quo-ját tükröző ideológiákban, — általában egy meghatározott osztály aktuális politikai gyengeségének, erőtlenségének kifejeződéseképpen. Szemben pl. azzal a francia polgársággal és ideológusaival, amely a 18. századbéli nagy francia forradalomban klaszszikus mintaképet nyújtotta a p. e. politikai gondolkodásnak.<sup>46</sup> A kanti etika viszont tipikus példáját nyújtja, hogyan lehet polgári talajon a burzsoá magánembernek ezt a hön óhajtott képzeletbeli általánosságát, igazi valóságát az etikai szférán belül megtalálni. De akár a politikai szféra, akár az etikum játszik ilyen általánosságot közvetítő szerepet, mindkét esetben a polgári társadalom és magánemberének feje köre próbálja vonni azt a glóriát, amelyet a hétköznapi prózaisága menthetetlenül lekoptatott róla.<sup>47</sup>

A helleri etika, egész kettészakított normarendszerével és a neki megfelelő egyetemes és osztályérdekkel a kapitalista társadalom szerkezetét s a benne élő egyén hamis tudatát tükrözi, és e tükrözés közben igazolja. Ugyanúgy jár el eközben, amint erre Marx Proudhon esetében rámutatott. Ahogyan Proudhon a maga „örök igazságát” (justice éternelle), ő is elvont és konkrét normáit a kapitalista társadalom viszonyaiból merítette, ezután örök törvényt emelte, s ily módon öröknek deklarálta azokat a viszonyokat is, amelyeknek ezek az eszmék megfelelő ideológiai tükröződései. (Csupán a marxizmusnak tett felszíni engedménynek számíthat be Heller esetében, hogy ez a kettősség valaha majd megszűnik, az öröklétbe kitolt osztály nélküli társadalomban.)

Elvont és konkrét normáival nemcsak általában igazolja a tőkés termelési módot, hanem a benne élő egyes emberek, az önző burzsoák moralitását is. Utaltunk már arra, hogy az elvont normák betarthatatlanságát okolja azzal, hogy a burzsoá kénytelen azt magánéletében megszegni. Mint láttuk, az etikum magasrendű voltát kárhóztatja ezzel objektíve, — *ahelyett, hogy a tőkés praxis mocskosságában ismerné fel annak okát, hogy ez a vélt, eszmei lényeggé átalakított és természetesen megvalósíthatatlan erkölcsi szféra, összes absztraktszpirituális követeléseivel együtt létrejöhessen.*

De ez az út — az objektíve apologetikus látszattól a forradalmi és forradalmasító lényeges felismeréshez vezető út — Heller előtt zárva marad. Zárva marad, mert a burzsoá kategóriák és gondolkodásmód egész szerkezete eleve feltételezi, hogy ilyen kiút nincs, nem is létezik az embernek és a polgári társa-

<sup>45</sup> Ebben szakadatlanul reprodukálódó kettősségben megváltozott formák közt továbbélhet a vallási meg hasonlottság, hiszen a polgári társadalom nem nyúl le a vallás végső társadalmi alapjaihoz, sőt, maga is ugyanabból a talajból táplálkozik (l. a vallás-erkölcs problémáit). A polgári ideológia keretein belül fogvamaradó Heller, állásfoglalásának logikája következtében, ezért talál elvont emberének megfelelő elvont erkölcsi normákat a vallás-erkölcsben.

<sup>46</sup> Vö. Marx: „Kritikai széljegyzetek »Egy porosz cikkéhez«”. Marx—Engels: Összes Művei. I. 392—411. o.

<sup>47</sup> Ezen a téren kiemelkedő érdemei vannak Fouriernek, aki elsőként tudatosította és fejtette ki a polgári viszonyokat visszatükröző politika és etika közös apologetikus lényegét, azt a tényt, hogy sajátos eszközeikkel a fennálló viszonyokat igazolják.

dalomnak ebből a kettősségből, meghasonlottságából. Ezért nem találhatja meg Heller ezt a kiutat gyakorlati-valóságos alakjában a munkásosztály mozgalmában, amelyről ebben a vonatkozásban Marx a következőket mondotta: „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *az emberi nem lényévé vált*, csak ha az ember a maga „force propre”-jait (tulajdon erőit) *társadalmi* erőkként ismerte fel és valósította meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.”<sup>48</sup>

Egyedül a munkásosztály mozgalmában, feladatának valórváltásában szűnik meg az általánosságnak, az ember nemi erőinek külön, magasrendű szférájába való átvitelének szükségessége, az emberi teljesség, integritás illuzorikus eszközökkel való tételezése. Ahogy az általános és osztályérdek a munkásosztályban és a munkásmozgalomban immanens egységet alkot, éppúgy az ezen a talajon tevékenykedő fejlett politikai tudatú és moralitású ember, mindennapi munkájában és harcaiban már megtalálta, magába fogadta ezt az általánosságot. És ennek a mozgalomnak egyik végső célkitűzése éppen az, hogy az egész emberiséget elvezesse ugyanerre a fokra.

Ennek az általánosságnak keresése azonban mind az egyes ember számára, de különösképpen az ideológus számára, szükségzerű. Kell, hogy életének legalább néhány vonatkozásában érezze, hogy nemcsak mint magánember, hanem mint az emberi közösség tagja, az emberiség egyik reprezentánsa lép fel és tevékenykedik. Akit osztályhelyezete, életútja stb. elzár a mozgalomhoz való eljutáshoz, az megtalálhatja illuzórikus közösség formájában, a valóságos közösség pótlékeként ezt az általánosságot a kapitalista társadalom különböző tudatformáiban, a vallásban éppúgy, mint az etikában, a művészetben stb. Hasonló a helyzet azoknál, akik a mozgalmon belül vannak ugyan, de polgári befolyásoltság hatására nem tudják, és nem is akarják emberi lényük kiteljesedését ott megtalálni. Ennek a helyzetnek egyik, talán legpregnansabb ideológiai lecsapódása az az erkölcsre appelláló revizionizmus, amely az emberi teljességet a munkásosztály harcán kívül véli megtalálni, az embereknek mint erkölcsi lényeknek közösségében. Ebben csak az a kimondatlan álláspont jut kifejezésre, hogy a kapitalista társadalmon belül lehetőség nyílik erre az önmegvalósításra. Heller részben látja ennek az álláspontnak illuzórikus voltát, ugyanakkor önmegvalósulásra a munkásmozgalmon belül sem lát lehetőséget. Ezért — szemben az előbbieket vaskos és benthami optimizmusával, amelyet szublimált és magasröptű etikai fejtegetéseik sem rejthetnek el — *az ő alaphangja szükségképpen pesszimista*. De nem konzekvensen — mert ő is a korlátoltságában és kicsinyességében komikus benthami útra tér, amikor az egyéni erkölcsi integritás számára egéruat keres és talál — távol a haladó társadalmi tevékenység porától és zajától. (L. Erkölcs és politika c. fejezetet.)

4. A kapitalista társadalom emberének — fentebb jellemzett — élethelyzetéből szükségképpen fakad a képmutatás, az önző, lealacsonyult és másokat lealacsonyító mindennapi praxis elrejtése az erkölcsi, politikai és általában „emberi” látszattmegnyilvánulások mögé. Heller maga is kitér erre a problémára, a képmutatást úgy jellemezve, hogy ilyenkor „... az elvont norma . . . arra szolgál, hogy eltakarja . . . hogy az ember nem azt, hanem a konkrét normát követi.”<sup>49</sup> Képtelen a képmutatás jelenségének társadalmi-osztálygyöke-

<sup>48</sup> Marx—Engels: Összes Művei. I. 371. o.

<sup>49</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 106. o.



rég lehetni, hiszen ez feltételezné, hogy felismerje elvont normáinak polgári tartalmát.

Mindenekelőtt kiemeli a képmutatás „pozitív” mozzanatait. A képmutatást szerinte „nem lehet” egyoldalúan negatív jelenségnek nevezni . . . mert a szavaknak, a legelvontabb szavaknak is, még akkor is, ha a konkrét normák alapján végrehajtott tettek ellentmondanak nekik, van hatalmuk.” Heller a továbbiakban ezt a liberális és vallásos, illetve a fasiszta burzsoá példáin illusztrálja. Továbbmenően azt tárgyalja, hogy „*lehet pozitív jelentősége*” az egyes emberek fejlődésében is a képmutatásnak; a tettetés alapján véghezvitt tettek — pozitív közösség feltételezése esetén — kikövezhetik az utat a magasabb erkölcsi magatartás kialakulásához.

Heller nem hangsúlyozza meghatározó mozzanatként, hogy a haladás és a mindenkori haladó osztályok érdeke ennek a képmutatásnak leleplezése. A problémát nem lehet olyan skolasztikus alapon felvetni: melyik jobb elvontan: ha azt mondom, hogy ölni kell és úgy ölök, vagy ha azt mondom: ölni nem szabad és mégis ölök. Elsősorban azért nem, mert a *képmutatás átcsapása nyílt cinizmusba* (adott esetben a liberális burzsoá fasisztává válása) ebben a lényeges vonatkozásban a *fejlődés szükségességét* tükrözi. Nem az „elvont” norma erejéről, hatalmáról tanúskodik ez a folyamat, hanem éppen arról, hogyha ezek kiüresednek és a gyakorlatban visszajukra fordulnak, konkrét lehetőségként tartalmazzák a normák, azaz az erkölcsi értékek nyílt sárbatiprását. Pusztán *egy hanyatlási periódus két szakaszának* erkölcsi visszatükröződéséről van szó. De még e két szakasz ilyen megkülönböztetése is csak igen relatíven értelmezendő. Mert a képmutatás első fázisában már immanensen, bár rejtve, benne rejlik a cinizmus mozzanata (vö. az alábbi Hegel-idézettel). Vajon nem az erkölcsi értékekhez való cinikus viszony nyilvánul meg abban, hogy ezeket az értékeket hazug tartalmuk fedőszervévé alacsonyítja, azok végrehajtásának pusztá eszközévé degradálja? Ily módon a képmutatás bensőleg feltételezi a látszatra fenntartott erkölcsi értékek semmisségét. A képmutatás szükségszerűen szüli a cinizmust, mint saját előfeltételét és kiteljesedését, fejlődésének azt a fokát, amely saját fennállását már szükségtelenné teszi.

Heller e ponton Kolakowskihoz kapcsolódik (e kapcsolódás összes lényeges vonatkozására nem térhetünk ki), mert a lengyel revizionista vetette fel szintén a hipokrizis pozitív jelentőségének problémáját. Csakhogy Heller továbbmegy, mert Kolakowski csak annyiban beszél itt pozitív szerepről, mint az erkölcsi fejlődés bizonyítékáról.<sup>50</sup> Hellernél e bizonyíték „pozitív jelentőséggé” változik. Mindketten szemben állnak ebben a vonatkozásban nemcsak a marxi, hanem a hegeli állásponttal is. Hegel arról írva, hogy a képmutatás a kötelesség és az erény látszatát veszi fel, a következőket jegyzi meg: „. . . Csakhogy ugyanakkor ebből a szóbeli elismerésből éppígy kifelé és önmagában reflektálódott és abban, hogy az önmagábanvalót csak mint saját, *más számára való létét* használja fel, sokkal inkább ugyanannak megvetése és az rejlik, hogy mindenki számára feltárja lényegtelenességét. Mert amit külső eszközként lehet használni, olyan dologként mutatkozik, amelynek önmagában nincs saját súlya.”<sup>51</sup> Másutt pedig így ír ugyanerről a képmutatásról: „*a mások számára való becsapás mesterműve.*”<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Kolakowski: La responsabilité et l'histoire, Les Temps Modernes, 1958. I. 14.

<sup>51</sup> Hegel: Phänomenologie des Geistes, Leipzig, 1928. 464. o.

<sup>52</sup> Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, 1956. 128. o.

Hegel helyesen mutatta fel a képmutatás lényegbeli negatívumát. Hegelen túlmenni ebben a vonatkozásban csak az a marxista képes, aki felmutatja a *képmutatás állandó reprodukciójának szükségszerű társadalmi meghatározóit*, aki kifejti azokat a burzsoá életviszonyokat, a burzsoának és a citoyennek azt a kettősségét, amely elengedhetetlenné teszi a valóságos burzsoá lét elrejtését, kendőzését, szépítését. (Itt csak utalhatunk arra, hogy az átmeneti időszakban jelentkező képmutatás mögött is hasonló polgári tartalmak rejlenek, csakhogy ott — röviden — polgári tartalmakat kell elrejtteni valóban magasabbrendű, de e mesterkedés közben ténylegesen a becsapás eszközkévé változtatott szocialista normák, azaz inkább formaságokká alakított normák mögé.)<sup>53</sup>

Heller azonban nem mutatja ki e képmutatás általánosságát a tőkés társadalomban, csak *különösségét*, méghozzá egy olyan megvilágításban, amely a képmutatásnak — azaz az elvont normák fenntartásának — pozitív látszatát igyekszik kelteni. Olyan látszat adódik, mintha a liberális burzsoáziának valamilyen „érdeme” volna e normák fenntartása, nem pedig az egész élethelyzetéből fakadó olyan szükségszerűség, — amely szükségszerűséget a fasiszta burzsoázia a praxisban és elméletileg egyaránt megszüntette. Éppígy nem képes meglátni azt sem, hogyan szűnhet meg a képmutatás egy magasabb erkölcsű közösség talaján. Úgy véli, — valamilyen „szómagia” alapján —, hogy a tettetés alapján végrehajtott tettek átmehetnek („tettetésből lassan lényeg válik”) a moralitás, a belső erkölcsi meggyőződés által végrehajtott tettekbe, hogy a kezdetben kényszerből vállalt és ellenérzéssel végrehajtott kötelesség belső követeléssé válhat; konfliktus, krízis és katarzis, végső fokon annak az életformának, s a belőle fakadó jellemvonásoknak stb. megszüntetése nélkül, amelyekből a képmutatás szükségszerűen fakadt. Egyrészt tehát arról van szó, hogy egy magasabb erkölcsösség elsajátítása végbemehet a tudatosodás, a politikai és emberi tisztánlátás kialakulása nélkül, anélkül, hogy ezek visszahatnának az egyéni moralitásra és radikális fordulat gyakorlati végrehajtására ösztönöznék az embert. De nemcsak e folyamat *spontaneitását* hirdeti meg Heller, hanem *evolúciós jellegét* is, az egyéni moralitásnak azt a metafizikus koncepcióját, amely lehetővé teszi, hogy a hegeliértelemben vett „mások becsapása” „sajátmagam igazságába” megy, illetve mehet át. A későbbiekben, a moralitás kérdésének tárgyalásakor kiderül az is, milyen önellentmondás rejlik e fenti helleri álláspont és a „kellés”, illetve „muszáj” vonatkozásában kialakított nézetei között. Itt ugyanis merev ellentétet hoz létre a külső illetve a belső követelés közt. Mindkét álláspont reakciós politikai célok igazolására hivatott; míg a most tárgyalt az egyéni erkölcsi fejlődés spontaneitását hirdeti, és lefegyverez a képmutatás mint társadalmi és egyéni erkölcsi jelenség elleni harcban, addig a második a „magunkvéde bensőség” kispolgári ideológiáját védelmezi, — elsősorban a szocializmus építésének korszakában.

Az elvont normák koncepciója nemcsak az erkölcsi fejlődés egyik aspektusának ellentmondásos dialektikáját leplezi, hanem egyben lehetetlenné teszi az ellenforradalom új ideológiai taktikájának megértését és az ellene folytatott harcot. A szocialista világrendszer győzelmeinek — és általában a marxista eszmék vonzóerejének — hatására a szocializmus építésének körülményei között a kapitalista restaurációs erők és mindenfajta szövetségesük ellenforra-

<sup>53</sup> A hipokrizis specifikusan a burzsoá társadalom erkölcsének sajátja. Nem tartjuk képmutatásnak azokat az eseteket, amikor kommunisták, valóban magasabbrendű „kötelesség és erény” érvényrejtetése érdekében félrevezetik ellenségüket.

dalmi kísérleteikben éppen hogy nem tagadják meg a kommunizmus „elvont normáit”, hanem „teljes” és „tisztá” megvalósításuk igényével lépnek fel. Kronstadt és a magyar ellenforradalom óta ez a taktikájuk teljesen közismertté vált. Nem általánosságban és az erkölcsi fejlődés számára „jobb” ezekben az esetekben, hogy a mi normáinkat hangoztatva dobják a sutba — többek közt — erkölcsi értékeinket, hanem saját taktikai célkitűzéseik találják meg adekvát ideológiai-politikai formájukat. Így az „elvont normák” mögött konkrét ellenforradalmi-fasiszta tartalmak rejtőznek, s így a képmutatás mozzanata ma már nem szükségképpen a civikus tagadást előkészítő fokozat (mint a fenti példában), hanem közvetlen belső egységet alkothat vele. Heller formalista nézőpontja következtében a fasiszmus ideológiáját is rosszul értelmezi. Mert pl. a fasiszták — szemben a liberális burzsoá ideológusokkal — fenntartják a „forradalom” és a „szocializmus” társadalmi követeléseit. Vajon ettől elméletük — a helleri értelemben — „jobbá” válik-e? Mindennek felismerése elől azonban a helleri formalizmus — koncepciójának logikája folytán, de ugyanakkor politikai álláspontjának kifejeződéseként — elzárja az utakat. Az „elvont normákkal” és a képmutatással kapcsolatos egész álláspontja egyben világossá teszi polgári antifasiszmusát és annak ideológiai gyengeségét, defenzív voltát.

I. A helleri etika — laikus etika. Ha most megvizsgáljuk — az „elvont normák” vonalán —, hogy fenntartja és elmélyíti-e a haladó polgári etikákat átható harcossá válásellenességet (ami a marxista etika úgyszólván természet-szerű, minimális követelménye), akkor e téren nagyarányú engedményekkel, a vallás, pontosabban a valláserkölcstől való békülékenységgel találkozunk. Legáltalánosabban elmondható, hogy itt is felszínre jut az ideológiai koegzisztenciának az az elve, amelyet Heller etikai síkon, az „erkölcsi minimum” elvével próbál alátámasztani. Ennek értelmében ugyanis mindenütt fel kell mutatnia azokat a világnézeti-erkölcsi elemeket, amelyekben osztályhelyzetétől függetlenül, minden egyes ember állítólagosan egyetért. S ebből a szempontból számára mindegy, hogy ezek az elemek üres formákra redukálódnak s mindegy, hogy a marxista világnézet tisztasága a tét.

Első látszatra úgy tűnik, mintha a valláserkölcstől való békülékenységet Heller számára „pusztán” az a Lenin-revizió diktálta, amelyet az elemi normákról szóló tételen — az „elvontak” érdekében — végrehajtott. Ismeretes ugyanis, hogy a valláserkölcstől való békülékenység a társadalmi együttélés bizonyos elemi normáit: Heller szerint azonban elvont normákat, tehát az emberiség történetileg létrejött erkölcsi értékeit tartalmazza. „Minden valláserkölcstől való békülékenységben kanonizálva vannak bizonyos elvont emberi normák, sezzel ezek hozzájárulnak ezen elvont erkölcsi normák fenntartásához is.”<sup>54</sup>

De itt nyilván többről van szó, mint a Lenin-revizió szükségszerű — de esetleg átgondolatlan — konzekvenciájáról. Az az osztályfeletti formalizmus, a tartalmak iránti elnéző közömbösség, tehát általában az idealista szemléletre jellemző vonások vezették el Hellert módszertani síkon kimondott ateista premisszái ellenére, az idealista világnézet legpregnánsabb kifejeződése, a vallás közelségébe. Koncepciója értelmében minden olyan normarendszer, amely ezeket az elvont normákat tartalmazza, haladó funkciót tölt be, s így ezekkel együtt a valláserkölcstől való békülékenység is „hozzájárul” ezeknek az értékeknek fenntartásához. Elég csak utalnunk arra, milyen óriási visszaesést jelent ez az álláspont a 18. századbéli materialistákéhoz. Közöttük pl. Meslier ragyogóan kimutatta, hogy

<sup>54</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. II. 301. o.

a valláserkölcset elvont tartalma a gyakorlat szempontjából teljesen hasznavehetetlen és ugyanakkor egészen káros mind az általános erkölcsi fejlődés, mind pedig az egyes ember erkölcsi fejlődése számára.

Heller részletesen foglalkozik azzal a bayle-i kérdéssel, amely szerint vallás nélkül is létezhet erkölcs, sőt, egy ateista közösség magasabb fokon állna erkölcsi szempontból, mint a hívők közössége. Helyesbíteni, illetve továbbfejleszteni törekszik ezt a koncepciót, nézeteit szembeállítva az eddigi „vulgármaterialista valláskritikával”.<sup>55</sup> Heller szerint az igazi probléma a marxista számára nem a bayle-i — ahol szerinte a vulgármarxisták megrekedtek —, hanem az, hogy „lehetséges volt-e vallás nélküli erkölcs mint tömegjelenség?”<sup>56</sup> Hellernek mindenképp kellett volna elfogadnia, hiszen az ő nézete szerint az erkölcsi fejlődés szempontjából a valláserkölcset általában hasznos funkciót tölt be, — míg Bayle-nak már nem voltak illúziói e hasznos szerepet illetően. Egész koncepciója az erkölcsnek a vallás alóli emancipálásának szellemében fogant, — míg Heller éppen ezt a folyamatot akarja visszafordítani. Ebben a vonatkozásban még Proudhon álláspontja is haladóbbnak tűnik (pedig őt valóban nem lehet ateizmussal gyanúsítani), hiszen Proudhon élesen visszautasította a valláserkölcset absztrakt kritériumait („elvont normáit”), azt az igényét, hogy alapvető erkölcsi igazságok letéteményesét lássák benne.<sup>57</sup>

Heller szerint a valláserkölcset ugyanaz a szerepe az emberiség erkölcsi fejlődésében, mint a többi osztályerkölcsnek. Álláspontjának abszurditását csak egy ponton mutatjuk ki: eszerint ugyanis a vallás, amely az osztálytársadalmak egész időszakában fennáll, állandó jelleggel hordozza azokat az „egyetemes emberi érdeket” kifejező elvont normákat, amelyeket a keletkező és váltakozó és letűnő osztályok pusztán egy meghatározott időszakban testesítenek meg. Így a helleri felfogás értelmében a valláserkölcset ezeket az erkölcsi értékeket állandóan képviseli, míg a többi osztályok csak időszakonként. A tények ilyen fejtetőre állítását Heller azzal sem tudja kompenzálni, hogy kimutat a valláserkölcsetben néhány általános negatív vonást. (Az emberi autonómia tagadása, nem az ember objektív érdekéből fakadó tilalmak és követelések, az egy objektív érdekekkel rendelkező osztályok erkölcsi megosztása.)

De az egész visszalépés Bayle-hoz képest csak ugrópontként szolgál a marxista álláspont nyílt és közvetlen revíziójához. Heller ugyanis e kérdéskomplexust arra élezi ki, hogy „amíg állam van, addig szükséges a vallás tömegmértékben való elterjedése is, addig nem lehet kizárólagossá az ateista morál.”<sup>58</sup> Úgy véli, hogy a munkásmozgalom megjelenéséig kevés kivétellel minden történelmi korszakban, tömegmértékben az erkölcs szükségszerűen elválaszthatatlan volt a vallástól. Miközben a parasztháború tapasztalataira hivatkozik, teljesen figyelmen kívül hagyta Engels klasszikus periodizációját, amely éppen a tömegmozgalmak ideológiájával kapcsolatos. „A valóban általános jelentőségű forradalmak vallásos jellege még a kereszténység területén is a burzsoázia felszabadító harcainak csak első fokaira korlátozódik, a XIII. századtól a XVII. századig.”<sup>59</sup> Heller differenciálatlan tárgyalása, amely megfelel az arra, hogy számításba vegye annak a folyamatnak minőségi, viszonylag szilárdan körül-

<sup>55</sup> Uo.

<sup>56</sup> Uo.

<sup>57</sup> Proudhon: De la Justice dans la Révolution et dans L'Église. 1860. Bruxelles, II. 8. o.

<sup>58</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. II. 299. o.

<sup>59</sup> Marx—Engels: Válogatott Művei. I. 90. o.

határolt szakaszait, melynek során az erkölcs a vallási mezőtől felszabadult, igen előnyösen teszi lehetővé számára, hogy arról a fordulattól is megfélekedjék, ami a szocialista forradalommal áll be. Amíg osztálytársadalom és egyáltalán állam van, addig szükségesszerű ez a vallási mező — hirdeti Heller. (Kitértünk már arra, hogy ez az általános államellenesség milyen konkrétan irányul a szocialista állam, ellen s hogy Heller radikális előreugrása az osztály nélküli társadalomban az átmeneti időszak destruálására hivatott; l. állam és jog-koncepciójának kritikáját.) Csak egy szempontot vetünk fel. A szocialista forradalommal indul ez a folyamat, amely megszünteti a vallás döntő, társadalmi gyökereit, a „szabadon társult embereknek” a termelőfolyamat felett gyakorolt „tudatos és tervszerű ellenőrzésével.”<sup>60</sup> Heller e világtörténelmi fordulat kezdetét gondolatilag megszünteti.

Közben végrehajtja a fogalmak felcserélését: mert tagadhatatlanul mást jelent „a vallás tömegmértékben való elterjedése”, mint „az ateista morál kizárólagossá válása”. A Szovjetunióban pl. kétségtelen, hogy a vallás és a vallás-erkölcs már megszűnt tömegméretekben, és ugyanakkor ez nem feltételezi az ateista morál kizárólagosságát. Heller e két mozzanat azonosításával mindkettőt tagadja. Továbbá álláspontja ismét a spontaneitás igazolásába konkludál. Hiszen amíg nem irtottuk ki teljesen a vallás összes társadalmi gyökereit, addig nem gyengülnek világnézeti pozíciói — így mi értelme is lenne a tömegek felvilágosításának, a széleskörű ateista propagandának? Meg kell várni, amíg a vallás magától elhal — hiábavaló és káros e folyamat bármilyen sürgetése.

Heller ugyanakkor, amikor a vallás értékhardozó szerepét általánosságban meghirdeti, nem veti fel korunknak azt az — elméleti-gyakorlati szempontból egyaránt — fontos problémáját, amikor a vallásos forma vele ellentmondásos viszonyban álló haladó erkölcsi és politikai tartalmakkal együttesen jelentkezik, a szocialista átalakulást igénylő vallásos emberek világnézetében. E törekvések konzekvens és elméletileg — meghatározott keretek között — tisztánlátó reprezentánsaiban tudatossá vált a hivatalos vallás-erkölcsrel való szembenállás ténye, valamint az a körülmény, hogy a szocializmus igénylését csak az őskeresztény vallás demokratikus erkölcsi hagyományaihoz való visszanyúlás teszi lehetővé. Eközben a legmagasabb fokon éleződnek ki e világnézeti elemek ellentétei és jóformán kézzelfoghatóvá, érzékelhetővé válik még a leg-  
haladóbb tartalommal megtöltött elemi vallási normák — legjobb esetben — felesleges volta. Jellemző példáját nyújtja ennek az NDK-ban működő vallástörténész és vallásfilozófus Emil Fuchs munkássága.<sup>61</sup> Fuchs — Hellerrel szemben — igen helyesen felismeri, hogy a vallás erkölcsi tartalmát a történelem során annyira eltorzították a kizsákmányoló osztályok érdekében, hogy e téren semmilyen haladó erkölcsi értékéről sem lehet beszélni, hogy a vallás, ezen belül a vallás-erkölcs, minden fennálló kizsákmányoló rendszer szentesítőjévé vált. Tehát, Hellerrel szemben, nincsenek illúziói a vallás általános „erkölcsi értékhardozó” szerepével kapcsolatban. Ugyanakkor a középpontba állítja a primitív őskeresztény vallás legegyszerűbb és legelvontabb elveit, amelyekről úgy véli, igen hasznos szerepet tölthetnek be a szocializmus építésében. Fuchs ezen az alapon pl. a felebaráti szeretetet úgy értelmezi, hogy e norma megvalósítása érdekében a hívőnek szembe kell szállnia mindazzal, ami az emberi integritást kívülről és belülről szétzúzza (a kapitalista társadalom) és részt kell vennie

<sup>60</sup> Marx: A tőke. I. Szikra, 1949. I. 90. o.

<sup>61</sup> E. Fuchs: Christliche und marxistische Ethik. Leipzig, 1956.

annak a rendszernek felépítésében, amely ezt az integritást megvalósítja (szocializmus). — Ennek az ellentmondásos filozófiai alapra támaszkodó pozitív politikai magatartásnak, e magatartás filozófiai igazolásának még egy vonatkozására szeretnénk kitérni. Fuchs igen szépen fejtegeti, éles polémiában a bűnről alkotott uralkodó valláserkölesi felfogással —, hogy mennyire helytelen bűnről beszélni ott, ahol a fennálló bűnök elleni harcról van szó, e bűnök gyökereinek végleges megszüntetése érdekében. A forradalmi mozgalmak tevékenységének — e mozgalmon kívüli filozófiai eszközökkel történő — erkölesi igazolásával szemben, amint meglátjuk, Heller jóval retrográdabb álláspontot foglal el. Ő ugyanis e bűnökkel szembeni fellépésben is bűnt lát.<sup>62</sup>

Heller tehát fontos világnézeti és politikai kérdésekben *reakciósabb álláspontot* foglal el a vallás kérdésében — az ideológiai koegzisztencia logikája következtében — mint a vallás és a marxizmus tudatos összeegyeztetésére törekvő Emil Fuchs. Ennek fő politikai oka abban rejlik, hogy *ellentétes utakon* haladnak: Fuchs őszintén azonosulni igyekszik a kommunisták célkitűzéseivel, és így a vallás elemi normáit a leghaladóbb tartalommal tölti meg. Ezzel szemben Heller, a munkásmozgalomtól való elfordulás útján erkölesi-tartalmi értékeket transzponál és fedez fel a valláserkölcseken uralkodó rendszerében. Minden eszmei zavarossága ellenére is Fuchs működése összehasonlíthatatlanul pozitívebben ítélendő meg, márcsak abban a vonatkozásban is, hogy haladó politikai nézetei minden jóhiszemű és gondolkodói következetességgel rendelkező hívő számára előbb-utóbb világossá teszik e vallási formák haszontalanságát, azt, hogy gátja a magasabb típusú erkölcs kibontakozásának.

Heller tehát a valláserkölcset egészen más elvi és politikai alapokon akarja igazolni, mint Fuchs. De útja nem egyedülálló: a valláserkölcset mai hivatalos zszurnaliszta-apológetái hasonló célokat tűztek ki. Nekik is az az álláspontjuk, hogy a keresztény tanításnak vannak olyan „immanens elemei, amelyek érvényesülésük mértékében a haladást vitték előbbre”.<sup>63</sup> A lényegen nem változtat, hogy itt immanens elemekről, Hellernél pedig elvont normákról van szó. Igen hasonlít továbbá az erkölcsről alkotott általános helleri koncepcióhoz Rónay Györgynek a valláserkölcseről alkotott felfogása. Többek közt arról ír, hogy „az abszolút erkölcs a relatív történelem kereteiben nyilatkozik meg, s megnyilatkozási formái természetszerűen magukon viselik a történelmi korok bélyegét”.<sup>64</sup> Tanulmányunk első részében már kimutattuk, hogy a helleri „egyetemes” erkölcs lényegében a színeváltozott „örök” erkölcs egyik válfaja, lecsapódása a normák területén pedig, az elvont norma, egész osztályfeletti formalizmusával szintén olyan történelemfeletti kategóriává változik, amely a konkrét normák közvetítésével „viseli a történelmi korok bélyegét”.

De Heller útja abban az értelemben sem egyedülálló, hogy ateista kiindulópontból jutott el — revizionistaként — a vallás támogatásához. Kautsky, Adler és általában a revizionisták, reformisták és renegátok serege, a kisebb és nagyobb engedmények sorát tették a vallásnak. Lenin még ott is kíméletlenül fellépett ellene, ahol ezek a kísérletek a munkásmozgalommal való feltétlen és őszinte azonosulás talaján, pusztán az ideológiai gyengeség és az időleges politikai visszaesés jeleként jöttek létre. Így történt pl. Gorkij esetében, aki „szociális érzéseket ébresztő és szervező eszméket” vélt a vallásban feltalálni. Lenin

<sup>62</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. (Erkölc és politika c. fejezet.)

<sup>63</sup> Új Ember. 1959. márc. 15.

<sup>64</sup> Új Ember. 1958. febr. 9.

többek közt ekkor is nyílt harcot hirdetett meg „minden kísérlet ellen, amely a vallás felfrissítésére, új vagy más megalapozására irányul”.<sup>65</sup> Heller törekvéseinek csupán annyi a specifikuma ebben a vonatkozásban, hogy az ő „isten-építése” — *etikai, moralizáló jellegű*.

Végül rá szeretnénk mutatni arra, miben látjuk végső és meghatározó okát annak, hogy a helleri etikai koncepció az ateizmus és a humanizmus állandóan hangoztatott jelszavai ellenére eljutott antihumanista valláserkölcsei tartalmak igenléséhez, fennállásuk igazolásához. Röviden és lényegében abban, hogy ateizmusa és humanizmusa — *polgári ateizmus és humanizmus*. Láttuk, hogy a helleri elvont norma a kapitalista lét és gondolkodás szellemében fogant. De az *elvont követeléseknek engedelmessé embere nemcsak a laikus polgári ideológiában talál hasonmására, hanem a polgári társadalomhoz alkalmazkodott vallási ideológiában is*. A helleri normafelfogást elemezve Marx alapján rámutattunk, hogy az ember vallási, illetve sajátosan laikus (s csak ezen belül spiritualista) meghasonlottsága ugyanabból a kapitalista talajból fakad. Ugyanakkor Marx „A Tőké”-ben elmélyítve a „Zsidókérdés”-ben kifejtett álláspontját, a kapitalista társadalom legalapvetőbb gazdasági meghatározottságából (a munkatermék értékformája) bontakoztatta ki az ennek a társadalomgazdasági alakulatnak megfelelő ideológiai visszfényt. „Az árutermelők társadalma számára, amelynek általános társadalmi termelőviszonya abból áll, hogy termékeihez, mint *árukhoz*, tehát mint *értékekhez* vonatkozik és magánmunkáit ebben a *dolog* formában mint *egyenlő emberi* munkát vonatkoztatja egymásra, a *kereszténység*, az elvont ember kultuszával, különösen polgári fejlődésében, a protestantizmusban, deizmusban stb. a legmegfelelőbb *vallási forma*.”<sup>66</sup>

Mármost Heller a *valláserkölcset elválasztottságában rögzíti a polgári társadalomtól és ideológiától*, melynek — a mai, kapitalista tartalmú valláserkölcset — egyik megnyilvánulása. A francia materialisták számára ilyen alapon létrejöhett haladó valláskritika, a marxizmus létrejötte óta azonban a valláserkölcset osztályfeletti kezelése szükségszerű visszaesést jelent az ő álláspontjuk mögé is. Hiszen Meslier és leghaladóbb kortársai meglátták a valláserkölcset gyakorlat és elmélet lényegi egységét, kölcsönös feltételezettségét, közös retrográd lényegét; az ő koncepciójukhoz képest nyilván visszaesést jelent az a nézet, amely a valláserkölcset elméletben még lát haladó és megőrzendő elemeket. A marxistának túl kell menni a polgári materialisták álláspontján; a vallási elidegenedést mint a világi elidegenedésből eredő és ennek alárendelt mozzanatot kell értékelnie. Adott esetben mint etikusnak *ki kell mutatnia ugyanazokat a polgári tartalmakat a valláserkölcsetben, amelyet a burzsoá erkölcsben is bírál, mint ugyanannak a társadalmi rendnek szükségszerű gondolati reprodukcióit*. Fel kell tárnia azokat a — sajátos formáiknak megfelelően módosult — közös tartalmakat, amelyek ugyanazt a társadalmi rendszert, annak legáltalánosabb meghatározóit, úgy tükrözik, hogy egyben igazolják.

Marx már régen megadta a vallással szövetségre lépő mindenfajta polgári elmélet megsemmisítő kritikáját. Bár ő a valláserkölcset a joggal vetette egybe, véleményünk szerint párhuzama még fokozottabban fennáll a valláserkölcset és a laikus erkölcs viszonylatában. „Bentham . . . a legeggyűzőbb szárazsággal csempészi a modern nyárspolgárt, speciálisan az angol nyárspolgárt a normális

<sup>65</sup> Lenin: A vallásról. 27. o.

<sup>66</sup> Marx: A tőke. I. 90. o. 1949.

ember helyébe. Ami ennek a normális fickónak és világának használ, az önmagában hasznos. Ezzel a mértékkel ítéli meg aztán a múltat, a jelent és jövőt. Így például a keresztény vallás „hasznos”, mert vallási alapon eltiltja ugyanazokat a gonosztetteket, amelyeket a büntető törvénykönyv jogilag kárhóztat. Ha megvolna bennem Heine Henrik barátom kurázsija, Jeremias urat a polgári butaság lángelméjének nevezném.” — Idáig a Marx idézet, amelyet Lukács: „A realizmus problémái” c. művéből vettünk.<sup>67</sup> Lukács következő beszúrása: „Az olvasó gondoljon a filozófusok atheista merészségére, Hobbestól Helvetiusig” — szintén vonatkozik Hellerre. (Mint a későbbiekben meglátjuk, Heller nemcsak ezen a ponton kapcsolódik a polgári „ideológiai hanyatlás” többek közt Lukács által is elemzett problématikájához, hanem más kérdésekben is (pl. a bűn, vagy az erkölcs és a politika viszonya) szintén burzsoá dekadens megoldásokat nyújt és reakciósabb álláspontot foglal el, mint a klasszikus polgári filozófia reprezentánsai.)

Ismét hangsúlyozzuk: Heller ateista kiindulópontból indult el, de igen külsőleges és hangsúlyozottan kritikus viszonya a mozgalomhoz — párhuzamosan a marxizmus elméleti revíziójával — egy bizonyos ponton túl csak a polgári ideológiában található meg megfelelő kifejeződését. S így természetesen visszalépése is a valóban tudományos és egyedül radikális valláskritikától, amely szerint „a vallás kritikája azzal a tanítással végződik . . . hogy *fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény . . .*”<sup>68</sup>

### 5. Moralitás — kellés, muszáj

Ahogy Heller az erkölcs objektív oldalának (normák) kifejtésekor a kapitalista társadalom fetiszált megjelenési formáit (az elvont ember elvont normái) vette kiindulópontként és végpontként, éppígy, az erkölcs szubjektív oldaláról alkotott koncepciójában (felfogása a moralitásról, az erkölcsiségről) visszatükrözi és általános törvénnyé emeli az ezekből a viszonyokból következő erkölcsi magatartást. Ez utóbbi, a szubjektív oldal eltorzítása premisszaként már benne rejlett az objektív oldal helytelen értelmezésében; de a kölcsönhatás ennél sokkal messzebb terjed. Mert azok a konzekvenciák, amelyeket itt, márcsak gondolati logikája következtében is kénytelen levonni, sokkal magasabb fokon reprodukálják azt az emberi elidegenedettséget, ami szükségszerűen fakad a kapitalista társadalmi viszonyokból.

A Marx-előtti etikák állandóan létrehozták azt a szélsőséges kettősséget, amelyek végső fokon a moralitás, illetve a legalitás etikáját alkották. Vagy egyoldalúan a moralitás tényezőjét emelték ki, és ezt tekintették a tett egyedüli kritériumaként (leginkább Kant), vagy pedig csak, illetve főleg azt tartották szem előtt, hogy a tett tartalma hogyan realizálódik következményeinek láncolatában, hogyan alkalmazkodik a fennálló világtrendhez (Hegel). Végső fokon a probléma magasabb fokon felolvad a szándékról és a következményről alkotott koncepcióban. Ezért mondhatjuk, hogy már itt, a moralitás problémájának kezdetibb színvonalán ki lehet bontani azokat a konzekvenciákat, amelyeket az illető gondolkodó az etika egyik lényeges alapkérdésében, a szándék és a következmény kölcsönviszonyának kérdésében képvisel. Ezt a problémát

<sup>67</sup> Lukács György: A realizmus problémái. 138. o. (Az én kiemelésem. M. M.)

<sup>68</sup> Marx—Engels: Összes Művei. I. 385. o.



mi csak legkonkrétabb, de egyben legjellemzőbb vonatkozásban fogjuk elemezni, az erkölcs szubjektív oldala és a társadalmi tevékenység kölcsönviszonyában. Heller moralitás-konceptióját elemezve meglátjuk, hogy ő megmarad a Kant által képviselt szubjektívizmus álláspontján, a moralitás szerepét szubjektíviztikusan eltűzve. Mindazok a szándéketikai megoldások, amelyekre később térünk ki (pl. álláspontja a jó, bűn, erkölcsi érték stb. kérdésben) elvont síkon már itt meg van indokolva, illetve alapozva.

A moralitás torz értelmezésének kiindulópontja a szabadság-szükség-szerűség kérdésének helytelen megoldásában rejlik.

De míg Heller szabadságkonceptiójában az önmegvalósulás-mozzanat túlértékelése mellett még szem előtt tartja a társadalmi és természeti szükség-szerűséget, addig moralitás-felfogásában az öndetermináció már döntő kritériummá válik. Észertint egy tett szabad vagy nem szabad-volta annak függvénye, mennyire szuverén módon képes a moralitás, a belső erkölcsi érzék, a kellés (Sollen) a tettet, a tett tartalmát meghatározni.

Saját álláspontját Heller a következőképpen fejt ki, mintegy két szélsőséges eseten: „Morálisnak azt az embert nevezzük, aki azért hajt végre valamit, mert erkölcsi érzéke helyesnek ítéli. Inmorálisnak azt, aki erkölcsi érzéke ellenére, valami más, ezen érzéken kívül eső indítékból hajt végre egy tettet, pl. azért, mert anyagi hasznot remél tőle, vagy pl. azért, mert ráparancsol, tak.”<sup>69</sup> „... morális az a tett, melynek végrehajtásánál indíték az erkölcsi érzék.”<sup>70</sup> Konkrétizálva álláspontját a belső, illetve a külső követelés (Sollen, Müssen) kellés és muszáj kérdésére, így ír: „Egy követelés akkor válik erkölcsivé, ha már nemcsak mint külső követelés áll az emberrel szemben, hanem ha belső követeléssé — kelléssé — változik . . . A muszájból végrehajtott erkölcsi tartalmú tett olyan akarathból fakad, melyet nem az individuum determinál, illetve amelyet egyáltalában nem az individuum determinál. Ennyiben a kelésből végrehajtott tett, az individuumtól determinált akarathoz megfelelő tett az autonóm, a morális tett. Erkölcsi individuum így tehát az, aki olyasmit szándékozik tenni s olyasmit tesz, amiről meg van győződve, hogy lennie kell, aki azt teszi, amit tennie kell.”<sup>71</sup>

Mielőtt belemennénk Heller álláspontjának részletes bírálatába, kitérünk magára a kanti álláspontra, majd rámutatunk arra, hogy már a német klasz-szikus filozófián belül elsősorban Hegel, hogyan haladta meg nemcsak a kanti konceptiót, hanem annak javított helleri mását.

Nézzük először magát a kanti álláspontot. Kant így határozza meg az akarat autonómiáját: „Az akaratnak az a tulajdonsága, mely által sajátmagá-nak törvényévé válik, függetlenül a tárgyak, az akarat minden tulajdonságá-tól.”<sup>72</sup> Ez az autonóm akarat Kant szerint az erkölcsösség legfelső törvénye. Szerinte az erkölcsösségnek ezt az elvét még nem tudták megtalálni. „Látták, hogy az embert a kötelességei a törvényhez kötik, de az nem jutott eszükbe, hogy *csak saját és mégis általános törvényhozásnak* van alávetve és csak arra van kötelezve, hogy saját, de természeti célját tekintve általános törvényhozó akaratának megfelelően cselekedjék.”<sup>73</sup> Kant úgy véli, hogy az akarat külső meghatározottsága, heteronómiája megszünteti az autonómiát s így magát a

<sup>69</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 57. o.

<sup>70</sup> Uo. I. 58. o.

<sup>71</sup> Uo. I. 111. o.

<sup>72</sup> Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1960. 67. o.

<sup>73</sup> Uo. 58. o.

moralityt is. Erősen kiemeli a külső befolyások heteronóm voltát, negatív jellegét: „Az *akarat* az élő lények okságának fajtája — amennyiben ezek esze-  
sek — és *szabadságnak* ezen okságnak azt a tulajdonságát nevezzük, hogy ez  
tevékeny lehet az őt meghatározó idegen okoktól függetlenül; míg természeti  
szükségyszerűségnek az összes ész nélküli lények okságának azt a tulajdonságát,  
hogy idegen okok befolyására vannak a tevékenységre meghatározva.”<sup>74</sup>

(Szeretnénk itt előlegezni, aminek kifejtésére később kerül sor, hogy  
ti. az etika terén az okság és teleológia kettőssége végső fokon innen, az  
autonómia és heteronómia kettősségéből, valamint az autonómián alapuló  
moralityt kanti koncepciójából veszi eredetét. A rickerti újkantizmus, de  
maga az egész etikai értékelmélet is ezt az alapkonceptiót vette kiinduló-  
pontként. Az értékek problémáját elemezve majd világossá válik, hogy  
Hellert szintén le-nem-küzdött kantizmusa, az autonómia és a moralityt szub-  
jektivista értelmezése determinálta filozófiai téren e reakciós értékelméle  
befogadására.)

Melyek Hegel polémiájának fő vonalai? Mindenekelőtt gúnyosan meg-  
semmisíti az autonóm akarat szuverenitásának, mindenhatóságának és minden  
tudásának kanti felfogását. A szándék jó-voltának objektív kritériuma magá-  
nak a tettnek a tartalma, tehát realizálódása. Hiszen az ember „természetes  
individualitásából” kiindulva tételezi akaratának tartalmait és ez a szubjektív  
jó, amely a belátás véletlenszerűségén alapul, még korántsem a véletlen mozza-  
natát már megszüntetett jó, az erkölcs igazi, objektív birodalma a moralitytással  
szemben: az erkölcsőség.<sup>75</sup> Különösen Hegel egyik kritikai megjegyzésére sze-  
retnénk felhívni a figyelmet. „A lelkiismeret tehát méltóságának fenségében  
a meghatározott törvény és a kötelesség minden tartalma felett, tetszőleges  
tartalmat visz bele saját tudásába és akaratába; ez a *morális zsenialitás*, amely  
közvetlen tudásának belső hangját isteni hangnak tudja és miközben éppily  
közvetlenül tudja, hogy ez a tudása létezéssel rendelkezik, ő az isteni alkotó-  
erő, amely fogalmában elevenséggel bír. Ő tehát önmagában az istentisztelet;  
mert tevékenysége saját istenségének szemlélete.”<sup>76</sup>

Meg kell jegyezni, hogy Hegel e valóban megsemmisítő erejű Kant kriti-  
kája mellett és ellenére sem tagadta a Kant által elsőként a centrumba tolt  
moralityt tényezőjének létét és szerepét, de ezt absztraktnak, korlátoltnak, for-  
málisnak és véletlenszerűnek ítélte meg. Moralityt kritikájának lényeges vonat-  
kozásaival a marxi álláspont egyetért, — ugyanakkor továbbmegy, túlhaladja  
többek közt a legdöntőbb vonatkozásban; a történelmi-társadalmi tartalmak  
bevonásával megszünteti moralitytkoncepciójának objektív idealista formaliz-  
musát.<sup>77</sup> De Hegel — és vele együtt természetesen más-más alapokon — annyiban  
is túlment Kanton, hogy felismerte és hirdette a még nem belső követeléssé  
vált objektív erkölcsi követelések, normák erkölcsi tartalmát, óriási emberfor-

<sup>74</sup> Uo. 74. o.

<sup>75</sup> Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 455. old. Grundlinien der Philosophie des  
Rechts. 393., 142. o.

<sup>76</sup> Hegel: *Phänomenologie*... 459—60. o. (Az én kiemelésem. M. M.)

<sup>77</sup> Rá szeretnénk mutatni arra, hogy Hegel — ott, ahol „legalitás-filozófusként”  
lépett fel — lényegében negatív álláspontot foglalt el többek közt a kötelesség-konflik-  
tusokkal kapcsolatban Hegel: *Grundlinien*... 401. o. De még ezen a ponton is helye-  
sen utasította vissza azt az „agyafúrt reflexiót”, amely részben az üres agyafúrtság  
kedvéért foglalkozik olyan szívesen ezekkel a konfliktusokkal. Ez a kritika is sok eset-  
ben telibetalál számos mai morálfilozófiai fejtegetéseknek.

máló szerepét. Ismeretes, hogy a francia materialisták az egyes emberek és az egész emberiség erkölcsi és mindenoldalú nevelődési folyamatának tényezőit a külső körülményekben látták meg. Koncepciójukból azonban ezen a téren is hiányzott a szubjektív, tevékeny faktor, amelyet a német klasszikus filozófia állított a középpontba az etika terén is. Hegel és nagy kortársai (elsősorban Goethe) már a felvilágosodásnak ezt az alapigazságát átvéve, továbbfejlesztve (ugyanakkor filiszteri módon sokhelyütt eltorzítva) egyesítették azt az erkölcsi szubjektum aktív szerepének felismerésével. Így jött létre az a nevelési-elméletük (filozófiai síkon és az irodalmi megvalósításokban egyaránt), annak a folyamatnak ábrázolása, ahogyan az egyes ember — történetileg és elméletileg — egyaránt eljut a tiszta bensőségtől, a valósághoz való kezdeti szubjektív, elfogult viszonytól a valóság megértéséhez és a láncolatába való beilleszkedéshez. Maga Lukács sokat foglalkozott ezzel a problémával.<sup>78</sup> Felmutatta a folyamat különböző végpontjait, a kapitalista prózaisággal való hősies szembenállástól kezdve (Hölderlin) egészen a rezignációig, a hegeli kibékülésig. Lukács, a klasszikus polgári filozófia és irodalom terén ezekben a kérdésekben helyes álláspontot foglalt el, visszautasította a kantai moralitáskoncepciót, és rámutatott e nevelődési folyamat nem-ösztönös jellegére, a külső erkölcsi követelmények óriási emberformáló erejére.

Heller e téren mélyen visszaesik a klasszikus filozófia és ennek Lukács-interpretációja mögé. Kezdjük azzal, hogy szerinte egy külső követelés csak akkor válik erkölcsivé, ha azt az egyén önmagában mint erkölcsi követelést már elfogadta, ha már belsővé asszimilálta. De ebben immanensen bennefoglatatik, hogy valóságos erkölcsi követelés csak belső lehet, csak a kellés kategóriájába tartozhat; minden külső követelés tehát sajátosan nem-erkölcsi követelés, és mint ilyen nem lehet kötelező az erkölcsi individuumra nézve.

Természetesen nem minden külső követelést ismer el az egyén önmagára nézve erkölcsileg kötelezőnek (pl. a kapitalizmusban élő osztálytudatos munkás nem tekinti saját külső erkölcsi követelésének az uralkodó normákat). De ez egyrészt nem jelenti, hogy ezáltal ez a követelés megszűnik erkölcsi követelés lenni (hiszen bármilyen erkölcsi szokás, norma, fogalom attól még erkölcsi szokás stb. marad, hogy egyes osztályok nem érzik a magukénak, és azzal szembenálló, saját osztályuk érdekeit kifejező normára alapozzák erkölcsi magatartásukat). Tehát korántsem lehet a szubjektum moralitásához kapcsolni egy objektíve kialakult külső követelésnek erkölcsi jellegét. Másrészt — és ez sokkal lényegesebb — a külső követelés történeti kategória, és ezért erkölcsi tartalma is történetileg társadalmilag meghatározott. *Ahogyan nem attól válik egy külső követelés erkölcsivé, hogy miként vélekedik róla a szubjektív moralitás, éppígy, fokozottabb mértékben — az individuum morális vagy immorális voltát sem az határozza meg, hogy muszájból vagy kellésből cselekszik-e.*

*Minden attól függ, milyen tartalmak jutnak kifejeződésre a belső, illetve a külső követelésekben, amely belső, illetve külső mozzanatok, ilyen elvontságukban, semmitmondóak.* Ha a külső parancsra cselekvő egyén úgy fordul szembe moralitásával, hogy e szembefordulás negatív tartalmú mind a társadalmi haladás, mind pedig saját erkölcsisége szempontjából, akkor e „heteronóm” tette erkölcsileg negatívan ítélandó meg. — De elsősorban a tett negatív tartalma s csak másodsorban a moralitás megsértése miatt. De ha ugyanez a „heteronóm” tett haladó társadalmi célok érdekében valósul meg, s egyben elősegíti a moralitás

<sup>78</sup> Lukács: Goethe und seine Zeit. Aufbau Verlag. 1955. 62—65., 163. o.

magasabb fokra fejlődését, az autonómia kiszélesedését, — akkor az erkölcsi ítélet pozitív lesz, mind a tett tartalmát, mind a moralitást illetően.

A moralitás fejlődésének, pozitív tartalmú öndeterminációja kibontakozásának éppúgy gátjává válhat a kanti—helleri értelemben vett autonómia, öndetermináció (csak saját törvényeknek való engedelmeskedés), mint a heteronómia (a külső követeléseknek, parancsoknak való engedelmeskedés). A külső, illetve belső parancsoknak való engedelmeskedés kritériumainak e formális jellege tehát csak akkor szűnik meg, ha e külső, illetve belső mozzanatok már konkrét társadalmi és erkölcsi tartalmakkal tétélezünk. Ez esetben, ilyen alárendelt, de szükségszerű mozzanatokként a moralitás fejlettségének fokmérőjévé válik. Korántsem dönt ugyan az egyéni erkölcsiség morális vagy immorális volta felett, pusztán azt tárja fel, hogy bizonyos külső követelésekkel mennyire azonosult az egyén, mennyire hajtja végre azokat saját belső erkölcsi érzéke ösztönzésére is.

A *tiszta kellés*, illetve a *tiszta muszáj* etikai szélsőségeinek ugyanakkor megvan sajátos bázisa az emberi-erkölcsi magatartás két megfelelő végletében: a Hegel által kigúnyolt „*morális zsenialitás*ban”, illetve a *szervilizmusban*. (A szocializmus építése során mindkét véglet kispolgári magatartási formákban jelentkezik.) E két véglet a gyakorlatban valósítja meg a külső és belső erkölcsi követelések merev szétválasztását. De az egyes egyének és az egész emberiség erkölcsi fejlődésének tipikus tendenciája, hogy *csak a külső és belső, a muszáj és a kellés dialektikus kölcsönhatásában valósulhat meg*, — mely tényezők közül a *külső, muszáj (vagy a heteronóm) tényező az elsődleges, mind létrejöttét, mind meghatározó szerepét illetően*.

Heller metafizikus ellentétként rögzítette az autonómiát és heteronómiát, kellést és muszajt, — gondolatmenetei szükségszerűséggel fejlődnek egy szándékétika megalapozása felé. Ugyanakkor sokat és élesen bírálja Kantot — az a látszat adódik, mintha e téren túlhaladná a kantizmust. Hiszen visszautasítja a szenvedély és a hajlam szembeállítását a moralitással. De éppen ott nem bírálja Kantot, ahol Kant általában a *külső követelést* a hajlamhoz stb. hasonlóan negatívan ítéli meg az egyéni moralitás szemlencséből.

De Kantnak ebben az állásfoglalásában (amint általában a kanti etikában és különösen moralitáskonceptiójában) a legsűrítettebben jelentkezik a 19. századeleji polgárság — Marx és Engels által oly mélyen és ironikusan ábrázolt — gyakorlati politikai gyengesége, tehetetlensége. Egyben jelentékeny — filiszteri — visszasüllyedést jelent a francia forradalmat előkészítő etikai elméletek mögé. Itt a külső és belső erkölcsi követelése stb. problémája ugyan nem nyert filozófiai tisztázottságot, de reprezentánsai magátólértetődőnek tekintették, hogy haladó társadalmi követeléseik megvalósításához a külső erkölcsi követelések etikáját kell kidolgozniok.<sup>79</sup>

Ha most röviden vázoljuk a kellés és a muszáj stb. problémáihoz való filozófiai hozzáállás történetét, akkor nemcsak Hegel Kant-ellenes álláspontjára kell utalnunk, hanem arra a feuerbach-i koncepcióra is, amely természetszerű-

<sup>79</sup> Eközben filozófiailag hasonlóan tisztázatlanul, de kijelölték az erkölcs valóságos szerepét a társadalmi folyamatban — mint a progresszív célok megvalósításának egyik eszközét. Ugyanez az etikai koncepció jelentkezett szükségszerű voluntarisztikus túlfeszítettségben a jakobinus diktatúra, különösképpen Robespierre államvallásában, e tipikus követeléseitében, — valamint hasonló utopisztikus színezettel a marxizmus létrejötte előtti minden utópikus kommunista mozgalomban. A marxista koncepció ezeket a hagyományokat tekintti úttörőinek.

nek vette etikájában a külső és belső követelések kölcsönös feltételezettségét. A klasszikus német filozófia e pozitív hagyományaihoz kapcsolódott a polgári filozófusok közül pl. Jodl is.

E probléma sok vitára adott lehetőséget magán a munkásmozgalmon belül is; a II. Internacionálé teoretikusai közül — a minket leginkább érdeklő vonatkozásban — elsősorban Pannekoek és Plehanov szálltak vitába e kispolgári bensőségetikával. Pannekoek érdeme, hogy rámutatott: a kanti etika e vonatkozásban a kapitalizmusnak az erkölcsiséget degradáló hatása jut kifejezésre, s Kant ettől akarta megmenteni az egyéni erkölcsiséget. Hozzátehetjük, hogy igen ellentmondásos formában, mert ugyanakkor, amikor Kant meg akarta védeni az egyéni moralitást az erkölcsileg káros külső befolyásoktól, ezt oly módon tette, hogy közben általános etikai törvényre emelte az egyéni moralitás magasabbrendűségét a külső erkölcsi követelésekkel szemben és a valóban erkölcsös tett függetlenségét a külső meghatározó tényezőktől.<sup>80</sup> Plehanov pedig a kispolgári, arisztokratikusan moralizáló Ibsen elleni kritikájában fejtette ki álláspontját ezzel kapcsolatban. Rámutatott, hogy Ibsen hősei cselekvésüknek vezérfonalát saját autonóm akarataukban, nem pedig a társadalmi viszonyokban vélik feltalálni. Helyesen mutat rá a kellés és muszáj ibseni antinómiájával szemben, hogy „... a muszáj kritériuma nem abban rejlik, hogy feltétlen-e vagy sem, hanem abban, mire irányul.” Szellemes párhuzama szerint a konzekvens ibseni erkölcsi magatartást csak Robinzon valósíthatta meg és ő is csak Péntek megjelenéséig.<sup>81</sup>

Csatlakozva Pannekoek Kant kritikájához, úgy véljük, hogy Hellernél a kellés és muszáj szembeállításában a kapitalista társadalomnak, e társadalmi viszonyoknak ugyanaz az ideológiai tükröződése és emellett gondolati megörökítése rejlik, mint számos más etikai álláspontjában. Álláspontjának megfelelő filozófiai módszere a dialektika, a történelmi szemlélet megszüntetése. *Megszünteti az erkölcs objektív és szubjektív oldalának egész dialektikáját, bonyolult kölcsönhatását, centrumba helyezi a végletek metafizikáját*, amikor pl. a hangsúlyt arra helyezi, hogy „a nem-autonóm-tett nem abszolút erkölcsi tett”.<sup>82</sup> Holott szakadatlanul változó és mozgó hierarchiát kellene kibontakoztatnia az autonómia és heteronómia, kellés és muszáj közt. Mert pl. fejletlen moralitás alapján, külső erkölcsi kényszer hatására létrejöhét pozitív erkölcsi tartalmú tett, de e tett pozitív erkölcsi tartalma magasabb fokon jelentkezik, ha ugyanazt a cselekedetet a fejlett moralitás, a már belsővé asszimilált külső követelés hatására hajtják végre, stb. stb. Maga a moralitás és e moralitás viszonya a külső erkölcsi normákhoz pedig végső fokon azon mérendő le, milyen objektív kihatásai vannak a tett erkölcsi tartalmának a társadalmi összefolyamatra. A marxi — lényegében — következmény-etika számára a döntő kritériumot ez a mozzanat szolgáltatja, és csak ennek fényében válik valóban, objektíven értékelhetővé az egyéni moralitás is. Hellernél azonban a gondolatmenetek abban az irányban fejlődnek, hogy egyre inkább háttérbe szorul a tettek e konzekvenciáinak mérlegelése, egyre fokozottabban az a kérdés kerül előtérbe, *miért* hajtott végre egy tettet az erkölcsi szubjektum, nem pedig az a kérdés, hogy *mit* hajtott végre, mit valósított meg. A centrumba tehát a tettnek a moralitáshoz, az egyén szubjektív motivumaihoz való viszonyának problémája kerül,

<sup>80</sup> Pannekoek: Ethik und Sozialismus, Umwälzungen im Zukunftsstaat. 1906. 18. o.

<sup>81</sup> Plehanov: Kunst und Literatur. 1955. 907. o.

<sup>82</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 114. o.

nem pedig e szubjektív motívumok objektív alárendelése a tett kihatásának, konzekvenciájának. Ezért elmondhatjuk, hogy Hellernél a *moralitás* lassanként *megszűnik absztrakt kiindulópont lenni és végső fokon átschap a tett tartalmának objektív kritériumába*, — ellentétben nemcsak a tudományos, marxi etikával, hanem saját hangoztatott premisszáival is. Ez a kisiklás világosan megmutatkozik már ebben a fejezetben is, teljes konzekvenciáihoz azonban az erkölcsi jó tárgyalásánál jut el; Heller szerint ugyanis az erkölcsi érdeket kielégítő erkölcsi jó meghatározása így foglalható össze: „az általa (ti. az ember által) helyesnek elismert normák olyan betartása, hogy ezzel saját individualitását megőrizze, gazdagítsa.”<sup>83</sup> Látjuk, hogyan fakad a moralitás túlhajtott, idealista értékeléséből a kanti bensőség-etika egyik változata, hogyan válik a tett erkölcsi tartalma elsősorban a moralitáshoz való viszonyában érdekessé.

Hellernek ez az álláspontja (amely a „kellés” etikájában summázható) korántsem egyedülálló a *modern burzsoá etikában*, mondhatni, hogy annak *fő fejlődési vonalát* képezi mindazoknál, akik a kanti szándéketikát reprodukálták, megfelelő reakciós torzításokkal. Rickert véleménye szerint „az erkölcsi én a szabad én, ki külső kényszertől menten . . . valamilyen objektív értéket annak érvényéért fogad el és hajt végre.”<sup>84</sup> Továbbá kifejti, — éppen a marxi etika elveivel polemizálva, — hogy „az ember legfelső erkölcsi kötelességének . . . abban kell állnia, hogy individualitását kiképzzi és méghozzá úgy, hogy alkalmassá válik azoknak az individuális erkölcsi feladatoknak megvalósítására, amelyek fel vannak állítva az ő számára.”<sup>85</sup> Rickert ennek megfelelően valóban erkölcsi akaratot csak abban az akaratban lát, „amely önmagát a kellés érdekében (Sollens willen) határozza meg”.<sup>86</sup> De már a burzsoá etikán belül is történtek kísérletek (különböző tartalmakkal) a kanti formalizmus, a tiszta akarat elméletének megcáfolására. Így pl. Scheler bírálata alá vetette Kantnak azt az álláspontját, mely szerint minden engedelmeskedés heteronóm akaratból fakad, rámutatva, mint közvetítő láncszemre, a belátásnak arra a mozzanatára, amelyet Kant figyelmen kívül hagyott, és amely a közvetítés szerepét tölti be az akarat autonómiája és a külső, parancs formájaként jelentkező objektív normák között. Maga az újkanti irányzat egyik vezetője, Windelband is — Rickerttel szemben — kiemelte, hogy az etikában, éppúgy, akár csak a logikában, a principiumoknak kettőssége áll fenn: ahogyan a formális logika nem mond semmit sem a tartalomról, éppígy a formális kötelességteljesítés — a kellés megvalósítása — még nem jelenti a pozitív erkölcsi tartalmat. Ezért úgy vélte, hogy kívüleső területről kell a tartalmakat, kritériumokat behozni az etika területére.<sup>87</sup> Windelband ismeretelméleti kiegészítésre célozott, — a marxizmus szerint problémafelvetése jogosult, csak hogy nem kiegészítésről és méghozzá ismeretelméleti kiegészítésről van szó, hanem az erkölcs objektív helyének kijelöléséről a társadalmi összefolyamatban, amely egycsapásra megszűnteti formalizmusát és relativisztikus szubjektívizmusát.

<sup>83</sup> Uo.

<sup>84</sup> Rickert bevallottan ugyanarra törekszik, amire Heller kevésbé nyíltan, hogy ti. kidolgozzon egy minden időkre általánosan érvényes etikát. Történefilozófiai bázisul a történelmi törvényszerűségek tagadása, a történelmi események és egyedek pusztá egyedisége szolgál és ezért számára természetes az egyén előtt álló erkölcsi feladatok teljes individualizációja, abszolút függetlensége a mindig egyedi meghatározottságában jelentkező történelmi-társadalmi körülményektől.

<sup>85</sup> Rickert: *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. 1902. 716. o.

<sup>86</sup> Uo. 712. o.

<sup>87</sup> Windelband: *Präludien*, Tübingen, 1907. 391. v. 39. o.

Látjuk tehát, hogy Heller a kellés és muszáj viszonyának értékelésében tehát nemcsak a klasszikus filozófia csúcsai mögött marad le, hanem a burzsoá etikán belüli egyes formalizmus-ellenes felismerések mögött is — miközben fő vonalát tekintve annak reakciós irányzatát képviseli. Azt az irányzatát, amely a burzsoá eszmék hatására a mozgalmon belüli etikai revizionizmusban is jelentkezett. Rickerthez hasonlóan Woltmann is azt tartotta, hogy az erkölcsi tökéletesedés az önmeghatározáson és önnevelésen keresztül valósul meg.<sup>88</sup>

Már utaltunk arra, hogy az erkölcs külső és belső oldala dialektikájának ez a megszüntetése szükségképpen párhuzamosan halad Hellernél a történeti szemlélet felszámolásával. A kellés és muszáj viszonyának egy meghatározott formáját örök, történelemfeletti törvénnyé emeli és problémafelvetésének már csak ez a metafizikus struktúrája is lehetetlenné teszi — egyenesen megtiltja számára —, hogy feltárja ezeknek állandóan változó történelmi dialektikáját. Az etika elemi alapigazságait (hogy pl. a moralitás fejlettsége lényegesen befolyik a tett erkölcsi tartalmának értékelésébe, hogy a fejlett moralitás csupán a külső követelések belsővé való asszimilálása folytán jöhet létre stb.) a moralitás kész és befejezett épületévé emeli.

Teljesen szem előtt téveszti azt a történelmi tény, hogy a munkásosztály tudatos osztállyá való szerveződésével, a szocializmus építésével lényeges változáson megy át az erkölcs szubjektív és objektív oldala. Ami a moralitást illeti: ismeretes a kapitalizmusban az erkölcsi érzék általános (természetesen más-más tartalmú és előjelű, más fokozatú) eltorzulása, elfajulása; még a munkásosztály moralitása is magán hordozza a kapitalizmus erkölcsileg deformáló hatását. A Kurella értékes cikkében<sup>89</sup> fejtegeti ezt a problémát, rámutatva, hogy „az erkölcsi készség az osztálytársadalmak korszakában mondhatni vak, és alá van vetve annak, hogy az uralkodó osztályok visszaélnek vele” — és főként ezzel magyarázza azt a körülményt, hogy az erkölcs terén kevesebb a maradandó érték, mint az esztétikában, a tudományok terén stb.

A mozgalom és általában a párt és a szocialista állam nevelőmunkája éppen arra irányul, hogy az erkölcs szubjektív oldalát — ami az osztálytársadalmak külső erkölcsi követelményeinek elsajátítása, illetve részleges visszautasítása során alakult ki — megtisztítsa, adott esetben megszüntesse, egyszóval forradalmasítsa. A munkásosztály, a mozgalom és a *szocializmus építése során kialakult objektív erkölcsi követelések, normák, mindenképpen magasabb fokon állnak erkölcsi téren, mint az átlagegyén szubjektív erkölcsisége, erkölcsi érzéke*. Ezért ebben a korszakban a történelmi feladat — ami egybeesik az erkölcsi fejlődés tendenciájával és a szubjektív moralitás kibontakozásával —, a *külső belsővé való tudatos átalakítása* és korántsem az az ellentétes feladat, amit Heller minden korokra nézve egyenlően állít: a belső moralitás „kidolgozása”, objektívvé való átalakítása. (Heller különben álláspontjának igazolására szükségképpen csak olyan történelmi példákat hoz fel, ahol az egyéni moralitás fejlettebb fokon áll, fejlettebb osztályérdekből kinövő erkölcsi érdeket testesít meg, mint a társadalomban uralkodó erkölcsi követelmények, pl. Schiller „Ármány és szerelmé”-nek Ferdinándja.)

A képmutatás hamis helleri beállítást már bíráltuk, rámutattunk, hogyan függ össze ennek pozitív szerepének kiemelése spontaneitás-konceptió-

<sup>88</sup> Vorländer: Kant und Marx. 1911. 178. o.

<sup>89</sup> A. Kurella: Zur Theorie der Moral. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1958.

jával. A moralitás kérdésében szintén felvetődik ez a probléma, Heller a külső és kényszer formájában jelentkező erkölcsi normákhoz való alkalmazkodásban képmutatást lát. Képtelen túlmenni a polgári gondolkodás kategóriáin és azt a történelmi folyamatot fogalmilag tükrözni, amikor egy haladó mozgalom hatására, kezdetben külső kényszer formájában jelentkező követelések hatására végrehajtott tettek erkölcsi tartalmát a dolgozók mindinkább a saját magukénak ismerik el, természetesen, kiszélesedő társadalmi látókerük és formálódó politikai tudatuk alapján. Így válik a kezdetben pusztán külső követelés valóban belsővé, erkölcsi kelléssé — a képmutatás közvetítése nélkül — és ennek a folyamatnak ábrázolása egy, a moralitás problémájával foglalkozó marxi általános etika lényeges feladata.

Heller a minden korokra szóló bensőség-etikájával immár nem a kapitalizmus deformáló erkölcsi követeléseitől akarja megóvni az egyént. Álláspontjával a szocializmus építésének körülményei közt utasítja vissza a fejlettebb osztályalapú és erkölcsi tartalmú objektív normákat, kispolgári arisztokratizmussal és anarchizmussal emeli ki a moralitás magasabbrendűségét ezekkel a normákkal szemben, és lándzsát tör a moralitás azon joga mellett, hogy még ilyen körülmények közt is önmagának meghatározója legyen. Ez a szándékeltikai koncepció, ez a „magavédte bensőség” egyben visszautasítását jelenti annak a nevelődési folyamatnak, amelynek során az egyén az erkölcs magasabb fokára emelkedhet. Ezzel is csak az ösztönösségnek nyit kaput. Az egyetemes és osztályérdek helleri felfogását bírálva kimutattuk, mennyire túlbecsüli az osztálytársadalmakban létrejött — és formalisztikusan, ellentmondásmentesen felfogott — erkölcsi értékeket. Ezeknek az erkölcsi értékeknek talaja, megőrzője az egyéni moralitás; Heller tehát csak konzekvens maradt hibás álláspontjához, amikor ezt a moralitást minden külső erkölcsi követeléssel szemben megvédenőnek és konzerválandónak ítéli.

A marxi etika számára azonban nyilván nem lehet túl partikuláris, már nem az általános etikába tartozó kérdés a munkásosztály — és hatalomrajutása után az összes dolgozók — erkölcsi fejlődésének objektív tendenciája és egyben stratégiai célkitűzése. Arról az önkéntes fegyelemről van szó, ami nyilván nem eredményként, hanem folyamatként tekintendő, s amely a kezdetben pusztán külsőként létező erkölcsi követelések objektív tudomásulvétele és végrehajtása során alakulhat csak ki. Már Pannekoek is megfogalmazta ezt a központi fontosságú kérdést, amikor ezt úgy értelmezte, mint „az egyén alárendelését a közösségnek, a saját egoizmus és saját hajlamok túlhaladása”. Véleménye szerint ez „a munkásszervezetek erkölcsi cementje a jelenben” és továbbá a szocialista társadalomban is.<sup>90</sup> Lenin ezt a problémát a történelmi fejlődés és az elméleti tisztánlátás magasabb fokán vetette fel és szélesebb társadalmi értelemben, amikor általában kispolgári tulajdonságnak ítélte a külső kötelességtől való rettegést azoknak visszautasítását: „A kispolgár úgy fél a fegyelemtől, a szervezettől, mint az ördög a tömjéntől.” Szerinte az önkéntes fegyelem az utolsó szegyet jelenti a kapitalista társadalom koporsójába.<sup>91</sup>

De világos, hogy nemcsak a külső erkölcsi követelések jelentenek pozitív erkölcsi hatást az osztálytársadalmak negatív hagyományait is sűrítő moralitás számára, hanem azok a szocialista intézmények is, amelyekről már ismeretes Heller elítélő véleménye. (L. állam és jog.) Lenin szerint azonban csak a szo-

<sup>90</sup> Pannekoek: Ethik und Sozialismus. 44. o.

<sup>91</sup> Lenin: Összes Művei. 27. köt. 297. és 422. o.



cializmus rosszindulatú ellenfelei nem vesznek tudomást a proletárdiktatúrának arról a vonatkozásáról, hogy ez „... az államhatalom birtokában levő proletariátusnak a tömegekre gyakorolt nagyon erős (a szó legjobb értelmében vett) morális befolyásáról tanúskodik...<sup>92</sup>

Miután a munkásosztály a hatalmat meghódítja, új viszony áll be nemcsak az új objektív erkölcsi követelmények és az egyéni moralitás között, hanem a proletárhatalom és általában az erkölcs között. Megszűnik az az osztálytársadalmakra általában jellemző állapot, amelynek a „morál államiatlansága”, illetve az „állam immoralitása” felel meg. Erre a körülményre Marx hívta fel a figyelmet Hegelnek azon kritikusaírói beszélve, akik nála jobban el akarták választani az erkölcsöt az államtól. „Mit bizonyítottak be ezzel? Hogy a mostani államnak a moráltól való elválasztottsága morális, hogy a morál államiatlan és az állam immoralis. Ellenkezőleg, jöllehet egyirányban (ti. abban az irányban, hogy Hegel azt az államot, amelynek ilyen morál az előfeltétele, az erkölcsiség reális eszméjének tünteti fel) tudattalan érdeme Hegelnek, hogy a modern morálnak kijelölte az igazi helyzetét.”<sup>93</sup>

A proletár államhatalom pozitív morális befolyására rámutató Lenin már az erkölcs és az állam (az uralkodó osztálytálya szerveződött proletariátus) e minőségileg új viszonyát általánosítja.

Visszatérünk a kiindulópontra: Heller azért nem képes a tett valóságos autonómiáját a külső szükségyszerűség felismerésével kapcsolatba hozni, azért nem képes és hajlandó Kant kritikáját elmélyíteni az autonómia és heteronómia, kellés és muszáj antinómiájának bírálatáig, azért kénytelen visszautasítani még a klasszikus polgári filozófia nevelődési koncepcióját is — mind a múltra nézve, mind pedig magasabb fokon és elsősorban a jelen viszonylatában — stb., stb., mert erre kényszeríti a munkásosztály erkölcséről, erkölcsi követeléseiről alkotott negatív véleménye, elválaszthatatlanul az osztálytársadalmak erkölcsének és az ezt az erkölcsöt sűrítő moralitásnak túlbecsülésétől.

Mindezzel természetesen nem azt szeretnénk mondani, hogy nem lehet a kellés és a muszáj, a belső és a külső követelés problémáját általános etikai színvonalra emelni. Pusztán arról van szó — amire már többször utaltunk —, hogy ezen a színvonalon méginkább hatniok kell a konkrét történelmi-társadalmi mozzanatoknak. Itt is a leggazdagabb kategóriák kidolgozásának követelménye áll fenn, olyan kategóriáké, amelyeknek logikai szerkezete — marxi—lenini értelemben — az esetlegességektől, zeg-zugoktól megtisztítva valóban a történelmi fejlődésmentet tartalmazza.

## 6. Jó és rossz, bűn

Ahogy Heller a moralitás kérdésében képtelen volt tudományos álláspontot kialakítani, éppúgy a jó, rossz és bűn kérdésében is. Itt talán még világosabbá válik, hogy azért reked meg a látszatnál, mert álláspontja nem kritikus és nem forradalmi. Marx és Engels többször rámutattak, hogy a látszatnak ez a készpénzként való elfogadása közös a nyárspolgárnál és a vulgáris közgazdásznál, mindkettőjük számára érdektelen a dolgok belső lényege, összefüggése.

<sup>92</sup> Uo. 30. köt. 57. o.

<sup>93</sup> Marx—Engels: Összes Művei. I. 314. o.

Már az előző fejezetben idéztük Heller véleményét arról, mi jelenti az erkölcsi jót az ember számára, — mintegy végső konklúzióját a moralitáskonceptió szubjektivistá eltorzításának. Ez a túlnyomóan szándékeltikai megoldás — mint nemsokára meglátjuk — a továbbfejlesztés során alobjektivizmusba fog torkolni; az erkölcsi jó szubjektivistikus felfogása méltó párját, kiegészítőjét csak egy történelemfeletti lényegben, az ún. történelmi és világtörténelmi jó-ban találhatja meg. Az út azonban, amelyet Hellernek addig meg kell tennie, elválaszthatatlan a kapitalista társadalom erkölcsi apologiájától, és módszertana csupán a közkeletű, készen vett erkölcsi fogalmak, képzetek, elképzelések valamelyes szisztematizálása.

Mi Heller szerint az erkölcsi rossz? „... ami nem elégíti ki az ember erkölcsi szükségleteit, vagy ezen szükségletek kielégítését megakadályozza. Ezért nevezik pl. rossznak az olyan szenvedélyt, mely ellentmond az ember által elfogadott erkölcsiségnek, s így benső ki nem elégüléshez, meghasonlottsághoz stb. vezet.”<sup>94</sup>

És kit nevezünk jó embernek a szó szűkebb értelmében (a tágabb értelemben vett erkölcsi jó fogalma ugyanis nála az egyetemes erkölcsi jó, amire már utaltunk). Az ilyen ember segíteni kész, önfeláldozó, jószívű. A konkretizálás során pedig kifejti, hogy „van erkölcsileg romlott ember, aki számára pl. jó más (nem társadalmilag káros) ember vesztesége, ha az illető ember személyes vagy üzleti ellenfele, van viszont olyan ember, aki számára jó, ha más ember java is gyarapodik.

Ami az erkölcsi rosszat illeti, már e szubjektumra vonatkoztatott formáját is — akárcsak az erkölcsi jó esetében — túl szűknek és éppen ezért hamisnak tartjuk. Hiszen eszerint minden rossz, ami ellentmond az ember elfogadott erkölcsiségének. De mégha valóban is van egy ilyen mozzanat az ember tudatában, hogy ti. *rossznak érzi* mindazt, ami elfogadott erkölcsiségétől, moralitásától eltér, az etikusnak akkor is túl kellene mennie ezen a fokon, és ha a helleri definícióhoz ragaszkodunk — rámutatni, hogyan csaphat át ez a kezdetben rossznak vagy jónak tűnő mozzanat ellentétébe.

De ez csak jelentéktelenebb észrevételünk. Sokkal lényegesebb és az egész helleri etikára jellemző tény, hogy *a rossz fogalmát mindenütt meghagyja a szubjektumra való vonatkozásában*, és fel sem veti azt a kérdést, *milyen szerepe van az erkölcsi rossznak az osztálytársadalmak fejlődésében?* Ezzel szemben a jót, az *erkölcsi jó fogalmát* — elválaszthatatlanul a rossz fogalmának szubjektivistikus kezelésétől — nemcsak tudati, hanem egyenesen *létkategóriává változtatja*. A hegeli rosszat — a történelmi fejlődés hajtóereje — kiiktatja az etika rendszeréből, feltehetően mint specifikus, nem idetartozó történelmi kategóriát, míg etikája fővonalába egyre inkább a történelmi és világtörténelmi jó kerül. Véleményünk szerint itt rejlik talán legalapvetőbb és végső filozófiai megnyilvánulása annak, hogy Heller *a történelmet etizálja, az etikát pedig történelemfelettivé teszi*. (Egy példa az előbbire: szerinte rossz társadalom az, amely akadályozza a pozitív értékek kifejlődését stb., a jó pedig ennek fordítottja.<sup>95</sup>)

(Már itt rá kell mutatnunk arra, hogy az etikának valamilyen objektív jó-ra való alapozása fő szerkezeti elve a burzsoá etikáknak, köztük is különösen a polgári értékperszonalizmusnak. (L. Érték és jó c. fejezetet.) De éppúgy, ahogy az esztétikának nem a szép a tárgya, hanem a művészi tükrözés, az etika

<sup>94</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. II. 164. o.

<sup>95</sup> Uo. II. 162. o.

tárgya csak az emberi társadalmi gyakorlat erkölcsi vetülete és az ennek megfelelő tudatformák lehetnek.)

Mindenekelőtt vázoljuk Hellernek azt az útját, amelynek során etikájának tengelyévé egyre inkább az a burzsoá filozófiai koncepció kerül, amely saját bázisának a jó ontológiai kategóriáját tekinti, és amely az erkölcsi értékeket — mint e jó megnyilvánulásait — osztály- és történelemfeletti fogalmakká stilizálja. Mindennek filozófiai problémáira az értékek kérdését tárgyalva még kitérünk, itt különösen apologetikus jellegére mutatunk rá.

Heller először csak a világtörténelmi értelemben vett jóról beszél, amelyet szembeállít a konkrét történelmi rosszal, az osztálytársadalmak „erkölcsösnek” nem mondható fejlődésmentével. Utal arra, hogy a világtörténelmi jó nem más, mint az osztály nélküli társadalom perspektívájából való ítélet.<sup>96</sup> Ebben a problematikus megfogalmazásban van egy racionális mozzanat, hogy ti. utal a konkrét történelmi szükségyszerűséggel (pl. az eredeti felhalmozással) való — erkölcsi — szembenállás világtörténelmi értelemben vett jogosultságára. A későbbiek során azonban e világtörténelmi jó mellé felsorakozik a konkrét történelmi jó;<sup>97</sup> e két kategória hordozza magában a mindenkori pozitív erkölcsi értékeket. Itt már szó sem esik a kommunizmus perspektívájáról, nem is beszélve a jó ideológiai jellegéről, történelmi voltáról és osztálymeghatározottságáról. Ellentétben Heller néhány saját premisszájával is, hiszen amikor a jó fogalmát elemzi, rámutat, hogy objektivitása korántsem áll szemben osztály- és történelmi jellegével. Ezt a rövid eszmefuttatását a későbbiek során önmaga cáfolja meg. Ezért elmondhatjuk Heller szavainak megfelelően, hogy jó és rossz abszolút volta — hiszen az ő történelmi és világtörténelmi jó-ja abszolút kategóriák — az erkölcs történelem- és osztályfeletti jellegének kifejeződése, hiszen abban egyetértünk vele, hogy „jó és rossz viszonylagossága az erkölcs történelmi és osztályjellegének kifejeződése.”<sup>98</sup>

Miért kell Hellernek saját előfeltevéseivel ellentétbe jutnia, miért kell megkonstruálnia abszolutumként az erkölcsi jó szféráját? És ami ettől elválaszthatatlan: miért kell a rosszat meghagynia szűk szubjektív vonatkozásában. (Mi rossz az embernek? — lásd a fenti idézetet, illetve az értékeket tárgyalva mint a nagy jelentőségű pozitív értékek pusztá árnyékát, visszfényét, az értéktelenséget.)

Ennek fő okát abban látjuk, hogy a helleri etika: moralitás-etika. A szubjektív bensőség védelme vagy teljesen relativista alapon valósulhat csak meg (lásd: a modern burzsoá szándéketikák többségét) vagy olyan álobjektivitások tételezésével, ahol megtalálhatja az erkölcsi ítélet szilárd mércéjét, egész hierarchiáját. Heller szándéketikájának specifikuma, hogy önmagának vindikálja az ítékezés jogát, konzekvensen keresztül akarja vinni a moralitás megmentését, és ezért szubjektivistá szándéketikája csak álobjektivistá tartalmak tételezésében teljesülhet ki. A Heller-féle moralitás kritériumául nem szolgálhat a profán történelem; ezért kialakul a kettős mérce, a profán mellett a morális, létrejön a morális tilalomfák rendszere és az ebből fakadó összes konfliktus-lehetőségek.

A jónak ez az előtérbe hozása szükségképpen megsemmisíti az erkölcsi rossz szerepét. Megbosszulja itt magát többek közt az a tény, hogy Heller az

<sup>96</sup> Uo. II. 75. o.

<sup>97</sup> Uo. II. 194. o.

<sup>98</sup> Uo. II. 171. o.

erkölcs kezdetét ott jelöli ki, ahol az erkölcsi rossz elsőként lép fel a történelem folyamán, mint a haladás tényezője; az osztálytársadalmakra való átmenettel, amellyel kapcsolatban Engels arról beszél, hogy óriási hanyatlás ment végbe „az erkölcs egyszerű magaslatáról”.<sup>99</sup> Heller számára ez a lényeges körülmény elsikkad — őt ezen a fokon az individuum relative teljes kibontakozása érdekli csupán — és ennek megfelelően közömbösen hagyja az a tény is, hogy milyen ára volt az osztálytársadalmakbéli individuum kibontakozásának, hogy az ősközösség lezárulásával megszűnt az az időszak, amikor — bármilyen kezdetleges formában is — az erkölcsi jó társadalmilag általánosan megvalósulhatott. Tehát ott, ahol a marxista először találkozik szembe a rossz történelmi szerepével, Heller csak a tulajdonképpeni erkölcs létrejöttét látja, teljesen függetlenül attól, hogy az erkölcs kialakulásának ez a foka már elválaszthatatlanul egybefonódott az erkölcsi rosszal. És éppígy azt sem látja, hogy a munkásmozgalmak fellépésével és részleges győzelmével indul meg az a korszak, amikor a társadalmi haladás már nem tételezi elválaszthatatlan tényezőjeként az erkölcsi rosszat. (L. Marx India brit gyarmatosításáról szóló cikkét.)

Ahol a marxista etikus jogosan élhet a morális kritika fegyverével — ahogyan ezt megtette nemcsak az ifjú, hanem az érett Marx és Engels is — ott Heller, koncepciójának lényegét tekintve, nem él vele. Hiszen a történeti és világtörténeti jó állandó processzusa a morális kritika lehetőségét elvágja ott, ahol tudományosan jogosult és a munkásosztály álláspontjáról abszolút szükségyszerű volna. Ugyanakkor lehetőség nyílik arra, hogy ott gyakorolja ezt a kritikát, ahol tudományos és politikai szempontból egyaránt negatív és káros: a munkásmozgalom, a szocializmus építése felett.

Engels már több mint egy évszázada a tudományos etika feladatául tűzte ki az erkölcsi rossz szerepének feltárását. Feuerbach — Hegelhez viszonyított — „sekélyességét” bírálva a következőket jegyezte meg: „Hegelnél a rossz az a forma, melyben a történelmi fejlődés hajtóereje jelentkezik. Ennek pedig az a kettős értelme van, hogy egyrészt minden új haladás szükségképpen mint szentségtörés lép fel, mint lázadás a régi, halódó, de a szokástól szentesített állapotok” — (és az elfogadott moralitás — M. M.) ellen és másrészt, hogy az osztályellentétek felmerülése óta éppen az emberek gonosz szenvedélyei, kapzsiság és uralomvágy a történelmi fejlődés emeltyűi. . . . De Feuerbachnak eszébe sem jut az, hogy az erkölcsi rossz történelmi szerepét megvizsgálja.”<sup>100</sup>

Heller számára a rossz mindkét formája kívül esik etikájának horizontján: az egyetemes-osztályerkölcsöt tárgyalva már rámutattunk, hogy a humánum nála csak mint az általánosan elfogadott pozitív tulajdonságok összegeződése létezik, hogy visszautasítja a „szentségtörésként” fellépő új és csak egy különös osztály által elismert, nem általános-társadalmi jellegű erkölcsösséget. Ez az erkölcsösség pedig, mint ismeretes, éppen a proletariátus esetében jelentkezik a szentségtörés legpregnansabb formájában (vö. különösen a Kommunista Kiáltványának az erkölccsel kapcsolatos állásfoglalását). És ennek megfelelően, a rossznak azt a másik mozzanatát sem látja meg, amely az osztálytársadalmaknak a haladás szükségyszerű kísérője. Mert hiába utal erre néha (pl. Machiavelli kapcsán vagy Morusnál, mint e folyamat kritikusanál) e problémát nem emeli az általános etikai kategóriák színvonalára, viszont annál inkább a jót.

<sup>99</sup> Marx—Engels: Válogatott Művei. II. 250. o.

<sup>100</sup> Uo. II. 377. o.

Mivel itt elsősorban a jó és a vele legközvetlenebbül összefüggő kategóriák arisztokratikus és apologetikus jellegét akarjuk feltárni, tisztáznunk kell e jó viszonyát a pozitív erkölcsi tulajdonságokhoz, értékekhez, valamint Heller felfogását a bűnről. Az értékekben szerinte megtestesül egyszerre a történelmi és világtörténelmi jó. Eljutott ahhoz a polgári etikai értékelmélethez, amelynek fő strukturális elve az individuum, szemben ezekkel a magas régióba helyezett értékekkel, mint az erkölcsi jó töredékes megvalósulásaival. Már a polgári etikában is számosan rámutattak ennek az elméletnek arisztokratikus individualizmusára. Így pl. Otto Kühler, ezen irányzat fő reprezentánsait, N. Hartmannt és Schelert bírálva, kimutatta, hogy ennek az etikai célkitűzésnek megvalósítása csak a felső százazrek számára lehetséges, hiszen az értékelő személyiség teljes kibontakozásához ennek szabadnak kell lennie a mindennapiság nyomasztó gondjaitól. A centrumba az az értékes személyiség kerül, aki ezeket az értéknormákat a leginkább meg tudja valósítani, aki a leginkább ki tudja fejleszteni moralitását és annak belső harmóniáját.<sup>101</sup>

Igen érdekes módon, mindezek az elvek helleri konkretizálásukban első látszatra megférnek a marxizmus frazeológiájával. Nem azért, mert bírálja ennek az etikai értékperszonalizmusnak néhány kirívóan idealista és irracionalista vonatkozását (egész értékfogalmára és ennek filozófiai bázisára a következő fejezetben térünk ki). Hanem mert a marxizmustól sem idegen, sőt, perspektivikus célja a személyiségnek ez a mindenoldalú és ezen belül erkölcsi önmegvalósulása, csak hogy olyan társadalmi-gazdasági feltételek közepette, amikor az osztályellentétektől marcangolt társadalmaknak már jóformán az emléke is elenyészik — az igazi emberi történelem, a kommunizmus időszakában. Csak hogy *ami itt a munkásosztály forradalmi célkitűzése, az az értékperszonalizmusnál és Hellernél az osztálytársadalmak erkölcsi igazolásává válik*. A kommunizmus perspektívája a „kommunizmus mindennapiságává” züllik. Konkrétabban és Heller esetében: annak tételezésévé, hogy az elvont erkölcsi individuumok (akiknek társadalmi körülményei, osztályhelyezete stb. zárójelbe van téve) szabadon törekedhetnek az erkölcsi értékek mindennapos megvalósítására, hogy öntökéletesedésük korlátlan lehetősége pusztán öbennük rejlik. Ahol a marxista magas igényvel lép fel és kíméletlenül kritikus, ott Heller nagyvonalúan elnéző (l. pl. az értékekről, pl. a humanizmusról adott megfogalmazását), ahol pedig a marxista nem állít fel magas igényeket, mert tudja, hogy az osztálytársadalmak züllesztő erkölcsi hatása ezt lehetetlenné teszi, ott Heller arisztokratává válik, és felállítja értékhierarchiáját, az értékek megvalósítását függetlenül kéri számon minden társadalmi körülménytől. A bűnök kérdésében is hasonló az állásfoglalása. A *bűnök* problémáját tárgyalva fel sem veti azok *osztálymeghatározottságának* kérdését. De *ezáltal objektíve elfogadhatónak ítéli azokat a társadalmi körülményeket, melyek az osztálytársadalmakban a bűnök forrásai*. (Itt magasabb fokon reprodukálódik az elemi normák „osztályfeletti” kezelése, megfélemezése megszégésüknek igen konkrét társadalmi forrásairól.)

Mielőtt a helleri álláspont részletesebb kritikájába belemennénk, összetvetjük a jó és rossz, valamint a bűn kérdésében elfoglalt álláspontját a marxizmus francia forrásának reprezentánsaival. Ennek során kitűnik, hogy Heller nézetei — tudományos színvonalukat, forradalmiságukat, tehát igazságukat tekintve — visszalépést jelentenek a haladó polgári teoretikusok nézetei mögé.

<sup>101</sup> Otto Kühler: Wert, Person, Gott. 1932. 24., 87. o.

A francia materialisták legkiválóbbjai, természetesen a filozófiai absztrakciónak a Hegelénél alacsonyabb fokán, tisztában voltak azzal, hogy a történelem során minden új mint szentségtörés lép fel, hogy ezt az újat az emberek általában a már fennálló és szentesített állapotokhoz képest erkölcsellennek bélyegzik (a hegeli rossz első értelme). Nemcsak tisztában voltak ezzel, hanem forradalmi öntudattal vállalták is, így pl. az ateisták maga erkölcsű társadalmának jelszavával. A hegeli rossz másik aspektusa (hogy ti. az erkölcsi rossz a haladás tényezője) nem válhatott a polgári materialisták koncepciójának szerves részévé, hiszen ennek saját osztályuk volt tipikus reprezentánsa. Ennek felismeréséhez (Mandeville után) csak az utópikus kommunisták és Rousseau juthatott el. (Ez utóbbiak álláspontjának ellentmondásossága magától értetődő.) — Heller ezzel szemben a hegeli rossz első aspektusát nem ismerte fel, és nem is vállalta, a másik aspektus pedig csak ugrópontként szolgált számára közvetett tagadására, a világtörténelmi és történelmi jó létrehozására.

Heller „sekélyes” álláspontja még szembetűnőbb, ha összevetjük a bűnről alkotott felfogását szintén a francia materialistákéval. Ők sok esetben kifejezetten a feudális büntetőjog és vallássetika elleni polémiájukban jutottak el a feudalizmusnak mint fennálló rendnek elvetéséhez. Polgári forradalmi, osztályalapon értelmezték a bűnök kérdését, a legszélesebb értelemben vett emberi nevelődésforrását a társadalmi körülményeknek hatásában ismerték fel, és ezért követelték azoknak a társadalmi állapotoknak megszüntetését, amelyek közepette a bűn létrejötté szükségszerű. Mandeville felfogásával kapcsolatban, hogy ti. a fennálló viszonyok közepette a bűnök szükségesek és hasznosak — Marxnak az volt a véleménye, hogy ez minden, csak nem ezeknek az állapotoknak apológiája. Az apologetika ezzel szemben akkor lép fel első fokon, amikor a bűnöket nem tekintik szükségszerű következményeknek, hanem általában elvontan ítélik meg felettük. Ezt az apologetikus tendenciát a felvilágosítók után, magasabb fokon, az utópikus szocialisták, elsősorban Owen és Fourier, valamint ez utópikus szocializmust a forradalmi demokracizmussal egyesítő Csernisevskij a leghatározottabban támadták.

A marxista etikának ezeket a forradalmi hagyományokat a tudományos tisztánlátás elérhető legmagasabb fokán nyilván tovább kell folytatnia, elmélyítenie. Feladata ott kezdődik, amit a nagy elődök még csak megsejtettek: forradalmi kritikával le kell rombolni azokat a szokványos erkölcsi nézeteket, az osztálytársadalmakban elfogulttá vált vulgáris ítéletrendszert — amelynek legkifejlettebb formája a polgári erkölcsi kategóriák rendszere (nem hegeli, hanem benthami formájában), amely a jó, rossz, bűn és érték közhelyszerű, vulgáris felfogásában kulminál. Úgy véljük: hogy ugyanúgy, ahogy a munkásmozgalom erkölcsi praxisa a hagyományos erkölcsi állapotokat elveti, illetve forradalmasítja, hasonlóképpen kell eljárnia a marxista etikának is a hagyományos etikai kategóriákkal; és ez talán sehosem merül fel olyan égető szükségességgel, mint éppen a jó és rossz és a velük összefüggő fogalmakkal kapcsolatban. Az apologetikus tendencia nincs annyira felszínen számos más kategória esetében, és nem fenyeget ennyire közvetlenül az osztálytársadalmak erkölcsi állapotának filiszteri igenlése.

Fentebb idéztük Heller álláspontját azzal „az erkölcsileg romlott emberrel” kapcsolatban, aki örül, ha más ember veszteséget szenved. Jó emberét pedig az tölti el hasonló örömmel, ha üzleti ellenfelének vagyona gyarapodik. Ezek a megfogalmazások korlátoltak és hazugok voltak a felvilágosítók, de különö-

sen az utópisták szemében — Fourier pl. úgy beszélt ugyanerről az „erényes” tőkésről, hogy „hazugságot izzad”.<sup>102</sup>

Marx és Engels a legkimerítőbben a „Szent család” c. művükben számoltak le a kapitalista társadalom erkölcsi apológiájával, tudatosan felhasználva ebben a vonatkozásban a legnagyobb utópisták, Fourier és Owen kritikai szellemét. Valóban szentségtörésként hathat az a tény, hogy Eugène Sue álláspontjával szemben — aki jogi és erkölcsi mércéjét abból a társadalomból merítette, amelynek elve „a középszerűség, a szelíd morál és a csendes kereskedelem”<sup>103</sup> úgy ítélték, hogy a gyilkos és a prostituált erkölcsileg magasabb fokon áll, mint Sue milliomos erényprédikátora. Sue ugyanis, akárcsak a jó és rossz konvencionális, osztályfelettivé tett fogalmaival operáló minden etikus, nem vett tudomást arról, hogy ugyanaz az erkölcsi deformáció, amely az osztálytársadalom egészében uralkodik, más tartalommal jelentkezik az elnyomott osztályoknál; magában hordoz megőrzött emberi tartalmakat, valamint a lázadás, a forradalmiság elemeit. A bűnözésbe taszított munkás előtt nyitva áll az út a forradalmiság magasabb álláspontja felé, ezzel szemben az „erényes burzsoá” számára, aki munkásait megfosztja létfeltételeitől vagy pusztán emberi méltóságától, ugyanez az embertelen lét természetes, éltető eleme.

Marx és Engelsnek csupán két zseniális megállapítására szeretnénk felhívni a figyelmet, amelyet a jó és rossz közhelyszerű, látszatosztályfelettivé tett kategóriáinak mélyen apologetikus jellegével kapcsolatosak.

„Hősünk, Rudolf leleplezi az új elméletet, amely a társadalmat a jók megjutalmazásával és a rosszak megbüntetésével fenntartja. Nem-kritikai szemmel nézve ez az elmélet nem egyéb, mint a mai társadalom elmélete. Mennyire nem mulasztja ez el a jók megjutalmazását és a rosszak megbüntetését! Ehhez a leleplezett titokhoz viszonyítva mennyire nem-kritikai a tömegszerű kommunista Owen, aki a büntetésben és jutalmazásban a társadalmi rangkülönbségek szentesítését és a szolgai elvetemültség tökéletes kifejezését látja. És: „Rudolf önmagát . . . angyallá teszi. Elindul a világba, hogy kiválassza a gonoszokat az igazak közül, a gonoszokat megbüntesse, a jókat megjutalmazza. A gonosz és jó elképzelése annyire belevésődött gyenge agyába, hogy hisz a megtettesült sátánban . . . Másrészt viszont megkísérli az ördög ellentétét, Istent, kicsiben lemásolni . . . Ahogy a valóságban minden különbség mindinkább a szegény és gazdag különbségévé olvad össze, úgy az eszmében minden arisztokratikus különbség a jó és rossz ellentétévé oldódik fel. Ez a megkülönböztetés az utolsó forma, amelybe az arisztokrata az előítéleteit burkolja.”<sup>104</sup>

Azoktól az elméletektől kezdve, amelyek a „bűnös munkás” iránti burzsoá filantrópiát fejezték ki, az igazi szocializmuson át egészen az erkölcsre appelláló mai revizionizmusig, az a törekvés nyilvánul meg, hogy áttörjék, megszüntessék a „megkülönböztetés” marxi osztályszempontját. A jót és rosszat, értéket és bűnt metafizikus abszolutumként kezelő és társadalmi meghatározottságaitól eltekintő Heller esetében is világossá válik az a törekvés, hogy az emberek közti megkülönböztetés kritériumát az osztályszempontok megkerülésével akarja kidolgozni. Így végső fokon minden jó és erkölcsi értékekkel rendelkező emberre akar appellálni, — szemben a „bűnösökkel”. A forradalmi

<sup>102</sup> Fourier: Nouveau Monde Industriel. II. 178. o.

<sup>103</sup> Marx—Engels: Összes Művei, II. 175. o. (Marxék Fourier kifejezését használják.)

<sup>104</sup> Uo. II. 187., 202. o.

elméletek alfája viszont ott kezdődik, hogy elvetik az erkölcsi megkülönböztetések (l. megváltozott formák közt és tartalommal, az őskereszténység demokratikus ideológiáját, amely a gazdagokkal szemben a szegényekre és bűnösökre appellál, vagy lásd a francia felvilágosítók már jelzett álláspontját). Mindig elméleti és gyakorlati gyengeség, tehetetlenség jele, ha az osztályszempont — bármilyen homályosan sejtett is az — alárendelődik „magasabb” erkölcsi ítéletnek, illetve, ha az erkölcsi ítélet nincs alárendelve az osztálystratégiai célkitűzéseinek.

Minden illuzorikussága ellenére, elméleti és gyakorlati erő tudata hatotta át azokat a francia materialistákat, akiknek a bűn társadalmi meghatározottságáról szóló tételeiből Marx szocialista konzekvenciákat vonhatott le. Most láthatjuk, hogy Heller visszaesése az ateizmus kérdésében nem értékelhető véletlenszerű álláspontnak, mert a jó és bűn kérdésében éppígy megteszi visszafelé az utat, a felvilágosodás, a polgári demokrázius színvonal alá. De ekkor valóban jogosulatlan azoknak a tételeknek elméleti kifejtését hiányolni nála, amelyek — proletárforradalmi erkölcsi ítéletként — áthatják Marx, Engels és Lenin egész életművét.<sup>105</sup>

Ha most vázlatosan megvizsgáljuk, hogyan vetődött fel Lukács György munkásságában ugyanez a probléma, akkor világossá válik, hogy esztétikai (és ezen belül is, különösen esztétikatörténeti) munkásságában maradandó értékekről nem lehetne beszélni, ha nem számolt volna le a tárgyalt problémával kapcsolatos fő apologetikus és dekadens tendenciákkal. A bevezetőben már rámutattunk, hogy helyesen tárta fel fő vonalában az etikum felbomlási folyamatát a kapitalista társadalomban, a rútnak mint esztétikai kategóriának kiemelésével. Marx Vischer-kivonatait tárgyalva rámutat arra, hogy a kapitalizmus pusztán „rossz oldalainak” elvetése nyilvánul meg abban Vischernél, hogy az esztétikába csak látszólag vezeti be a rút kategóriáját. „... Vischernek... eleve úgy kellett megalkotnia fogalmait, hogy a szépség fogalmában maradéktalanul feloldhatók, megszüntethetők legyenek. Ahogyan politikailag olyan kapitalizmusra törekszik, amelynek nincsenek „rossz oldalai”, úgy az esztétikában is csak látszólag vezeti be e rútat. A fenséges és komikus arra szolgálnak, hogy esztétikailag eleve gyengitsék a kapitalista valóság rútságát.

<sup>105</sup> Ezért valóban nem a helleri álláspont cáfolatára, hanem a kialakítandó pozitív felfogás bázisaként utalunk csak arra, hogy Marx már az Ökonómiai-filozófiai kéziratokban leleplezte az erény és bűn apologetikus felfogását. „Az erkölcs közgazdaságtana a jó lelkiismeretben és az erényben való gazdagság stb., de hogy lehetek erényes, amikor nem vagyok, hogy lehet jó lelkiismeretem, amikor semmit sem tudok... (Kézirat 124—5. o.) Engels „A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata” c. művében rámutatott, hogy magukat a bűntetteket is a konkurrencia szabályozza, — (l. Marx—Engels Összes Művei, I. 521.) — De éppígy „A tőkében” is, amikor Marx a tőkés felhalmozás ellentmondásos folyamatában a gazdaság felhalmozásának ellenpólusaként a nyomor, stb. „az erkölcsi lealacsonyítás” pólusát jelöli meg (l. A tőke, I. 699. o.). — Ami pedig az „erényes tőkést” illeti, Engels rámutat, hogy minden emberi érzését beszennyezi a kapzsiság és a pénzéhség, hogy ennek az osztálynak reprezentánsai demoralizáltak, „belsőleg rothadtak”, stb. ugyanakkor, amikor „bizonyára jó férjek és családtagok, egyébként is kitérnek mindenféle úgynevezett erkölcsi erényekkel... De mit segít minden? Végeredményben mégiscsak a saját érdekük és különösen a pénzszerzés a döntő náluk.” („A burzsoázia magatartása a proletariátussal szemben”, Marx—Engels Összes Művei, II. 455. o.) „A munkásosztály helyzete Angliában” c. munkájában pl. kimutatja, hogy gyilkosság áldozatává válik a létfeltételeitől megfosztott munkás — míg e ténynek természetes vetülete, hogy az „erényes burzsoá” pedig — gyilkossá. Ugyanakkor rámutat arra, hogy a naiv önelégült burzsoá azt várja demoralizált munkásaitól, hogy „magas erkölcsi színvonalon álló emberek legyenek!” (Uo. 350. o.)



gát, és alkalmassá tegyék a tiszta szépségben való teljes megszüntetésére.<sup>106</sup> Ha párhuzamot vonunk a rút lukácsi és a jó helleri kezelése közt, nyilvánvalóvá válik, hogy Lukács meg tudta őrizni jogosult, elutasító álláspontját az apologetikus dekadenciával szemben, míg Heller feladta azt. De Heller még Vischer mögött is lemarad annyiban, hogy Vischer megértette, hogy a társadalmi valóság fejlődése megköveteli a rút kategóriájának legalább a felvetését, — míg Heller az erkölcsi rossz elől behúnyja szemét. Holott az erkölcsi rossznak jelentékenyebb, központibb szerepet kellene elfoglalnia az etika rendszerében, mint a rútnek az esztétikáében — hiszen ez utóbbi csak a kifejlett kapitalizmus talaján vált alapvető esztétikai kategóriává, szemben az erkölcsi rosszal, amelynek uralma az osztálytársadalmak egész történetére kiterjed.

Továbbmenően, Lukács számára a polgári realizmus nagy alakjai — első sorban Balzac — munkásságának tanulmányozása előfeltételezte, egyben hozzásegítette, hogy a magáévá tegye a marxi álláspontot a kapitalizmus erkölcsének megítélésében. Elfogadta azt a balzaci nézetet, mely szerint a kapitalizmusban az emberek vagy pénztárosok, vagy sikkasztók, és hogy „morális zseni” legyen az, aki e két, társadalmilag szükségszerűen kitermelődő véglet alól ki tudja vonni magát. A polgári realizmussal kapcsolatban kialakított koncepciójának (melynek hibáit a marxista kritika már feltárta) megvolt az a pozitív mozzanata, hogy annak kíméletlen és a kapitalizmus ellentmondásait felszínre hozó törekvésein mérte le a polgári ideológia és irodalom kis- és nagyvonalú apologetáit. Így pl. rámutatott G. Freytaggal kapcsolatban, hogy a kapitalista ideológiához alkalmazkodva, olyan „emberiességet” ábrázol, amely éppúgy felel meg a valóságos kapitalizmusban megtalálható konfliktusoknak, mint az apologetikus vulgáris közgazdaság a gazdasági ellentmondásoknak.”<sup>107</sup> Ezzel szemben Heller tudományos kiindulópontnak veszi ezt a közvetlen, látszat-, „emberiességet”, a jóról alkotott fogalmát abból levezetve, amit az emberek általában jónak tartanak. A kapitalizmus erkölcsének nemcsak fourier-i, hanem balzaci bírálata is idegen marad tőle; elméleti gyengeségének jele abban is megmutatkozik, hogy míg Lukács képes volt az esztétikai dekadenciát a polgári klasszikusok ismeretében és elismerésének talaján visszautasítani és leleplezni, addig Heller előtt ez a lehetőség is lezárult. Közös elméleti gyengeségük jele ugyanakkor az, hogy *egyikük sem képes a kapitalista esztétikumot, illetve etikumot a munkásmozgalom mércéjén lemérni*; Lukács életművének fő vonalát tekintve, Heller pedig általános etikájában. Így itt is látható, hogy a revizionizmus két különböző megnyilvánulási formájáról, úgyszólván fejlődési stádiumáról van szó: a lukácsiban azért lehetnek maradáradó elemek, mert általában klasszikus polgári hagyományokat folytatva (sok esetben e hagyományokat a marxizmus álláspontjáról dialektikusan tagadva) gyakran le tudta leplezni a kapitalizmus esztétikai-irodalmi apológiáját, míg a polgárság forradalmi hagyományaihoz is hűtlenné vált Heller elméletileg szükségképpen kapitultált a burzsoá dekadencia erkölcsi szemlélete előtt. Persze, bármennyire is létrejöhetnek értékes elemek a lukácsi revizionizmus keretén belül — vagy inkább annak ellenére, azt áttörve — a munkásmozgalom szempontjából ítélve, az ő pozícióját a Hellerétől nem választja el minőségi különbség, hiszen egy egységes ideológiai folyamat (a haladó, illetve a reakcióssá vált burzsoá ideológia

<sup>106</sup> Lukács: Adalékok az esztétika történetéhez. 1953. 312. o.

<sup>107</sup> Lukács: A realizmus problémái. 109. o.

fejlődésének) különböző szakaszainak elméleti képviselőjéről van szó. Míg Lukács a klasszikus polgári nézeteket viszi a mozgalomba, addig Heller fő vonalában a dekadens, apologetikus burzsoá koncepciókat. (Gondoljunk pl. a valláserkölcs kérdésében elfoglalt benthami álláspontjára, felfogására a bűnről stb.)

*A lukácsi felfogás jóformán kikövezi az utat a helleri számára*, már egyszerűen azzal a ténnyel, hogy megszakítatlan, evolutív, folytonosságot tételez a klasszikus polgári esztétikai elmélet, illetve a marxi esztétika között. Helyesen mutat rá egyhelyütt, hogy Goethe számára a szépség kérdése „sohasem volt szűkebb értelemben vett esztétikai formaprobléma, hanem az egyénnek a fajjal, az embernek a természettel, *embertársaival való reális harmóniájának kifejező-dése*”. De hibás az az álláspontja, mely szerint Goethe „legmélyebb életvágya beteljesül a társadalmi élet antagonisztikus ellentmondásainak megszűnésével.”<sup>108</sup> Evolutív folytonosságot tételez fel a klasszikus polgári szemlélet és a marxizmus között; a proletárforradalomban és a szocializmusban nem lát mást, mint a polgárság klasszikus örökségének helyreállítását, megvalósítását.

Lukács számára a klasszikus örökség benső elsajátítása tette feltétlenül szükségessé, hogy elvesse a szépséggel kapcsolatos üres és hazug akadémizmust, viszont ennek az elsajátításnak felemássága meggátolta, hogy e kategóriát konzekvensen, marxista módon értelmezze. Heller viszont már képtelen arra, hogy túlmenjen a jónak mint etikai formaproblémának értelmezésén, hogy legalább a polgári klasszikusok színvonalára emelkedjék, és így a dekadencia készenvett jó-fogalmát közvetíti a marxizmus felé. Nem Heller védelmében, csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az etika terén — elméletileg—politikailag — egyaránt nagyobb, nehezebb feladatot jelent a klasszikus örökség elsajátítása és vallása, nemhogy marxista feldolgozása. Mert míg a klasszikus német irodalom és esztétika legnagyobb reprezentánsai életükben és munkásságukban egyaránt a zseniálist egyesítették a filiszterivel, — addig a Marx-előtti etikai gondolkodás csúcspontján (francia materializmus, utópikus szocializmus, forradalmi demokratizmus) nyoma sincs ennek a filiszterségnek; forradalmi, romboló, kíméletlen a fennállóval szemben és amennyire képes rá — szentségtörő.

Mindazok az apologetikus tendenciák, amelyekre a jó, rossz, bűn helleri felfogását tárgyalva rámutattunk, a leginkább előtérbe kerülnek az erény kérdésének tárgyalásakor, elválaszthatatlanul a logikus konzekvenciától: a munkásmozgalom erkölcsének lejárataától. Az erény Heller szerint „egy adott közösség erkölcsének tudatos és önkéntes vállalása, külső és belső harmóniája, erkölcsösség és erkölcsiség egysége.”<sup>109</sup> A helleri álláspont kritikája már abban is benne rejlik, ha egyszerűen azt nézzük meg, hol valósult és valósulhat meg szerinte az erkölcsnek ez a magas foka. Mindenekelőtt az ókorban, a francia forradalomban játszott nagy szerepet — írja Heller —, a kifejlett kapitalizmusban elvesztette értelmét.” A kapitalizmusban vannak „erények”, azaz egyes erkölcsi tulajdonságok, melyekben moralitás és erkölcsösség egysége megvalósulhat, de az „erény” nem létezhet. Csírájában a munkásosztálynál, majd a szocializmusban lehet újra erényről beszélni, de az utóbbiban csak ott és annyiban, amennyiben ténylegesen teret enged a közéletnek, s újra nyilvánosságot terem”. Ugyanakkor egyes emberek számára más korok közepette is megvalósulhat ez a helleri erény, így pl. ennek bizonyítéka a „goethei—schilleri-széplé-

<sup>108</sup> Lukács: Goethe und seine Zeit. Aufbau Verlag. Berlin, 1955.

<sup>109</sup> Heller Agnes: Bevezetés az általános etikába. II. 178. o.

lek.” „Ez nem annyiban volt illúzió — írja Heller —, hogy ilyenek létrejövetele kizárt lenne, hanem annyiban, hogy az ilyen szigetek nagyobb számúak lehetnének, s élettartamuk hosszabb egy rövidke történelmi kornál. Ilyen rövid ideig eleven közösségszigeteké persze majdnem minden korban . . . léteznek, s e korlátok között lehetővé teszik egyes kivételes emberek számára az erény, a „szép lélek” kialakítását.”<sup>110</sup>

Látszólag Heller álláspontja marxista, mert szerinte a haladó polgárság után csak a munkásmozgalomban lesz majd erény. De látszat-marxizmusa és emellett antiszechtás célzata (a nyilvánosság beszűkülésének kritikája) a mozgalom erkölcsösségének, a belőle fakadó erényeknek tagadásába torkollik. Álláspontja a kirívó ellentmondásban áll a marxizmus klasszikusainak ezzel kapcsolatos felfogásával és a mozgalom egész múltjának és jelenének számtalan tényével; hiszen szerinte a munkásmozgalomnál ilyen erények csak „csíraformában” léteznek, a szocializmus jelen állapotában pedig erényről nem lehet beszélni. Itt is, mint másutt, a szechtás hibák kritikája a mozgalom külsőleges kritikájába csap át. Amikor Heller eleve feltételezi, hogy a szocializmus tartósan a közéleti nyilvánosság nélkül is létezhet (és ezen az alapon csak az erény csírát engedi meg a szocializmus számára), akkor *az egyes időszakokban elkövetett szechtás hibákat* — kimondatlanul is — *a szocializmus általános törvényévé emeli.* (Heller erényfogalma különben szűk, szemlélődő, elvont, és befogad bármilyen tartalmat; számtalan példát lehetne felhozni arra, hogy az erkölcsiség és erkölcsösség egybeesése korántsem termel ki erényt.) Továbbá, a nyilvánosságot, a közéletet mint az erény tartalmi mozzanatát, nem kéri számon a goethei—schilleri széplélektől; a minden korokra szóló fogalmi definícióját a munkásmozgalom vonatkozásában „történetileg” precizirozza, nem minden szempontosság nélkül. Mélyen hibás Hellernek az a felfogása is, mely szerint a kapitalizmusban a fennálló erkölccsel való szubjektív azonosulás talaján egyes erények létrejöhetnének. Éppen fordítva: minél intenzívebben azonosul valaki a kapitalista erkölccsel, annál kevésbé lehet a haladó polgárság értelmében vett erényről beszélni. Heller lejárhatja a kezdetben ilyen haladó polgári tartalmakkal megtöltött erény-fogalmát is, amikor ennek részleges megnyilvánulásaira lehetőséget lát a mai kapitalizmus erkölcsének elfogadásában.

A szocializmus lejárításának két — általánosan ismert — módszere közül most nem az áll előtérben, hogy a „kommunizmusra” appellálva ítéli el a szocialista mozgalmat, hanem a — hazug értelemben felfogott — *polgári hőskorszak utolérhetetlenségére* való hivatkozás. De Heller itt saját premisszáival is ellentétbe kerül, hiszen ahhoz, hogy ily módon kijelölje az erény megvalósulásai helyeit, egy szót sem szabad ejtenie ezen erény lényeges tartalmi mozzanatairól. Így pl. a francia forradalombeli erény esetében itt nem beszélhet — ahogyan annyi helyen megteszi — egy Robespierre „bűneiről” vagy aszketizmusáról. De ezt itt nem teheti meg Heller, az „amorális eszközök” és az „antihumanista aszketizmus” nagy ellenfele! Úgyszintén nem beszélhet itt Goethe filiszterségéről, ő, a bürokratikus filiszterség nagy ellenfele!

Nem is beszélve arról, hogy a goethei—schilleri széplélek az emberiségnek nem erkölcsi, hanem művészi mintaképe. (Vö. Engels kritikáját az igazi szocializmus Goethevel kapcsolatos erkölcsi ömlengése felett.) Ismét felesleges és nevetséges lenne számonkérni Hellertől, hogy a munkásmozgalomnak legalább kiemelkedő személyiségeinél — ha sorkatonáinál nem is — engedjen meg némi

<sup>110</sup> Uo. II. 179. o.

erényt, ne csak „csíra formában”. Felesleges, mert álláspontja jelentősen retrográdabb, reakciósabb, kontemplatívabb, mint a polgári teoretikusoké. Ők legalább sok esetben felvették az erény tartalmi problémájaként annak hatékonyságának kérdését, pozitív befolyását a történelem alakulására. (Igy pl. Jodl polgári etikus is.)

Heller álláspontja az erény kérdésében nemcsak szemlélődő jellegű és nemcsak korlátlanul szűkkeblű a munkásmozgalommal szemben, hanem egy „félreértés” is szolgál legszűkebb bázisul. Mert maga Goethe is félig ironikusan kezelte e széplélek problémát, azt a koncepcióját, melynek értelmében korának kiváló emberei, mintegy egy szigeten elkülönítve, átvihetik a gyakorlatba a kor legmagasabbrendű erkölcsi ideáljait, szűk közösségükben felemelkedhetnek az erény színvonalára.<sup>111</sup> Heller maga is foglalkozott már egyszer — és jelentősen más megvilágításban — a goethei-schillerei széplélekkel, amikor is szembeállítva a csernisevskiji „szép”, sokoldalúan fejlett embereszményt, rámutatott azoknak különböző osztályalapjára. Hangsúlyozva, hogy Csernisevskij a fejlett személyiség elválaszthatatlan mozzanatának tekinti „a természetet közvetlenül átalakító munkát” így fejti ki véleményét: „Itt nemcsak arról van szó, hogy Csernisevskij embere ezzel messzemenően sokoldalúbb és teljesebb lesz a goetheinél, hanem arról is, hogy ebben válik világgossá a két koncepció osztályjellege és távlata is. Mert világos, hogy olyan emberi totalitás, mely nem a testi, a közvetlen természetátalakító munkára épül, hanem ennek kiküszöbölésével jön létre, igen kevesek osztályrésze lehet, csak a társadalomban kialakult kis szigetek, embercsoportok körében valósulhat meg, s okvetlenül olyan emberek munkájára épül, akik maguk egyoldalúak, egyoldalúan képzetek, akik nem juthatnak el a harmóniához” stb.<sup>112</sup> Ha Heller fenntartja ezt az álláspontját a „széplélek” kérdésében, akkor pusztán a marxizmus keretén belüli vitát idézhetne elő álláspontja (pl. azt a jogosult megjegyzést, hogy kritikusan kellene értékelni ezt a tömegek harmóniátlansága révén kialakuló egyéni „harmóniát” stb.).

Heller e kérdésben tehát hűtlen Lukács és saját, félig-meddig konzekvens megoldásaihoz. Olyan álláspont kialakításához jutott azonban ily módon el, amely már jóformán közhellyé vált az etikai revizionizmus történetében és az önállóság látszatát sem tarthatja fent. Egész koncepciója a jó és rossz, a bűn és erény kérdésében mintegy szolgálai átvétele annak a woltmanni álláspontnak, amely nyíltan szembeszállott az erény és a bűn marxi koncepciójával. „A *bűnök* egyoldalú, *osztálymaterialista megfejtésével* függ össze az az utópikus elképzelés is, hogy a *szocialista módon megszervezett társadalomban az emberek erényesek*, valamint az a felfogás, hogy a *régi genstársadalomban „testvériesség” uralkodott.*”<sup>113</sup>

Heller konzekvens, de gyakran leplezett etikai revizionizmusának szerkezete elől Woltmann fellebbenti a fátylat.

Csak annyit jegyzünk még meg, hogy Hellernél (különben helyesen) a boldogság elválaszthatatlan és leglényegesebb mozzanata az erény. A boldogság nagy korszaka a polgári hőskorszakkal tehát lehanyatlott és így boldog emberek csak a kapitalista társadalom pórusaiban élhetnek, hiszen ők legalább egyes erényekkel rendelkeznek.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Lukács: Goethe und seine Zeit. 69., 74. o.

<sup>112</sup> Heller: Csernisevskij etikai nézetei. 177. o.

<sup>113</sup> Woltmann: Der historische Materialismus. 1900. 372. o. (Az én kiemelésem. M. M.)

<sup>114</sup> Ugyanakkor homályban marad, hogy az erény „csíraformája” a mozgalomban, stb. nyújt-e lehetőséget a boldogságra; vö. az „Erkölc és politika” c. fejezetben tárgyalattakkal).

## 7. Érték

A fentiekben már utaltunk arra, hogy a helleri moralitásetika szükséges bázisát csak álobjektív tartalmakban találhatja meg. A helleri moralitás csak akkor ismeri el a valóságot, ha ez adekvát vele, különben pusztán külsőlegesen muszájként kirekeszti saját birodalmából. Azoknak a metafizikus ellentéteknek, amelyeket a kellés és muszáj, autonómia és heteronómia kérdéseivel foglalkozva tárgyaltunk, legkifejlettebb ellentmondása a célszerűség és a történeti okság antinómiája. Egyre inkább kettéválk maga a valóság: az egyik oldalán ott állnak az értékek (és világtörténelmi perspektívában az értékeket megtestesítő történeti és világtörténeti jó, mely birodalomból a történeti okság és szükségyszerűség ki van rekesztve), velük együtt az értékek célszerű megvalósítására törekvő emberek; a másik oldalon pedig a valóság szükségyszerű processzusa, melynek fedőneve Hellernél egyre inkább a történeti és világtörténeti rossz lesz. A célnak ez az egész birodalma a szubjektum moralitásán, az erkölcs idealisztikusan eltorzított szubjektív oldalán alapul.

E helleri koncepció filozófiailag végső fokon visszavezethető a kanti etika felett gyakorolt inkonzekvens kritikára, illetve a le nem küzdött kantizmusra. Heller kapcsolódása a modern értékelmélethez is csak ezen a végső alapon válik érthetővé; hiszen ennek képviselői, elsősorban Scheler, szintén átvették ezt a kanti alap gondolatot, értékelméletük a kanti autonóm törvényhozás gondolatára épül. A következőkben kimutatjuk a helleri érték-értelmezés e kettős filozófiai bázisát.

Heller értékfogalmának kifejtésekor a scheleri—hartmanni érték-koncepció kritikájával indít. Kifejti, hogy elvetendő ennek apriorisztikus elmélete és intuitív, irracionalista módszere, különben érték-kategóriájuk átvehető, ha szem előtt tartjuk, hogy „az értékek forrását az objektív tapasztalatban” látjuk. (Az értékgenézis e tartalmilag helytelen meghatározásának kritikájára itt nem térünk ki, ez evidens.)<sup>115</sup> Azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy meg lehet-e adni az egyes értékek elvont és általános definícióját, Hellernek az a véleménye: ezt csak a vulgár-marxisták tagadhatják, hiszen „pl. minden konkrét társadalmi osztály konkrét struktúrája más és más, — de értelmetlenné vagy lehetetlenné tette-e ez Leninnek azt, hogy meghatározza az osztály fogalmát? S ha pl. Marx elemezte is azt, hogy a konkrét munka mindig más és más, de ez nem akadályozta meg abban, hogy az elvont munka definícióját megadja.”<sup>116</sup> Az értéket pedig másutt mint „objektíve létező tartalmat” határozza meg.

Leglényegesebb ellenvetésünk, hogy Heller az etikai értékelmélet kritikájában elment addig, ameddig más burzsoá etikusok is elmentek, ti. szembetűnő apriorizmusának és intuitív módszerének kritikájáig. A marxista számára azonban e kritikának ez a mélysége csak sekélyesség, a burzsoá értékelmélet egyfajta helyesbített elfogadása, hiszen a döntő probléma éppen annak az *érték-ontologizmusnak megsemmisítő bírálata*, amely ennek az elméletnek tengelyét adja és amely a *tudat- és létkategóriák eklektikus, idealista értelmezésén* alapul.

Ebből az érték-koncepciójából épül ki — mint már utaltunk rá — a történelmi és világtörténelmi jó. Hellernél az erkölcsi fejlődés kiszélesedik, az emberiség egész története során létrejött értékek nem mások, mint „a történel-

<sup>115</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. II. 192. o.

<sup>116</sup> Uo. II. 203. o.

mileg és világtörténelmileg jó a maga részeire bontva, összetevőire szétszedve... ez elvont jó, mely nem az egyes emberekben testesül meg, hanem amit a világtörténelem az emberiség összességében hoz létre.”<sup>117</sup>

Ily módon kialakul az etikum egész külön, önmagában megálló szférája, mint az emberi praxis legfőbb és „valóban etikus” mércéje. Az erkölcsi konfliktusok és az erkölcsi ítéletek helleri felfogása ezt teljesen egyértelművé teszi. Hiszen igazságos erkölcsi ítéletről szerinte csak akkor lehet szó, ha az „a történelmileg és világtörténelmileg jó szempontjából történik”;<sup>118</sup> míg ezzel szemben az az ítéletfajta (lásd: tirannikus ítélet), „amely lehet történelmileg szükség-szerű ugyan, de mindig szembenáll a világtörténelmi jóval, hiszen mindig emberi értékek tönkretételével, vagy tönkretételének kísérletével jár együtt.”<sup>119</sup> Folytatólagosan pedig kifejti, hogy a „történelmi és világtörténelmi rossz egyenlő értelmű a nem-értékkel.”<sup>120</sup> Továbbá, a konfliktusok erkölcsi tartalmát az determinálja, hogy „megoldása a történelmileg (vagy) és világtörténelmileg jó irányába esik-e, illetve mi a viszonya ennek a konfliktusnak, a konfliktus megoldásának a történelmi jóhoz és az erkölcsi értékek világtörténelmi kibontakozási folyamatához.”<sup>121</sup>

Végső fokon igen primitív ez a struktúra: az erkölcs a jó, a történelem a rossz szféráját alkotja. A jó az erkölcsi individuum szabad kibontakozását, az értékek célszerű megvalósítását teszi lehetővé, míg a történelmi-erkölcsi rossz ezt megátolja és értéktelenséget hoz létre (vö. Kolakowski hasonló gondolatmeneteit már idézett cikkében).

Milyen mármost ezeknek a magasabbrendű értékeknek struktúrája? „... az erkölcs osztályjellege — írja Heller — nem az egyes értékek külön-külön osztálykarakterében, hanem az ember egyetemes érték- és nem-érték rendszerének, egyetemes erkölcsiségének totális összefüggésében áll.”<sup>122</sup>

Heller összes antidiialektikus megoldásai igen szellemes és megsemmisítő kritikára találhatnak Hegelnél.

„A dolgok iránt tanúsított szokásos gyengédség, amely csak azzal törődik, hogy a dolgok ne mondjanak ellent önmaguknak, itt is, mint egyébként, megfeleldeznek arról, hogy ezzel nem oldotta fel az ellentmondást,” . . . stb.

Lenin ezzel kapcsolatban megjegyezte:” / Kedves gúny! (A filiszterek) „gyengédek” a természet és a történelem iránt — igyekeznek megtisztítani ezeket az ellentmondásoktól és a harctól.” . . .<sup>123</sup>

Heller az összes ellentmondásokat, egy egységes történelmi folyamat ellentmondásait (történelmi szükségszerűség és erkölcsi haladás viszonya, erkölcsi rossz és erkölcsi jó viszonya, az értékek belső ellentmondásai stb.) külön szférák külön lényegévé avatja és így ezek csak *heterogén tényezőként állhatnak külsőlegesen egymással szemben*. Egyben megszűnik minden szükségessége annak, hogy önmagukban ellentmondásosak legyenek, — annál is inkább, mivel amint meglátjuk, az *értékontológia radikálisan felszámolja az erkölcs terén a valóságos ellentmondások visszatükrözésének lehetőségét*.

<sup>117</sup> Uo. II. 194. o.

<sup>118</sup> Uo. II. 209. o.

<sup>119</sup> Uo. II. 210. o.

<sup>120</sup> Uo. II. 210. o.

<sup>120</sup> Uo.

<sup>121</sup> Uo. II. 326. o.

<sup>122</sup> Uo. II. 203. o.

<sup>123</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra, Budapest. 1954. 111—112. o.

Heller a burzsoá értékontologizmus elfogadásával, átvételével megszünteti a különbséget a lét- és tudat kategóriák között, és ezáltal számára elesik az a lehetőség, hogy az értékek kategóriáját úgy értelmezze, mint az ideológiai objektivitás kategóriáit. A társadalmi- és osztálytudat kategóriái számára ekvivalensek lesznek a gazdasági-társadalmi, ezen belül osztálykategóriákkal és természetyszerűvé válik ugyanilyen függetlenségük nemcsak az egyéni, hanem egyben a társadalmi tudattól. Heller megtanulta, hogy *a gondolkodás kategóriái* nem segédeszközök, — de ezt a gondolatot végtelen idealizmussal úgy értelmezi, hogy *mindennemű tudattól független törvényszerűségek, úgyszólván léteghatározottságok* (Daseinsbestimmungen). Nem a lenini értelemben vett törvényszerűségek kifejeződését, hanem magukat ezeket az objektív törvényszerűségeket látja bennük megtestesülni. (Ezért számolva mindazzal a jelentős különbséggel, ami a hegeli szubjektum-objektum egysége és ez álobjektívitás modern elmélete közt áll fent és hangsúlyozva, hogy Heller ez utóbbi hatása alatt áll, egy adag megemésztetlen hegelizmus, de ezen belül is a hegeli rendszer befolyása is jelentkezik itt. — Lukács hasonló hibáinak közvetítése révén.)

Oly módon mélyíti el, alapozza meg „marxista módon” a burzsoá értékontologizmust, hogy párhuzamot állít fel a munka és az osztály marxista—lenini, valamint saját érték meghatározásai között. Mindenekelőtt: némi logikai hibával megy végbe ez a definíció, hiszen Heller egyes értékfajok definícióját adja (igazságosság, humanizmus stb.) és közben arra hivatkozik: Marx és Lenin is hasonló definíciókat adtak. Holott az csak azzal állítható párhuzamba, hogy az osztály stb. meghatározása alapján lehetséges az érték általános definícióját megadni. Az egyes értékek ezen belüli definíciója azonban csak az egyes konkrét osztályokkal kapcsolatos definíciókkal állítható párhuzamba. Ha Heller ezt a logikai hibát nem követte volna el, akkor világossá válhatott volna számára, hogy az egyes konkrét osztályok meghatározása már szükségszerűen magában foglalja az állandóan változó történelmi determinánsokat is (pl. a burzsoá osztály definíciója, párhuzamban állítva az igazság, mint erkölcsi érték definíciójával). De itt tipikusan arról az esetről van szó, amikor egy elméleti struktúra látszatellenmondásmentessége, evidenssé tétele sürgetően megkövetel egy bizonyos logikai hibát. De ez a kérdés csak az egyes értékek tárgyalásakor válik majd lényegessé.

Az érték kategória ontológiaiává való átalakításának legfontosabb vonatkozása, hogy ezáltal *megszűnik objektivitásának sajátos ideológiai jellege*. Mindenekelőtt: többé nem kell számításba venni azt a tényt, hogy itt osztálytársadalmakban élő emberek nagyon is különféle erkölcsi praxisa, e praxis különféle vonásai reflektálódnak az értékben. Azt sem, hogy az érték csak oly módon jött és jöhet létre, hogy keresztülmegy e különböző emberek tudatán, amely tudat a gazdaság-társadalmi helyzetből fakadó szükségszerű torzításokat visszéig hoz rajta. Megszűnnek e különböző érték meghatározások konkrét determinánsai: mindenekelőtt történelmi, gazdasági és főként osztály meghatározottságai. Megszűnik az értékek kapcsolata genezisükkel; az emberi praxis terméke, amelyet a sokoldalú társadalmi determinánsok által alakított emberi agy sajátos módon transzformál, teljesen önállósul, megszűnik kapcsolata az emberi gyakorlat ellentmondásos fejlődésével.

A helleri felfogás szerint éppen úgy, ahogy az osztály kategóriája az objektíve létező osztályt tükrözi, az érték kategóriája szintén valami „objektíven létező” tartalmat tükröz, — az értéket. Holott az érték nem más, mint olyan emberi tulajdonság, magatartási forma tükrözése, amely az erkölcsi fejlődés

részévé vált és történelmileg változó konkrét tartalmakkal, — amely tartalmak bizonyos körülmények hatására ezt az értéket negatív erkölcsi tulajdonsággá, értéktelenséggé is változtatják — általános társadalmi szokássá való átalakulásáig állandóan mint erkölcsi követelés funkcionál. Az érték kategóriája nem értéket tükröz, hanem az emberi praxis erkölcsi aspektusának egyik vonását, egy, állandóan átalakuló, gazdagodó, ellentmondásos emberi-erkölcsi viszonyt, emberi tulajdonságot. (Igy pl. igazságosság vagy humanizmus.) Az érték kategóriájától független érték — mint „objektíve létező tartalom” — nincs.

Az ideológiai objektivitás megszüntetése igen kedvező elméleti alapul szolgál nemcsak az érték-kategória, hanem az erkölcsi jó fogalmának idealista értelmezéséhez. Mert Heller számára így lehetővé válik, hogy a jó elemzésénél ne vegye számba, milyen szükségszerű — gazdasági érdek által meghatározott — ideológiai torzítások, hamis tudati mozzanatok játszottak közre koronként és osztályonként annak meghatározásában, hogy mi az erkölcsi jó. Megfelelő kiindulópontot jelenthetett számára az az egyszerű tény, hogy az erkölcsi jó erkölcsi szükségletet elégít ki. (Látjuk különben itt is, hogy az álobjektivitás végső elméleti előfeltétele a moralitás szubjektivista, eltúlzott értelmezése.)

Ha az erkölcsi jó kérdését konkrét történeti alapon vetjük fel — ki mit tart jónak a társadalmi fejlődés egy meghatározott fokán? — akkor a válasz az osztályérdekeknek megfelelően relatív lesz. Az emberek többsége legfeljebb csak abban ért egyet, hanem erkölcsileg jó, ha az elemi normákat betartják, illetve ha „az erkölcs és igazság egyszerű törvényei” szerint járnak el, tehát pl. nem szegik meg az emberiség és a becsület addig kialakult és ezen belül is elemi követelményeit, — az osztályharcok szembenálló frontjaihoz tartozók sem. (Ez utóbbi természetesen az elnyomott osztályok részéről csak vágyálmom maradhatott.) Ezen felül azonban az erkölcsi jó megítélésében az emberek osztályhelyzetüktől függően gyökeresen más és más álláspontokat képviselnek. Általánosságban elmondható azonban, hogy az elnyomott osztályoknak a jóról alkotott fogalma — minden torzítás ellenére is — képviselte a legmaradandóbb és leghelyesebb felismeréseket.

Ha az erkölcsi jó kérdését nem az erkölcsi fejlődés, hanem az egész történelmi fejlődés szempontjából vetjük fel, akkor az erkölcsi jó önmagában nem áll meg; elválaszthatatlanul egybefonódott a részben az erkölcsi rossz közvetítésével végbemenő történelmi-szükségszerűséggel (melyben Heller „világtörténelmi jó”-jának pusztá antinómiáját látja). És nemcsak egybefonódott vele, hanem ellentmondásos fejlődésében megvan az a meghatározó mozzanat, hogy végső fokon csak ezen a történetileg szükségszerű talajon bontakozhat ki — a „jó”, az „igazi emberi történelem” korszaka, az a korszak, amikor valórválhat az emberek mindenoldalú és ezen belül erkölcsi tökéletesedése, az erkölcsi fejlődés „igazi” korszaka.

Ahogy Heller az egyéni autonómia, a moralitás és a szabadság magasabbrendűsége alapján — az egyén viszonylatában — destruálja a külső szükségszerűséget, haladást kifejező erkölcsi követeléseket, éppígy — történelmi perspektívában — megtagadja azt a történelmi szükségszerűséget, amely a a kommunizmus, ezen belül az erkölcsi jó általános társadalmi megvalósulásának elengedhetetlen bázisa. („... a szabadság igazi birodalma ... csak a szükségszerűség e birodalmán, mint alapján virágozhat ki.”)<sup>124</sup>

<sup>124</sup> Marx: A tőke. III. 889. o.



Az objektivitás ideológiai jellegének zárójelbe tétele, illetve felszámolása megszünteti az erkölcsi kategóriák — jó, érték, moralitás, stb. — kapcsolatát a történelmi fejlődéssel és ezen belül az osztályok harcával is. Mert annak az etikusnak, aki tisztában van kategóriáinak ideológiai jellegével, állandóan vissza kell hatolnia e kategóriáktól a valósághoz, a tükrözőtől a tükrözöthöz, — állandó kontrolljukat, igazságtartalmuk kritériumát csak az ellentmondásokban fejlődő társadalmi életben találhatja meg. Heller ezt nem teszi és nem is teheti meg elmélete logikája következtében; ezért kategóriáin belül nem ismer ellentéteket, nem ismeri pl. azt a folyamatot, melynek során az értékek értéktelenségbe csapnak át, — különböző társadalmi tartalmaknak és körülményeknek megfelelően. Ezért is kényszeríti őt elméletének logikája arra az álláspontra — amellyel már találkoztunk —, hogy az értékek közé pusztán formailag pozitív erkölcsi tulajdonságot vegyen fel. És ennek hatására válik értékfelsorolása pedánsan iskolássá, metafizikussá, részben ezért is találhatunk annyi hasonlóságot az ő érték-konceptiója és pl. a mai katolikus erkölcstan érték-hierarchiája között.

Még a klasszikus német filozófián nevelkedett polgári etikus Jodl is jóval magasabb színvonalon áll, mint Heller, mert nem felejtette el Hegel ezel kapcsolatos dialektikus felismeréseit. „Minden tetszőleges tartalom szubszumálása a jó alá közvetlenül abból adódik — írja Hegel —, hogy ez az absztrakt jó, mivel semmi tartalommal sem bír, csak arra redukálódik, hogy valami pozitívet jelentsen.”<sup>125</sup> És ezzel a tetszőleges, de szükségképpen formailag pozitív tartalmakkal rendelkező elvont jóval polemizálva utal arra, hogy épp ilyen jóvá válhat egy lopás, melynek indítéka a szegényekkel szembeni jócselekedet.<sup>126</sup> Jodl pedig kifejti, hogy szükséges politikai cél érdekében a csalás vagy hamisítás erkölcsi értékévé válhat, valamint szintén erkölcsi értéknek tartja a gazdag ember meglopását szegények érdekében.<sup>127</sup>

Ezt a dialektikát még a polgári gondolkodás talaján is meg lehet valósítani, és meg is valósíthatja minden olyan, a klasszikus filozófiával nem szakított etikus, aki mindeneke előtt az erkölcs tartalmi kritériumait tartja szem előtt és nemcsak üres, gyakran külsőleges formáját, valamint általánosságban tisztában van a történelem és erkölcs bonyolult viszonyával. A marxista szemlélet pedig rámutat ennek a dialektikának társadalmi és osztálymeghatározóira és ennek alapján mindeneke előtt az osztályérdek által determinált értékek harcára. Itt van pl. a humanizmus kategóriája, amelyről Heller egységes definíciót ad. (E definíció tartalmi kérdéseire még kitérünk.) Ha Heller az értékek helyét az ideológia területén belül jelölné ki, számolnia kellene azzal, hogy egy adott társadalmi alakulat ideológiája ellentmondásos és ezeknek az ellentmondásoknak az erkölcsi érték kategóriáján belül is jelentkezniök kell — adott esetben mint proletár —, illetve burzsoá humanizmusnak. Heller azonban, az érték-kategória ontológiáivá tételével, kimondatlanul is teljesen azonos tudatstruktúrákat tétel fel a különböző osztályokhoz tartozó egyéneknél, — létükről és gyakorlatukról nem is beszélve.

Amint a normákkal kapcsolatban már rámutattunk: egy bizonyos közös mozzanatnak kell lennie e különböző osztályértékekben; az ellentmondásaiban

<sup>125</sup> Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin, 1956. 130. o.

<sup>126</sup> Siskin a hegeli etikai koncepció misztifikált formájában levő racionális, realiztikus magvát látja a jó és rossz fogalmainak dialektikus értelmezésében. (Iz isztorii eticseszkih ucenyii. 255. o.)

<sup>127</sup> Jodl: Allgemeine Ethik. 143. o.

is végső fokon egységes történelmi múlt és társadalmi tudat legáltalánosabb közös szerkezete termeli ki e közös mozzanatokot. Amíg polgári humanizmusról a burzsoá osztályon belül egyáltalán beszélhetünk, addig e kategória szerkezetében jelen van e kategóriának bizonyos történelmileg kialakult tartalma, illetve e tartalom néhány vonatkozása — bármennyire leszűkítve, eltorzulva. Így nemcsak közös nyelvi-terminológiai mozzanatok miatt válik érthetővé a különböző osztályokhoz tartozó egyének számára, mi az, amit a másik humanizmusnak nevez. (Megjegyzendő, hogy még e közös történelmi tartalmak is jelentős minőségi átalakuláson mennek keresztül a kategória rendszerének egésze hatására. Így pl. a 18. század végén, a francia forradalom hatására igen elterjedt, részben a gironde, részben a baloldali jakobinusok hatására, a világpolgári tudat és szolidaritás erkölcsi követelménye, a szolidarizálás minden elnyomott, antifeudális emberrel, tartozzon akár a harmadik, akár a „negyedik rendhez”. Az értékek fejlődése éppen e kezdeti egységes, — de már itt is latensen ellentmondásos — mozzanatok kettéhasadása és más-más tartalmú polarizálódása révén megy végbe. Természetesen korántsem önmozgása, hanem az általa tükrözött, különböző osztály tevékenységek átalakulása és fejlődése során.)

Aki, akárcsak Heller, konzekvensen tagadja az értékek osztálymeghatározottságát, egyben történelmi fejlődésük tagadásához is eljut. Hiszen ez a *fejlődés éppen az értékek sajátos osztályjellegében és meghatározottságában* jut kifejeződésre. Így a humanizmus *proletárjellegében* jelentkezik az a tény, hogy burzsoá válfajával szemben a történelmi fejlődés magasabb fokának felel meg.

Amikor Heller az értékein belül megszünteti az osztálymeghatározottságon alapuló lényegi, minőségi különbségeket, akkor ehhez az idealista módon túlértékelt közös társadalmi múlthoz és a társadalmi tudat legáltalánosabb közös szerkezetére appellálhat csak — kimondatlanul is —. Humanizmus definíciója pl. így hangzik: önmagának és másnak, mint autonóm erkölcsi lénynek tisztelete. Egy osztálytudatos és valamennyire képzett munkás rögtön megérti e definíció anakronizmusát, és egyben azt is, hogy a humanizmus neki megfelelő definíciója helyett egy más osztály, történelmileg már elavult meghatározását kapta. Egy kispolgári befolyásoltság alatt álló munkás, vagy a kispolgár adott esetben megfelelőnek találja e humanizmus-konceptiót.

Ismét feltűnik az „erkölcsi minimum” már elemzett helleri felfogása, az erkölcsi fogalmak olyan értelmezése, amellyel széles társadalmi rétegek egyetérthetnek; a burzsoától kezdve a kispolgári hatás alatt álló munkásig. Ennek filozófiai előfeltétele pedig, mint láttuk, a „megszokott gyengédség a dolgok iránt”, a kategóriák minőségi meghatározottságát alkotó, ellentétes mozzanatok kiküszöbölése, a kategória lebontása egy elvont elemére, fejlődésének egy történelmileg meghaladott és ma már visszájára fordult fokára. Legátfogóbb elméleti előfeltétele pedig a társadalom osztálytagozódását semmibevevő „megszokott gyengédség”.

Ha most megnézzük, melyek Heller filozófiai forrásai az értékekkel és a jóval kapcsolatos nézetek terén, akkor számításba kell vennünk, hogy ezek a filozófiai koncepciók már a burzsoázia ideológiai hanyatlásának termékei és legtöbb esetben a marxizmusra való tudatos reakcióképpen jöttek létre. E források két lényeges vonatkozását emeljük ki: a lét- és tudatkategóriák különbségének megszüntetését, valamint a történelem és ezen belül az erkölcsi egyen teleológikus értelmezését.

Lotze, Windelband mestere alapozta meg elsőként nyílt, platonista remiszcenciákkal, a jó, szép és igaz önálló lényességekké alakítását, melyek közül

az értékeket összesítő jó eszméjét tartotta az elsődlegesnek. Az erkölcsi érték fogalma szintén nála vált elsőként ontológiai, a tudattól függetlenül létező meghatározottsággá. Ezen a talajon Windelband következetesen kidolgozta azt a kettősséget, mely szerinte az értékek világa (és a megvalósításukra törekvő, a belső kellésnek engedelmeskedő egyén), illetve az oksági viszonyoknak alávetett lét, valóság között áll fenn. Rickerti továbbfejlesztésében is nyíltan kifejezésre jutott az erkölcsi szféra leszakítása a valóságtól. Egyik meghatározása így hangzik: „Az általános etikai elvnek természetesen történelmietlennek vagy inkább történelemfelettinek kell lennie és teljesen önmagára kell épülnie, mivel a történelmiből mint olyanból éppoly kevésbé lehet értéket levezetni, mint a természetből.”<sup>128</sup> Az újkantizmus által előkészített talajon lépett fel Scheler; nála épült ki kész rendszerré az értékontologizmus. Fenntartotta és elmélyítette az érték és a lét antinómiáját, ennek előfeltételeként az értékek genezisést zárójelbe tette, tagadta, hogy bármilyen kapcsolatban állna a valóságos léttel; az emberi tulajdonságokkal, praxissal. Eközben Scheler feltételezte a társadalom, a társadalmi tudat fejlettségének azt a fokát, amikor már kialakult pl. a barátság gyakorlatából ennek erkölcsi értéke. Ez az érték valóban független az egyéni praxistól és tudattól, — korántsem azonban a társadalomtól. Egyik fő bizonyítási érve az volt, hogy a barátság attól még barátság marad, ha az individuum egyénileg elárulja barátját. Schelernél azonban az értéknek az egyéni tudattól való függetlensége kiszélesedik a minden valóságtól való függetlenségévé s így az érték átalakul a társadalmi valóságtól független értékvilág tárgyává.<sup>129</sup> Szerinte ezen a filozófiai alapon felépíthetővé válik az értékek állandó rangsora; ebben fejeződik ki ontologizmusának nyíltan apriorisztikus jellege.

Heller tudja, hogy nem lehet egyszersmindenkorra felállítani az erkölcsi értékek hierarchiáját, hogy ezek koronként és osztályonként változóak, ugyanakkor — és itt rejlik egyik lényeges kapcsolódása az értékontológiához — Schelerhez hasonlóan azt tartja, hogy az egyes értékek függetlenek a történelmi és osztálymeghatározottságoktól. Az osztályjelleg nem determinálja szerinte az érték karakterét; s így Scheler kifejezésével élve: „... teljesen független a javak világának (értsd: anyagi világ, valóság) létezésétől, amelyben megjelennek, ennek a világnak a történelemben végbemenő mozgásától és változásától.”<sup>130</sup> Tehát Heller elveti Scheler apriori értékontologizmusát az értékhierarchiát illetően, de fenntartja az egyes értékeket illetően.

Az erkölcsi szféra transcendenssé, történelemfelettivé tételének csak egyik vonatkozása az értékek leszakítása a társadalmi valóságról. A másik: *a történelem teleologikus, morális értelmezésének kialakítása, e teleologikus mozzanat fölerendelése az okságinak*. Az értékelmélettel párhuzamosan fejlődött ki ez a felfogás, mintegy annak „történelmi” előfeltevéseként, illetve kiterjedéseként, igazolásaként; míg az értékek esetében közös világnézeti forrásuk a dekadens alapon felújított ismeretelméleti platonizmusban nyilvánult meg, itt ugyanez a platonizmus áltörténelmi konstrukciót öltött, nem mint ontológiai állapot, hanem folyamat jelent meg. Elemzéseink alapján ugyanarra az eredményre jutottunk, mint Kautsky, aki — amikor még nem vált renegáttá — a korabeli revizionizmus ellen fellépve feltárta, hogy a „vissza Kanthoz” jelszó

<sup>128</sup> Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 728. o.

<sup>129</sup> Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 1921.

13. o.

<sup>130</sup> Uo. 10. o.

mögött végső fokon és leplezetten a „vissza Platonhoz” jelszó rejlik.<sup>131</sup> (Vö. Heller ismeretelméleti ontologizmusát az egyes értékek kérdésében, és ugyanennek történelmi folyamattá váló feloldódását a történelmi és világtörténelmi jó fogalmában.)

Talán Rickert fogta fel elsőként a történelmet mint „értékeket megvalósító kulturális processzust”, mint az értékek pusztá hordozóját, amely e „hordozó” szerepben, oksági törvényeknek van alávetve és így másodrendű az értékek célszerűen rendezett és az egyének által célszerűen megvalósítható birodalmával szemben. E koncepció fejlődésének csak arra a pontjára térünk ki, amikor azt a századeleji revizionisták és reformisták össze akarták egyeztetni a marxi történelemfelfogással. Így pl. Woltmann, aki szerint „dogmatikus epigoniságot” jelent e teleológiai mozzanat tagadása, úgy vélte, hogy fel kell mutatni a történelemben „az emberiség ideális történelmét”. Szerinte a társadalom ökonómiai (azaz marxi) szemléleténél magasabbrendű az a koncepció, amely „a történelmi fejlődést nem a technikai fejlődés gazdasági fokozatai szerint méri, hanem az *emberi fejlődés morális fokozatai* alapján”.<sup>132</sup>

De már néhány évvel Woltmann könyvének megjelenése előtt vita zajlott le Lafargue és Jaurès közt. Jaurès tudatosan törekedett a marxi és az idealista történelemszemlélet összeegyeztetésére; a rövidség kedvéért idézzük egész álláspontjának lényegét kifejező mondatait. „Az emberi történelemben nemcsak szükségszerű fejlődés megy végbe, hanem létezik egy ésszerű iránya (direction intelligible) és eszmei értelme . . . nem kell tehát szembeállítani a történelem materialista és idealista koncepcióját. Ezek egységesen és elválaszthatatlanul összefonódnak . . . és ugyanakkor, amikor a történelem egy mechanikus törvény szerint lezajló jelenség, egyben olyan törekvés is, amely eszmei törvény szerint valósul meg.”<sup>133</sup> Jaurès szerint az igazság eszméje nyújtja ezt az ideális történelmi folytonosságot. (Lafargue kritikájában többek közt kimutatta, hogy Jaurès igazságprocesszusának mélyén az abszolút jóról alkotott platoni eszme rejlik.)

Az igazság, a jó vagy bármely más fogalom eszmei processzusa, a történelemtől való függetlensége burzsoá filozófiai elgondolás, amely a marxi történelemkoncepció lejárására és ezen keresztül arra hivatott, hogy denuncialja a haladó társadalmi tevékenységet, az egyes „erkölcsi” egyének elé az „érték-megvalósítás magasabb feladatát” állítsa. Leplezetlenül jelentkezik ez a gondolat Pauler Ákosnál, aki „örököse” mind a scheleri értékontologizmusnak, mind az újkanti történelmi értékprocesszus koncepciójának: „A jó mint abszolút érték — írja — értékességében független az emberi cselekvéstől. Más értelemben ugyan, mint a teológia tette, de a kritikai bölcsészet is megtanít arra, hogy a jót az égbe emelve örökkévalónak tartsuk, melyet az emberek megtagadhatnak cselekedeteikkel, de meg nem semmisíthetnek.”<sup>134</sup>

Napjainkban nem Heller eleveníti fel egyedül — még hozzá a marxizmus számára — ezeket az antimarxista nézeteket. Előtte már a lengyel revizionista Kolakowski is megtette, még hozzá azzal a kifejezett céllal, hogy az erkölcsi magatartás szabályait, kritériumait függetlenítsé mindenféle történetfilozófiá-

<sup>131</sup> Kautsky: Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. 21. o.

<sup>132</sup> Woltmann: Der historische Materialismus. 411. és 366. old. (W. kiemelései.)

<sup>133</sup> Lafargue—Jaurès: Idealisme et matérialisme dans la conception de histoire, 1895. (Megjelent 1901-ben.) 20. o.

<sup>134</sup> Pauler Ákos: Az ethikai megismerés természete. 1907. 167. o.

tól, hiszen szerinte mindenfajta történetfilozófiai koncepció megvalósítása szükségszerűen együttjár az értékek konfliktusával, illetve megszegésükkel. Az erkölcs és politika helleri koncepcióját tárgyalva meglátjuk, Heller, ha burkoltabban is, teljesen hasonló konzekvenciákhoz jut. A marxizmus e „továbbfejlesztése” mélyén pedig ott rejlik Schelernek az a tétele, mely szerint az erkölcsi magatartást függetleníteni kell a történelemfilozófiáktól.<sup>135</sup>

A jelenkori burzsoá szociológiában is eleven a társadalmi jelenségek „érték-aspektusból” való szemlélete. R. Dahrendorf nyugatnémet szociológus szerint két, egymással szoros összefüggésben álló társadalmi szemlélet létezik, amely megfelel a társadalmi struktúra kettős rétegződésének, Janus arcának. Míg a szociális struktúra „integrációs elmélete” a társadalmat mint szabályozott egységet és rendet tekinti és a hangsúlyt az értékekre, illetve az értékrendszerek közös mozzanataira helyezi, addig az „uralmi-elmélet” felmutatja a társadalmi kényszert, az instabilitást és konfliktusokat. „Ahogyan az uralmi elmélet a szociális struktúránaak csak egyik aspektusát emeli ki, éppúgy az uralkodó és az uralom alatt tartott osztályok megkülönböztetése csak a társadalom egyik eleme”. (Ralf Dahrendorf: Soziale Klassen und Klassenkonflikte in der industriellen Gesellschaft, Stuttgart, 1957. 195. o.) Nem jelent tehát különösebb elméleti veszélyt a burzsoá szociológus számára, ha a társadalmi osztályharcot, mint a szociális struktúrának pusztán egyik elemét emeli ki és ugyanakkor megszünteti ezeket a társadalmi ellentéteket az általánosan kötelezőnek és homogénnek beállított értékrendszerekben!

Térjünk végül rá a helleri értékdefiníciók problémájára. Kiindulópontja az értékek karakterének osztályfelettsége, illetve az osztálymeghatározottságtól való függetlensége volt. Ennek megfelelően definícióitól sem várhatunk mást, mint üres formalizmust; a tartalmi fejlődéstől elszakított és történelemfelettivé tett formát; olyan közömbösséget a tartalmak iránt, amely — mint erre már láttunk példát — „szempontosan” közömbös, illetve elfogult, mert „csak” a leghaladóbb tartalmakat iktatja ki formájából.

A történelmi materializmus elfogadásából implicite következik, hogy nem lehet egyszersmindenkorra szóló definíciót adni a különböző értékfajokról. Hiszen — és ez a legfontosabb érv — ezek az értékek a történelmi materializmus felfogása szerint nem idő- és térfeletti, általános emberi gyakorlat termékei, hanem az egyedül létező, történetileg és társadalmilag meghatározott osztálytevékenységek eredményei. Talán ezen a ponton nyilvánul meg a legvisszábbban Hellernél a genesis-funkció probléma idealista eltorzítása, amikor az emberi praxis termékét jóformán teljesen önállósítja és függetleníti ettől a gyakorlattól.

Heller szerint a humánus magatartás két komponense, összetevője: *a*) a másik emberben az ember, azaz az autonóm erkölcsi lény tisztelete, *b*) önmagának, mint autonóm erkölcsi lénynek tisztelete. „*Antihumánus ember az, aki sem másban, sem magában az autonóm erkölcsi lényt nem tiszteli.*”<sup>136</sup> Látjuk, hogy az értékek egyetemes definíciója átcsap a humanizmus partikuláris és anakronisztikussá vált értelmezésébe, az osztályfölöttiség „magas” igénye ugyanennek az értéknek sajátosan polgári és kispolgári dicsőítésébe. Kant hatása alatt Proudhon ugyanezzel a tartalommal értelmezte az ő alapeszméjét, az igazságosság fogalmát, de egyben konzekvensen ki is fejlesztette tartalmát, amikor a „gyűlöletben” és „haragban” e magas humánus elv megsértését látta. A humanizmus hasonló megfogalmazása élt tovább a szocializmus eszméjével külsődlegette.

<sup>135</sup> Scheler: Der Formalismus in der Ethik... 594. o.

<sup>136</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. II. 98. o.

sen kacérkodó újkantisták rendszerében. (Pl. Natorpnál, szerinte „az emberiség kanti tisztelete minden egyes emberben” — ez az igazságosság értékének elméleti alapja.<sup>137</sup>) De ugyanígy az ellenforradalmi burzsoázia teoretikusai is szívesen folyamodtak ehhez a formulához, így pl. Pauler Ákos a „tiszteleteszményt” fogalmazta meg a kanti alapon: „tisztelnünk kell az embert úgy önmagunkban, mint másokban . . . tiszteljük önmagunkat és másokat.”<sup>138</sup>

A kanti humanitáskonceptió — melynek bázisa az a gondolat, hogy az ember se önmagát, se másat sohasem használjon eszközként, hanem mindig csak célként — éles ellentétben áll a marxista humanizmus-konceptióval, amelynek lényege az, hogy a kizsákmányolt többség felszabadítása, emberségének megvalósítása csak egy kisebbség „erkölcsi autonómiájának megsértése” útján mehet végbe. A polgári humanitáskonceptió szemszögéből a marxi tűnik embertelennek. Ugyanakkor a marxizmus mind pozitív, mind negatív értelemben beszámítja e kisebbség relatív autonómiáját, egyéni erkölcsi arculatát. Nyilván erkölcsileg máshogy ítéli meg a kommunista a gyáva, saját morálját is félelmében megtagadó ellenforradalmárt, mint az elveihez a végsőkig konzekvens ellenfél ritka típusát. Ez utóbbiban pl. azáltal tiszteli erkölcsi lény voltát, hogy konzekvensebben és nagyobb erkölcsi-politikai erő bevetésével törekszik öncélúságának, relatív erkölcsi autonómiájának megszüntetésére.

Ennyiben, de csak ennyiben él tovább még az ellenség viszonylatában is — elemi erkölcsi örökségként — a polgárság humanitáseszméje. De ezen túlmenően — mint arra már rámutattunk — már csak a burzsoá, illetve proletárhumanizmus értékeinek ellentétéről lehet csak szó, amely ellentétet az „erkölcsi minimum” érdekében Heller itt is gyökeresen felszámolja. -

Heller másik, kiemelt erkölcsi alapértéke az igazságosság, amelyet Arisztotelész alapján úgy fogalmaz meg, mint az egyenlők egyenlő, az egyenlőtlenek egyenlőtlen erkölcsi megítélése. Úgy véli, hogy ennek az elvnek az osztály nélküli társadalomban „ . . . a mostaninál nagyobb szerepe lesz . . . nemcsak megtartják, hanem megerősítik alapvető érték jellegében.”<sup>139</sup> Szerinte ennek az elvnek etikai alkalmazása a moralitás létezéséből fakad: magát az erkölcsöt szüntetné meg az egyenlőtlen erkölcsiségű emberek egyenlő erkölcsi megítélése.

Mindenekelőtt: Heller ismét megszakítatlan folytonosságot tételez az osztálytársadalmak és a kommunizmus erkölcsi szférája között, felfogása az igazság-eszme evolúciós processzusáról csupán a Lafargue által már félévszázada elméletileg szétzúzott jaures-i koncepció egyik késői visszhangja. E felfogás elméleti előfeltevése azonban a „megfelelkezés” az erkölcsi érzék általános deformáltságáról az osztálytársadalomban, a „megfelelkezés” elsősorban az erkölcsi érzék — tudat és ítéletrendszer osztálymeghatározottságáról. Hiszen Heller szerint az igazságosság eszméjét és erkölcsi ítéletekben megvalósuló gyakorlatát az emberek erkölcsi tudata általában hordozza.

Kell-e külön hangsúlyozni, hogy az igazságosság elvont elve és az alapját alkotó egyenlőség-felfogás a mindenkori osztálytársadalmak struktúráját tükrözi, hogy az igazságosság elvont értelmezése a legkülönfélébb osztálytartalakkal megfér? Heller arisztotelészi elvont igazságfogalmát vallja többek közt — mint alapvető jogi eszmét — a relativista polgári jogfilozófus, Radbruch is. (A Radbruchot bíráló Péteri Zoltán különben helyesen mutatott rá arra, hogy

<sup>137</sup> Vorländer: Kant und der Sozialismus. 1900. 24. o.

<sup>138</sup> Pauler: Az ethikai megismerés természete. 169. o.

<sup>139</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. II. 197. o.

az egyenlőség stb. megállapításához külön szemléletre van szükség, amely ebből az elvből nem következik.)<sup>140</sup>

Mi az arisztotelészi igazságfogalom lényege? Alapja, kiindulópontja az a mély belátása az áruk érték kifejezésébe, a köztük levő egyenlőségi viszonyba s az a szükségyszerű megtorpanása ezen egyenlőségi viszony megindokolása előtt, amelyre Marx „A tőké”-ben rámutatott. Az értékviszonyt és érték kifejezést a különböző áruk közös szubsztanciája teszi lehetővé, az egyenlő emberi munka, mutat rá Marx. „Azt azonban, hogy az áruérték formájában minden munka, mint egyenlő *emberi munka* s ezért *mint egyenlő érvényű* emberi munka fejeződik ki, Arisztotelész magából az értékformából nem olvashatta ki, mert a görög társadalom *rabszolgamunkán* nyugodott, tehát az *emberek és munkarejük egyenlőtlenége* volt *természetes alapja*. Az érték kifejezés titkát, *minden munka egyenlőségét* és *egyenlő érvényességét*, mert és amennyiben ezek *emberi munka általánában*, csak akkor lehet megfejteni, amikor az *emberi egyenlőség fogalma* már a népi előítélet szilárdságát öltötte magára. De ez csak olyan társadalomban lehetséges, amelyben az *áruforma* a munkatermékek általános formája, tehát az embereknek *mint árutulajdonosoknak* viszonya egymáshoz uralkodó társadalmi viszony. Arisztotelész lángesze éppen abban jut ragyogóan érvényre, hogy az áruk *érték kifejezésében felfedezi az egyenlőségi viszonyt*. Csak annak a társadalomnak a történelmi korlátja, amelyben élt akadályozza őt annak a megfejtésében, miben is áll „a valóságban” *ez az egyenlőségi viszony*.”<sup>141</sup>

Ugyanez a zsenialitás és megtorpanás társadalmának keretei közt jellemzi az erkölcsi aspektusra alkalmazott egyenlőségi, összemérhetőségi viszonyról és ennek alapján az igazságosságról alkotott arisztotelészi felfogást. (Nem térhetünk ki az áruk, illetve az emberek közti egyenlőségi viszony közti mélyreható különbségek vázolására sem, csak arra szeretnénk rámutatni, hogy míg az áruk közti minőségi egyenlőséget — bár szubjektívistikusan indokolva — felismerhette („a gyakorlati szükség segítő eszköze”), addig nem merülhetett fel számára, sem mint gyakorlati, sem mint elméleti szükségesség, hogy ugyanezt a minőségi egyenlőséget kiterjessze a rabszolgatartók körén túl is, az összes emberekre, beleértve a rabszolgákat. Igazságfogalma azon alapul, hogy minőségi egyenlőség csak a rabszolgatartók körén belül lehetséges.) Az igazságosság lényegét a mértékben, az arányosságban kijelölve felismeri, hogy magából ebből a mértékből, mint elvont követelésből, nem lehet kifejleszteni az igazságosság elvét, hogy a mérték — az emberek egyenlő, az egyenlőtlenek egyenlő megítélése — a mindenkori társadalmi erőviszonyok, azaz a rabszolgatartók különböző csoportjainak aktuálisan uralkodó szemlélete dönti el.

„... az igaznak közbülsőnek, egyenlőnek és relatívnak kell lennie, azaz viszonyban kell állnia meghatározott személyekkel . . . és ugyanennek az egyenlőségnek meg kell lennie azoknál a személyeknél, akiket az igazság megillet, ahogyan a dolgoknál is meg kell lennie, akiket ez megillet: a személyeknek is ugyanúgy kell viselkedniök, ahogyan a dolgoknak. Ha nevezetesen nem egyenlők egymással, akkor nem is kaphatnak egyenlőt. Sokkal inkább éppen abból fakad a viszálykodás és a vita, hogy vagy az egyenlők nem egyenlőt, vagy az egyenlőtlenek egyenlőt kapnak és élveznek. Ez is az érdemesség mozzanatából ered. Mert abban, hogy egy bizonyos érdemesség kell hogy legyen a disztribu-

<sup>140</sup> Péteri Zoltán: Állam- és Jogtudományi Értesítő. 1959. II. 3—4. sz.

<sup>141</sup> Marx: A tőke. I. Szikra. 1949. 70. o.

tív igazságosság vezérlő mértéke, általában megegyeznek, csak hogy nem mindenki érti az érdemesség alatt ugyanazt, hanem a demokraták a szabadságot, az oligarchikus érzelműek a tulajdont vagy a nemesi születést, az arisztokraták a rátermettséget" (értik ezalatt).<sup>142</sup>

Arisztotelész zseniális igazság-fogalma, az egyenlőségi-viszony megállapításán nyugvó mérték-koncepciója — tartalmát tekintve — természetesen innen van a polgári egyenlőségfogalmon s méginkább innen az egyenlőség marxi fogalmán. A kifejlett polgári társadalomban az egyenlőség-fogalom kettős-egyeséges alapja az ökonómiai (minden munka egyenlő érvényessége), valamint a jogi egyenlőség (minden ember egyenlősége a törvény előtt). Az ítélet mértéke, aránya, megfelelően a gazdasági-társadalmi viszonyoknak, polgári tartalmakból fakad és azokat juttatja érvényre. Polgári mérték az eredő, akár egyenlően ítélnék meg egyenlőtlen egyéneket (ez a polgári erkölcs és etika fő vonala, vö. a Szent családban tárgyalattakkal) akár egyenlőtlenül ítélnék meg egyenlőket (a polgári társadalom általános gyakorlata, amennyiben az ítélet az uralkodó, illetve a kizsákmányolt osztályból származó bűnöző felett hajtatik végre), de éppígy osztályítélkezés érvényesül, ha egyenlőtlen mértéket alkalmaznak egyenlőtlen egyénekre. Ez az igazságos, azaz az osztálytartalmakat kifejezésre juttató arányosság, mérték, egyedüli lehetséges megvalósulási formája a polgári szemléleten belül: szentesítette, nem pedig leleplezte az osztályellentéteket és a hatásukra kialakult erkölcsiségek felett kész formájukban, azaz embertelenül ítélt.

Visszatérve Hellerre: látható, hogy nem elégséges Arisztotelész osztályítéleteinek elvetése, hiszen — amint már Arisztotelész is látta — az arányosítási, egyenlősítési viszony önmagában nem áll meg, csak mint társadalmi tartalmak kifejezője jelentkezhethet. Heller megkerüli ezt a központi problémát — az egész igazságosság-fogalom lényegét — és az elvont moralitásra vonatkoztatott elvont mértékből konstruálja meg az igazságos erkölcsi ítélet fogalmát. Vajon megoldást, sikeres menekvést jelent-e egy meghatározott osztályálláspont vállalása elöl ez a szándékutikái, szubjektivistikus kísérlet?

Magának az erkölcsiségnek megítélésére sem vonatkozhatnak osztálytartalomtól mentes mértékek. Az erkölcsiségek végtelen különféleségének elve s ennek megfelelően a megítélés hasonlóan végtelen skálájának alkalmazása a legkülönbözőbb osztálypraxisokban és etikai elméletekben jelen van, de ebből még korántsem következik, hogy az ezekből fakadó erkölcsi ítéletrendszer az igazságos erkölcsi ítéletet hordozza. A szubjektív motívumok és általában az erkölcsiség „egyetlenségének” figyelembevétele elengedhetetlenül lényeges minden erkölcsi ítélet stb. számára, de ez a tény az igazságos erkölcsi ítélet rangjára csak szándékutikákban tehet szert. Heller erkölcsi maximalizmusa itt is a *minimum* követelésébe csap át, amikor *az erkölcsiségek differenciáltságának felismerésében már igazságos erkölcsi ítéletet lát*. De az igazságos erkölcsi ítélet — hogy most csak egy lényeges vonatkozását előlegezzük — túlmegy az egyéni moralitások hatókörén és a társadalmi ember praxisának totalitását tartja szem előtt. Ez azonban már kívül esik Heller gondolkörén, nézzük tehát tovább az elvnek kizárólagosan a moralitásra való alkalmazását. Kiderül, hogy még ebben a korlátolt aspektusban sem állja meg helyét. Hiszen az erkölcsiségek „egyetlensége” alapján hozott erkölcsi ítélet, ha eltekint az erkölcsiség kialakulásának, fejlődésének, visszafejlődésének meghatározó tényezőitől s csu-

<sup>142</sup> Arisztotelész: *Nikomachische Ethik*. Leipzig, 1921. 95. o.



pán a kész moralitást, mint eredményt, veszi számba, önmagában átcsaphat a legembertelenebb, a legigazságtalanabb ítéletbe. Heller se itt, se másutt (pl. a jóról és rosszról stb. alkotott koncepciójában) nem hatol le a moralitások egyenlőtlenségének társadalmi okaihoz. S így kimondatlanul is, azt a gazdagon differenciálódott individuális egyenlőtlenséget — amely a kommunizmusban az emberek közti egyenlőtlenség egyetlen formája lesz — transzponálja át az osztálytársadalmak időszakára.

Ha most röviden körvonalazzuk az igazságos erkölcsi ítélet marxi fogalmát, akkor mindenekelőtt azt hangsúlyozzuk, hogy a marxizmus tagadja az igazságfogalom osztályok felett lebegő, megszakítatlan processzusát. Fő vonalában igazságos erkölcsi ítélet csak haladó osztályalapokon valósulhatott meg. A marxi igazságos ítélet óriási fölénye elméleti téren abból ered, hogy annak az elméletnek talaján valósul meg, amely elsőként tárta fel tudományosan az emberek közti mindenfajta egyenlőség, illetve egyenlőtlenség alapvető meghatározóját: az osztályellentétek, az osztályharc tényét és tendenciáját. (Az ítélet mértékének betartása a mozgalom talaján nemesak mint egyedi igazságos ítéletek egyszerű összegeződése valósul meg, hanem mint történelmi folyamat; mint a régi gazdasági és ideológiai viszonyok összessége feletti mindenoldalú ítélet, melynek meghatározója a régi forradalmi lerombolása és az új felépítése.) A marxi igazságos ítélet nem szűkíti le hatókörét az erkölcsiségek megítélésének szférájára, behelyezi valóságos társadalmi összefüggéseibe a totalitásában szemlélt embert, gyakorlatának vizsgálatánál tetteinek konzekvenciáit tartja a döntő kritériumnak, de eközben motívumainak forrásait is felméri.

A mozgalom radikálisan keresztülviszi, összes gyakorlati-elméleti konzekvenciáját levonja az osztályegyenlőtlenség azon elvének, amely az emberek közötti legalapvetőbb egyenlőtlenség forrása; igazságos erkölcsi ítélete (amely már csak azért sem korlátozódhat pusztán az erkölcs szubjektív oldalának mérlegelésére, mert az osztályérdeket a legsűrítettebben tartalmazó politikai ítélet egyik aspektusa) alá van rendelve a célnak: az osztályok megszüntetésének.

Az osztályellentétekkel való számolás és leszámolás az osztályharcok hosszú periódusán keresztül valósulhat csak meg; a marxi igazságos erkölcsi ítélet (ahogy maga az igazságosság és igazságtalanság fogalma, amint arra Engels rámutatott) ekkor még „meg van terhelve a régi társadalommal” (a különböző osztályérdekek megszabta „általában vett igazságos ítéletekkel”, valójában igazságtalan ítéletekkel ütközik meg). Ebben a szakaszban, ha — a polgári nézőpontnak megfelelően — csak a moralitásra vonatkoztatjuk az igazságos megítélést, a marxi ítélet — ismét csak polgári szempontból — igazságtalannak tűnik, azaz a helleri felfogás szerint, megszünteti magát az erkölcsöt. Hiszen gyakran egyenlően ítéltetnek meg igen különböző erkölcsiségű emberek, mert a kommunisták az igazságosság erkölcsi kritériumát is elsősorban tett tartalmában, a forradalmi osztálynormákhoz és az általuk motivált általános társadalmi normákhoz való viszonyában mérik le. De ha a totalitást nézzük, konzekvensen megvalósul az egyenlőtlen ítélkezés elve, amely ebben a formájában azonban még nem azonos a kommunizmus felső fokán kialakuló egyenlőtlen ítélettel. Ott már végleg megszűnik „a régivel való megterheltség, az osztályok megszűnésével a gazdasági és társadalmi téren végbemenő hatalmas átalakulások (egyenlőtlen szükségletek szerinti egyenlőtlen elosztás) gazdagon kifejlesztik az individuális egyenlőtlenségeket és (a jogi és politikai ítélet megszűnésével) létrehozzák a felettük ítélkező egyetemes erkölcsöt.

Heller kimondatlanul is azt a felfogást fejt ki, hogy az egyenlőtlen ítékezésen alapuló erkölcsöt általában a „polgári jog szűk látóhatárának túllépése”, tehát az osztályellentétekben elfogult hamis tudat gyakorlati megszűntetése jellemzi. De mint minden polgári etikán, úgy a hellerin is kimutatható, hogy a moralitások egyenlőtlenségének absztrakt deklarálása nemhogy túlemelkedést jelent az osztályellentéteken, hanem megragadást az osztályharcok egyik frontján. Nézzük Heller etikáját, mint e lényeges tételének kritériumát. Polgári értelemben Heller igazságosan ítél, hiszen egyenlőtlenül ítéli meg — kész, kialakult formájukban — az egyenlőtlen erkölcsiségeket. De láttuk, hogy a bűnök, a jó, az értékek kérdésében nem volt tekintettel mindezeknek osztálymeghatározottságára, láttuk, mennyire elvont erkölcsi személyekként kezelte az embereket. És így, állítólagos egyenlőtlen mértéke valójában az egyenlő erkölcsi mérték alkalmazása és éppúgy polgári tartalmakat juttat kifejezésre, mint — Marx szerint<sup>143</sup> — a természeténél fogva csak egyenlő mértéket tartalmazó jog. Így hát Heller etikájának centrumában rehabilitálja a polgári jog alapelvét, megfelelő etikai megfogalmazásában: *az egyenlőknek tekintett — valójában nagyon is egyenlőtlen — erkölcsi individuumok egyenlő erkölcsi megítélését.*

## 8. Cél és eszköz

Itt, ahol elérkeztünk a társadalmi tevékenység és az erkölcs egymáshoz való viszonyának tárgyalásához, Heller megadta már az elméleti alapokat ahhoz, hogy a történelmet csak illusztrációként lehet tekinteni a jó és a rossz harcához, ezen belül különösen a pozitív erkölcsi értékek kibontakozási folyamatához. Ez általában a modern burzsoá szándéketikák belső felépítésének végpontja és egyben ez alkotja az átmenetet a társadalmi tevékenység területére, e terület tisztán morális megítélésére. Heller a cél és eszköz kategóriáit az etikai alapfogalmak kifejtésekor egyszer már tárgyalta, elvont formában, most pedig magasabb fokon újra feltűnik, amikor az erkölcsnek a társadalmi összmozgásban elfoglalt helyét és szerepét tárgyalja. E folyamat végigkövetése során kitűnik, hogy nála e probléma tárgyalásakor egyre fokozódik cél és eszköz metafizikus elválasztása, valamint e probléma áttranszponálása tisztán etikai síkra. Ez csak távolabbi, de logikus vetülete annak a ténynek, hogy etikája alapkoncepciójában már kialakult az erkölcsi jó és a történeti rossz hamis metafizikus véglete, amely megköveteli e kategóriák belső szerkezetének, egészének radikális átalakítását.

Mert kezdeti kiindulópontja még ellentmondásos volt: ugyanakkor, amikor erős kanti hatások érződtek az ember mint cél és eszköz kérdésének felfelvetésében, tiltakozott a cél és eszköz kérdésében a jó és rossz elvont fogalmaival való operálás ellen, véleménye szerint itt a progresszív és reakciós kritériumok, tartalmak a döntők. Ettől elválaszthatatlanul kísérletet tett cél és eszköz metafizikus elválasztásának, szembeállításának túlhaladására.

A továbbfejlődés során azonban megszűnik ez az ellentmondásos értékelés és egyértelműen a reakciós tendenciák kerülnek előtérbe. Heller a haladó mozgalmakat általában, a munkásmozgalmat különösen, az elvont emberi morál mércéjén méri le és „találja könnyűnek”. Így pl. azokat ítéli meg „nagy embereknek”, akiknek célja olyan világtörténelmi cél volt, melynek adekvát

<sup>143</sup> Marx—Engels: Válogatott Művek. II. Szikra. 1949. 17. o.

eszközei nem mondtak ellent a hagyományos morális normáknak (mint ismeretes, ilyen normák pl. a ne ölj, stb.). Úgy véli, hogy „felszabadító és nemzetvédő háborúk” lehetnek morális tartalmúak, tartalmaznak azonban „egy morális ellentmondást: a háború az ellenség megölésével jár, tehát okvetlenül egy elvont norma megsértésével”.<sup>144</sup> Véleménye szerint még a „legnépibb politikában is megvan a lehetőség a népi moráltól való elszakadásra is . . . csak arra utalunk, hogy a legnépibb politikusnak is politizálnia kell nem népi politikussal” s így arra kényszerülnek, hogy alkalmazzanak „bizonyos immoralis tényezőket, pl. becsapás”.<sup>145</sup>

Egész értékelésének alapja pedig az, hogy „a cél mindig lehet morális tartalmú, ha olyan osztályok, társadalmi irányzatok, történelmi vagy világtörténelmi mozgalmak *objektív célja*, melyek erkölcsileg valamilyen új értéket termelnek ki a régi értékek legalább egy része folyamatosságának megőrzésével vagy régi értékeket őriznek meg olyan új jelenségekkel szemben, melyek ezeket lerombolják”.<sup>146</sup>

A kritérium tehát, mint azt Heller itt és sok más helyen is kifejti; pozitív erkölcsi tartalmú társadalmi-politikai mozgalmak, ezeknek az erkölcsi tartalmaknak olyan „adekvát” eszközökkel, amelyek megfelelnek a hagyományos erkölcsi normáknak. E normáknak, mint láttuk, természetesen ellentmond az olyan eszközök felhasználása, mint ölés, becsapás stb.

Cél és eszköz ilyen elsődlegesen erkölcsi — méghozzá a hagyományos erkölcsi értékeknek megfelelő — értékelésében minden történelmi mozgalom a jó és rossz elvont fogalmával méretik le, ahogyan az egész történelmi folyamat, minden mozgalom csak abból az aspektusból válik érdekessé és értékessé, milyen új értékeket tételvez céljában és ezeket milyen érték-eszközökkel való-sítja meg. Ha az eszköz értéktelen az „erkölcsi fejlődés” szempontjából, a cél is megszűnik morális tartalmú lenni. Heller olyan általános etikai törvényeket fogalmaz meg itt, melyek szerinte érvényesek az osztálytársadalmak minden mozgalmára, a munkásmozgalmat és a szocializmus építését is beleértve. (Hang-súlyozva, hogy moralizáló értékítélete semmilyen történelmi időszakra és moz-galomra sem érvényes — többek közt azért sem, mert képtelen megérteni az erkölcsi rossz történelmi szerepét, — itt és tanulmányunk következő utolsó feje-zetében kritikánkat a munkásmozgalommal kapcsolatban fejtjük ki, részben azért is, mert itt fordul a leginkább visszajára a kispolgári moralizálás.)

Nem először fordul elő, hogy cél és eszköz viszonya — nem etikai, hanem elsősorban történelmi alapon értelmezett — problémájának fényében vizsgálják meg a kor leghaladóbb társadalmi mozgalmának jogosultságát. A francia forradalom idején az erre a kérdésre adott válaszon le lehetett mérni az illető gondolkodók egész világnézetét, viszonyát a polgári fejlődéshez és a társadalmi fejlődéshez egyaránt. A különböző válaszlehetőségek közt csak azt az ismeretes megoldást emeljük ki, hogy lehetséges volt helyeselni a forradalom polgári tartalmát, s ugyanakkor elvetni megvalósításának plebejus eszközeit. Ezen az alapon akkor létre is jöhetett a polgári fejlődés igénleése, habár ellentmondásos alapokon. A történelmi fejlődés mai, magasabb fokán az osztályellentétek legkiélezettebb korszakában *ilyen ellentmondásos állásfoglalás már nem állhat meg ; a munkásmozgalom eszközeinek elvetése elválaszthatatlanul maga után vonja cél-*

<sup>144</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. II. 271. o.

<sup>145</sup> Uo. II. 273. o.

<sup>146</sup> Uo. II. 270. o.

*jainak is megtagadását*, akár közvetlenül, akár közvetve is történik meg. Elsősorban azért, mert szemben a polgári átalakulással, amely a valóságban is két-féle úton mehetett végbe: forradalmi vagy kompromisszumos, békés úton, — addig a mozgalom csak forradalmi módon, forradalmi eszközökkel valósíthatja meg céljait.

A forradalmi cél destruálását az eszközök oldaláról a múlt századbeli liberális burzsoázia teoretikusai dolgozták ki új, a proletármozgalom fejlődése által szükségessé tett formájában. Ennek a fejlődésnek csak arra a vonalára utalunk, amely cél-eszköz kanti koncepciójából indult ki (kanti tiltakozása az ember eszközzé degradálása ellen). A marburgi újkantiánus Cohen szerint minden haladás értelmetlenné válik, ha ennek érdekében akár egy individuumnak is meg kell halnia.<sup>147</sup> Ezen irányzat képviselői számára a szocializmus magas morális tartalmú eszménye csak hasonló morális eszközök révén valósulhat meg s e morális eszközök közül természetesen kizárták azokat, amelyek a „hagyományos” normáktól eltértek, tehát a forradalmi eszközöket. Ugyanez a forradalomellenes liberális felfogás vonult be magába a munkásmozgalomba, a szociáldemokrata reformisták közvetítésével. A reformisták és revizionisták koncepciói igen előnyös lehetőséget nyújtottak akkor is, ma is a burzsoá teoretikusok demagógiája számára: hiszen elméletileg fenntarthatják a szocializmus erkölcsi tartalmú célját, s „csak” eszközeit kell elutasítaniuk. Az érdeklődés és tárgyalás előterébe így egyre inkább a szocializmus „rossz” eszközei kerülnek; a koncepciónak megfelelően pl. Dewey és A. Huxley is azon az alapon vetetik el a szocializmust, hogy nem értenek egyet eszközeivel.<sup>148</sup> Hasonlóan az eszköz-probléma kerül előtérbe a revizionistáknál is, így pl. az olasz Giolitti szerint maguk az eszközök határozzák meg a célt. Heller fejtegetéseinek is hasonló a fővonala.

A mozgalmon belüli, a mozgalom eszközeivel kapcsolatos „kispolgári finnyáskodás” (Lenin) a fejlődés során egyre újabb érvekkel szolgál mind a forradalomellenes liberális burzsoázia, mind pedig a nyíltan ellenforradalmi burzsoázia számára. Heller ezzel kapcsolatos nézetei egyike ezen újdonságokban is régi érveknek.

Amikor Heller még nem volt revizionista, az orosz forradalmi demokrácia világnézetével foglalkozva, helyeslően idézte Belinszkijnek és Csernisevszkijnek az eszközökkel kapcsolatos álláspontját. Már Belinszkij így ír egyik, Botkinhoz intézett levelében: „Az emberiséget Marat módjára kezdem szeretni. Kiirtanám egy részét tűzzel és karddal, hogy a másik részét boldoggá tehessem.” S a fiatal Csernisevszkij így fogalmazza meg álláspontját menyasszonyának: „Engem nem rémít el sem a mocskok, sem a buzogányos muzsikok, sem a mérszálás.”<sup>149</sup>

Láttuk viszont, milyen elítélően nyilatkozott Heller általános etikájában az olyan eszközökről általában, mint a becsapás és az ölés. Mielőtt liberális burzsoá tartalmú nézeteinek filozófiai gyökereit elemeznénk, szeretnénk álláspontját polematikusan szembeállítani a marxizmus klasszikusaiéval, akik magasabb fokon hasonló álláspontot foglaltak el a forradalmi eszközök megítélésében, mint az orosz forradalmi demokraták és általában a forradalmi demokrácia, így Petőfi Sándor is.

<sup>147</sup> Vorländer: Kant und Marx. 1911. 123. o.

<sup>148</sup> Howard Selsam: Sozialismus und Ethik. Dietz Verlag, 1955. 284. o.

<sup>149</sup> Csernisevszkij etikai nézetei. Szikra, 1956. 270. o.

Marx és Engels ezzel kapcsolatban a következő véleményüket fejezték ki a „Kommunisták Szövetsége” Központi Vezetőségének üzenetében: a munkások „nemcsak hogy ne akadályozzák meg az úgynevezett kilengéseket, a nép bosszújának kitöltését gyűlölt egyének . . . ne csak túrják ezeket az eseteket, hanem ragadják magukhoz ezeknek vezetését.”<sup>150</sup> Amikor az igazi szocialista Beck kispolgári érzelgős alapon helytelenítette a fejedelmek becsapását, Engels mély iróniával jegyezte meg: „*hát nem helyes, ha rászedik a fejedelmeket?*”<sup>151</sup> S bár Heller nem említette, de a polgárháború szintén „elvon” normák megsértésével jár együtt, s nyilván erkölcsi elítélést von maga után, Lenin álláspontjával szemben, aki szerint „A polgárháború bármiféle erkölcsi elítélése a marxizmus szempontjából teljesen megengedhetetlen”.<sup>152</sup> S ugyancsak Lenin, a pétervári harci bizottsághoz intézett egyik levelében helyeselte azokat az akciókat, amelyeknek célja rendőrspicli megölése, rendőroroszoba felrobbantása és mindenféle cselfogás igénybevétele volt. Továbbá, Lenin cél és eszköz metafizikus szembeállítását elvetve, az eszköz tartalmának problémáját emelte ki, amikor rámutatott, hogy „vajon annak megítélése, hogy helyesen vagy helytelenül járok-e el, amikor rablótól szerzek fegyvert, nem függ-e ennek a fegyvernek a céljától, rendeltetésétől? Attól, hogy beestelen és aljas háborúban, vagy pedig igazságos és becsületes háborúban használom?”<sup>153</sup> Egész életművén átvonul az „eszközökkel” kapcsolatos nyárspolgári-mensevik finnyáskodás elítélése, ugyanakkor rámutatott ennek a szemléletnek szükségszerű létrehozóira. „Miért kellett kialakulnia ennek a nézetnek? Azért, mert ez a nézet minden tekintetben megfelel a kispolgárság osztályhelyzetének és érdekeinek. A „megtisztított” polgári társadalom ideológusa megengedhetőnek tartja a szociáldemokrácia *valamennyi* harci módszerét, *éppen azok kivételével, amelyeket a forradalmi nép a „vihár” időszakában alkalmaz* és amelyek alkalmazását a forradalmi szociáldemokrácia helyesli és elősegíti.”<sup>154</sup> Ugyanitt erkölcsi torzszülöttnek nevezte a forradalmi eszközöket elítélő nyárspolgárokat.

Heller nézeteinek az a specifikuma, újdonsága, hogy mindezeket a gondolatokat konzekvensen alkalmazza a munkásosztály uralomra jutásának időszakára, a szocialista politikára. De a lényeg ugyanaz marad, hiszen megváltozott viszonyok közepette ugyanannak az osztályharenak folytatásáról van szó, mint a hatalom megragadása előtt. Most egyben világossá válik az is, mennyire semmis Hellernek még az az álláspontja is, amikor az erőszak szerepének soreli értékeléséhez csatlakozott. (Az erőszak csak akkor ítélandó meg negatívan, ha nem maguk a néptömegek gyakorolják.) Mert most, amikor a tárgyalás magasabb fokán vetődik fel a forradalmi módszerek kérdése, Heller a „felszabadító háborúban” is egy „elvon” norma megsértését látja. S magát a differenciálatlanul tekintett „népi morált” is úgy értelmezi, mint ezeknek az örök erkölcsi értékeknek letéteményesét. Ezen a fokon tehát már a népi erőszaktól kezdve egészen az „ellenfél becsapásáig” minden forradalmi eszköz elítélendőnek minősül, tehát éppúgy a hatalom megszerzése, mint a hatalommal való élés.

Koncepciójának filozófiai bázisa mindenekelőtt cél és eszköz viszonyának metafizikus szembeállítása, sikertelen törekvése arra, hogy túlhaladja e két tényező — elsőként Macchiavelli által rögzített. — formalisztikus szembeállí-

<sup>150</sup> Marx—Engels: Válogatott Művei. I. 89. o.

<sup>151</sup> Marx—Engels: Művészetről, irodalomról. Szikra, 1950. 154. o.

<sup>152</sup> Lenin: Összes Művei. 11. 213. o.

<sup>153</sup> Uo. 27. 20. o.

<sup>154</sup> Uo. 10. 252. o.

tását. S így természetszerű, hogy ez a kettő szakadatlanul szétválik a tárgyalás során, továbbá, hogy értékelésüknek kialakul két különböző mértéke.

E metafizikus szemlélet gyökerei Heller esetében a kantizmus sikerületlen túlhaladásában, ezen belül is kellés és lét antinómiájának újkanti értelmezésében rejlik. E szemlélet szerint a kellés kategóriájához tartozó célnak kell szuverénül meghatároznia megvalósulásának eszközét. Ezek a teoretikusok és Heller is megfélekednek arról, hogy cél és eszköz ugyanabból a valóságból fakad; miközben magas eszmei régiókba emelik a cél fogalmát, degradálják szülőhelyét és ezzel együtt a megvalósítására hivatott — a céllal elsősorban a szükségszerűség viszonyában álló — eszközöket.

A helleri értelemben vett „eszköz-adekváttság” mögött az a gondolat rejlik, hogy a *cél erkölcsi tartalma teleológikusan, a történelmi szükségszerűség talajától függetlenül választhatja ki neki megfelelő eszközeit*. Eközben kimondatlanul is feltételeződik — Heller esetében —, hogy a valóság meghatározhatja ugyan magát a célt, de nem határozhatja meg e cél valósággá válásának folyamatát, nem határozhatja meg a cél eszközzé, eszköztartalommal való átalakulását. Így kettészakad az ember társadalmi tevékenységének egységes folyamata, más mértékkel méretek meg az eszmei cél és mással a „profán” valóság körébe tartozó eszközök, amelyek a cél tartalmát átviszik a valóságba.

Kétségtelen tény, hogy cél és a neki megfelelő eszközök komplexusa közt oksági viszony áll fenn (nem választhatom meg önkényesen a céломhoz szükséges eszközöket, a célban már tételeződik az eszközök komplexusa), de ez az oksági viszony, melyben a cél meghatározza az eszközt, csak alárendelt a esete annak a *szélesebb szükségszerűségi viszony*nak, amelynek keretében egy adott cél és eszköz viszonya egyáltalán felmerül és amely elsődlegesen meghatározza az eszközt. Heller eltekint attól az egyszerű ténytől, hogy nemcsak és elsősorban a cél határozza meg az eszközt, hanem az adott történelmi helyzet, társadalmi körülmények nyújtják — úgy mondhatnánk —, azt a nyersanyagot, amelyet egy adott ember vagy társadalmi mozgalom egyáltalán eszközeit kiválogathatja. Ismeretes Hegel azzal kapcsolatos fejtegetése, hogy az embernek úgy tűnik, mintha céljai nem a valóságból származnának, hanem „máshonnan”, valamilyen eszmei szférából. Ennek megfelelően a helleri felfogás fényében úgy tűnik, mintha főként az eszközök nem magából a valóságból, hanem kizárólag a cél eszmei tartalmából fakadnának. Eszerint tehát a valóságból származó eszmei lehetőség (cél) szuverénül meghatározhatja saját valósággá válásának processzusát s ily módon magát az adott valóságot is. Hallgatólagosan is ez tételeződik fel a „morális célnak megfelelő morális eszközök” tételben. Jellemző módon Heller itt különben rehabilitálja az általa annyira elítélt kispolgári forradalmiságot és voluntarizmust, illetve annak filozófiai előfeltevését, mely szerint az egyesek fejében meglevő eszmei lehetőség, áttételek és közvetítések nélkül, közbülső fokozatok átugrásával, a konkrét valóság zárójelbetételével, közvetlen valósággá válhat, hogy az eszmei síkon meglevő elvont célképzet és a valóság egy minőségi fokozaton álló kategóriák.

Véleményünk szerint bármilyen célnak — és így a mozgalom által kitűzött céloknak — megfelelő eszközökről a fogalom teljes értelmében csupán mint folyamatról, mint *az eszközök adekvátta válásának folyamatáról* beszélhetünk. A cél csak akkor határozhatja meg szuverénül saját eszközét, ha már — történelmi perspektívában nézve — maga a cél is eszközzé, azaz új valósággá vált. Ha pl. a szocializmus bázisának lerakásával az új cél a szocializmus teljes felépítése, akkor ez az új cél már nagyrésztben saját korábbi szakaszának meg-

valósult tartalmából válogathatja ki eszközeit. (De itt sem beszélhetünk teljes adekvátságról, egybeesésről — ez feltételezné már az emberi-társadalmi tevékenység tulajdonképpeni megszűnését — hiszen feszültség vagy relatív ellentét mindig is fenn fog állni a jövő tendenciáit sűrítő és anticipáló cél, illetve a konkrét, e tendenciákat csupán méhében hordó valóság közt.)

Természetesen, az elvontság síkján léteznek a munkásmozgalom céljának a leginkább megfelelő, e céllal teljesen adekvát eszközök. Marx és Lenin többször rámutattak, hogy ilyen eszköz pl. a tőkések kártalanítás útján történő kisajátítása. Ezt az elvont lehetőséget és ennek válfajait rögzíti az utopikus, illetve a liberális szemlélet, nem zsámolva azzal, hogy nem csak a kommunista mozgalomtól, hanem az objektív tényezők egész összefüggő rendszerétől függ az ilyen és hasonló, elvontan adekvát eszközök igénybevételének lehetősége. Eltűnik ezzel együtt szemléletükből az a tény is, hogy a munkásosztály által alkalmazott erőszakos módszerek már csak megfelelő választ jelentenek az uralkodó osztályok által igénybevett erőszakra, terrorra.

Látjuk, hogy a revizionisták eltekintenek egyrészt az adekváttá válás történeti folyamatától, illetve az adekvátság elvont, azaz konkrét lehetőségeitől.

Részben ezért is képtelenek arra, hogy megfelelően vagy egyáltalán értékeljék azokat az eszközöket, amelyek magából a mozgalom talajából fakadnak — még a kapitalista rendszer fennállása idején —, amely esetekben valóban maga a cél hozta létre a neki megfelelő eszközt (pl. a partizánharc). Úgyisintén elkerüli figyelmüket, hogy a cél magasrendű politikai és erkölcsi tartalma nemcsak abban nyilvánul meg, milyen eszközökre van szüksége megvalósulásához, hanem abban is, milyen eszközök igénybevételét zárja ki. (Pl. néptömegek mozgósítása félrevezetés útján).

Miközben a revizionisták erősítgetik, hogy morális tartalmú eszközökre van szükség, figyelmen kívül hagyják, hogy a cél, megvalósulási folyamatának szükségszerű mozzanataként, *átmegy az eszközbe*, — az eszköz ugyanakkor *mint céltartalom* jelentkezik. Megszűnik az eszköz általában vett formai jellege, kifejeződik benne a cél sajátos tartalma, a cél saját kifejezési formájává, megvalósulási folyamatává alakította át az eszközt.

A revizionista egyrészt csak formai oldaláról vizsgálja az eszközt, így pl. szerinte a becsapás egyenlő becsapással, bárki, bármilyen cél érdekében folyomodik hozzá. Fenntartja az eszköz általános formai jellegét — az osztály meghatározottságot csak a célra vonatkoztatja — még akkor is, ha ez az eszköz homlokegyenest különböző célok megvalósításaként funkcionál. A helyzet azonban az, hogy haladó és forradalmi célokkal — oksági viszonyban álló, szükségszerű eszközök politikailag és erkölcsileg egyaránt jogosultak.

Heller fenntartja formalisztikus nézőpontját az eszközökkel kapcsolatban, amikor azok már meghatározott céltartalommal jelentkeznek; durván empirikussá válik ugyanez a nézőpontjuk, mikor az eszközökről az elvontság síkján van szó. Eszerint önmagukban véve reakciós és káros eszközök léteznek (becsapás, ölés stb.) szemben a szintén önmagukban vett haladó és morálisan pozitív eszközökkel. Nem itt találkozunk először ezzel a szempontos formalizmussal, illetve empirizmussal; Heller hasonló álláspontját már megbíráltuk a pozitív erkölcsi tulajdonságokat és az értékeket tárgyalva. Éppúgy, ahogy a szeretet és a gyűlölet elvontan semmitmondók,<sup>155</sup> éppígy az eszközöknek álta-

<sup>155</sup> Vö. — a szeretettel kapcsolatban — Marx és Engels: Körlevél Kriege ellen, — Marx—Engels: Összes Művei. IV.

lában pusztán formai jellegük van, leszámítva azokat a szélsőséges eseteket, ahol a sajátosan torz formák már pregnáns osztálytartalmakat fejtenek ki (pl. lincselés). Azáltal, hogy Heller elvontan jó és rossz morális tartalmú eszközöket tételez fel, reálpolitikával vádolja a kommunista mozgalmat, amely — az osztályellenség viszonylatában — nincs tekintettel ezen eszközök elvont morális tartalmára, s ugyanakkor olyan eszközöket kínál fel neki, amelyek az osztályharc feladására vezetnének és visszaesést jelentenek az utópizmus vagy a reformizmus színvonalára.

Azokat a valóságos és lehetséges ellentéteket, amelyek a forradalmi mozgalom talaján cél és eszköz közt létrejöhetnek, Heller állandó és szükségszerű ellentmondásokká, helyesebben különböző minőségű külsőleges ellentétekké alakítja át. Ami e relatív ellentéteket illeti, a leggyakoribb az az eset, amikor nem ismerik fel helyesen a cél és eszköz, illetve cél-eszköz-valóság közti oksági összefüggéseket, ezen belül helytelenül határozzák meg az eszköz igénybevételének időpontját (pl. forradalmi bojkott, mint eszköz, amikor a forradalmi erők szét vannak forgácsolva, illetve apály áll be a forradalmi mozgalomban), vagy helytelenül határozzák meg az eszköz igénybevételének mértékét (pl. az erőszak alkalmazása jogosult és szükséges határán túl). Az egyéni és az osztálytudatnak, a párt vezetőinek, illetve a párt tömegeinek ezek — a részben a valóságos fejlődés bonyolultságából fakadó, részben pedig idegen osztálybefolyásoltság hatására létrejövő stb. — helytelen eszköz-meghatározásai azonban csak időlegesen és korrekciójuk után tanulságként szolgálnak az egész nemzetközi mozgalom számára.

A cél-eszköz kérdésében elfoglalt szektás álláspont mindenfajta eszközt egyaránt szükségszerűnek minősít, de ezzel magasabb fokon újra visszaállítja a cél és eszköz macchivelli kettősségét, továbbá nem érdekli az egész folyamatnak a néptömegekre gyakorolt morális hatása (l. a továbbiakban). A szektás álláspont a gyakorlatban a cél megvalósulásának eltorzulásához vezet és felmérhetetlen károkat okoz; továbbá kialakít egy olyan elméleti magatartást, amely minden alkalmazott eszközt utólagosan jogosultnak és szükségszerűnek minősít. A revizionisták és a burzsoá teoretikusok ez ellen az általuk „marxistának” kikiáltott koncepció ellen irányítják érveiket, könnyen felismerve annak politikai és erkölcsi Achilles-sarkát. A marxi álláspont azonban nem minősít minden eszközt elvontan jogosultnak, csak azokat, amelyek a cél fejlődése adott szakaszában — a mindenoldalú összefüggések lehető legmélyebb és legkimerítőbb felismerése mellett — belső, oksági összefüggésben állnak a céllal, valósággá válásának egyetlen lehetséges, illetve lehető legjobb módját képezik.

Az eszköz adekvát volta elsősorban politikai kérdés, ugyanakkor egy viszonylatban óriási morális jelentőségre tesz szert: a *saját tömegeink viszonylatában*. És itt nemcsak a tömegekkel kapcsolatban felhasznált eszközökről van szó — ami teljesen evidens marxi és nem szektás álláspontból — hanem az osztályellenség, az osztályharc során felhasznált eszközök pozitív erkölcsi kihatásának problémájáról. Az egyedüli fokmérő az, vajon ezek az eszközök fokozzák-e a tömegek harci morálját, növelik-e politikai tudatosodásukat. Tehát a mozgalomnak nem általában vett morális eszközökre van szüksége, hanem a pártot alkotó és támogató tömegek erkölcsére és tudatára pozitív morális befolyást gyakorló eszközökre. És ennek megfelelően olyan eszközökre, amelyek csökkentik és megsemmisítik az ellenség harci morálját, demoralizálják őket. Az *általában vett* (az átlagerkölcsei érték értelmében vett) *morális eszközök* alkalmazása az osztályellenség viszonylatában (pl. liberális kezelése, az élni és élni



hagyni jelszó alapján, pl. nálunk 1956-ban) éppúgy elvezet a *néptömegek demoralizálásához*, mint az *ellenség harci moráljának* fokozódásához.

Az osztályharc „etizálása”: a burzsoázia és a revizionisták régi koncepciója, vágyalma.

Több mint félévszázad telt el azóta, amikor a Marx és Engels forradalmi örökségéhez hűséges marxisták a Neue Zeit hasábjain síkraszálltak a szociáldemokrácia renegátjai ellen, akik az osztályharcot „etizálni” akarták. A revizionizmus taktikája e kérdésben, fő vonalát tekintve, azóta sem változott: képviselői a cél és eszköz problémájának megoldását a Marx által kijelölt tudományos politikai szférából vissza akarják sülyeszteni a spontán morális érzék színvonalára. E morális érzék táptalaja a mozgalmon belüli kispolgáriság, tartalma pedig bármely tetszőleges tartalommal megfér, kivéve a forradalmat; adott esetben éppúgy megsajnálja a „proletármódra érző”, egy segédvel dolgozó kismestert, a „hirhedt” takarékos Ágnest” (I. Lenin polémiáját Kautsky ellen), mint az ellenforradalmárt.

### 9. *Erkölc és politika — vagy a bűnök közti vergődés*

Az erkölcs és politika kölcsönviszonyának helleri koncepciójában összefutnak, összegeződnek az eddig külön tárgyalt torz nézetei; de nem a torzságok egyszerű összegeződéséről van szó, hanem olyan új minőségről, amely megszűnteti magának a tudományos vitának lehetőségét. Heller ugyanis célját — a haladó politikai tevékenység, ezen belül különösen a munkásosztály osztályharcának lejárátását — csak olyan eszközökkel tudja indokolni, amelyek *a limine elvetendők*, nem pedig bírálандók a marxizmus szemszögéből. Amint meglátjuk, Heller ugyanis a valláserkölc elemeit a burzsoá dekadens etika ismeretesen reakciós mozzanataival egyeztetni össze, mindennemű kifejezett politikai tevékenységben erkölcsi bűnt lát. Másrészt, ami álláspontjának politikai lényegét illeti, itt megszűnt legközvetettebb látszatkapcsolódása a marxizmushoz, megszűnt nála az a — etikájában általában közrejátszó — ismeretes kispolgári tévhit, amely a demokratizmust összetéveszti a szocializmussal. A helleri etika nagyrészt ennek a tévhitnek szülötte, — itt azonban e tévhit helyett előtérbe lép a renegátság, filiszterséggel párosulva. Ezért álláspontjának ismertetése után pusztán azokra a reakciós filozófiai termékekre mutatunk rá, amelyekből álláspontját összefoldozta.

A végsőikig eltorzultan jelentkezik itt Hellernél az a koncepció, amely az egyetemes érdeket a munkásosztály érdekétől féltette és vele szembeállította, amely az egyetemes humánnumot a társadalmi élet perifériájára szorította. Magasabb fokon jelentkezik individuáletikai álláspontja, az egyéni szabadság, moralitás „védelme” a történelmi szükségszerűséggel szemben, az erkölcsi értékek és erkölcsi jó osztályfelettsége, az erkölcsi jó és történelmi rossz antinómiaja, a cél és eszköz kérdésében elfoglalt moralizáló álláspontja.

Erkölc és politika viszonyára vonatkozó koncepciója egyben etikájának gyakorlati próbaköve. Elméletileg itt bontakozik ki az a szerep, amelyet Heller a társadalmi összefolyamatban etikájának szánt, összes etikai kategóriáinak belső szerkezete itt kerül végérvényesen napfényre. Ahol általában a haladó etikák — minden osztálykorlátjuk és filozófiai fogyatékoságuk ellenére — a számukra elérhető legmagasabb fokon igazolódnak, ugyanott bukik el végérvényesen a helleri etika. Méghozzá nem mint sikerületlen marxi etika és nem mint polgári etika — amely adott esetben bizonyos haladó mozgalmakat igazol, csak

a munkásosztályét nem —, hanem mint teljesen életképtelen, a társadalmi haladással való minden rendű és rangú kapcsolatot elvesztett, a legjobb esetben valamiféle felfrissített tolsztojánus etika.

Ismertettük álláspontját az általában vett jó és rossz eszközökkel kapcsolatban. Koncepciójából kinő az a felfogás, mely szerint minden politika szükségképpen tartalmaz immoralitást. „*Politizálás, szűkebb értelemben* nem más, mint harc a hatalomért, illetve a megszerzett hatalommal való élés . . . Ez a szűkebb értelemben vett politikai tevékenység nincs immoralitás nélkül. Egyrészt a hatalom kérdése mindig osztályharc kérdése . . . Az osztályok erkölce pedig osztályerkölcs, amely sohasem teljesíti meg magában az *összes* egyetemes emberi értékeket s ugyanakkor nem testesíthet meg *csak* egyetemes emberi értékeket. Legkevesbé van ez így a proletariátus osztályharcában. De itt is, különösen a harc bizonyos fázisaiban, valójában nem az összértékek állnak szemben az összértéktelenséggel (kevés kivétel közé tartozik a fasiszmus elleni harc).”<sup>156</sup>

Legalább az antifasiszta harc ment marad az immoralitástól, — ha a polgárháború, a proletárforradalom ebben az igen lényeges vonatkozásban elítéltetik (hiszen Heller szerint a proletárpolitika is tartalmaz immoralitást), — nem is beszélve azon „széleskörű értékek” elleni harc „immoralitásáról” amit ezek szerint a magyar ellenforradalom leverése jelenthetett!

De vajon az antifasiszta harc nem rejt magában morális ellentmondásokat? Dehogy nem: „Minden háború, még a legigazságosabb is, magában rejt a veszélyt, hogy az emberek a gyilkosságot nem szükséges rossznak, hanem jónak kezdik felfogni, *megszokják* azt, hogy gyilkolnak . . .”<sup>157</sup> Nem is beszélve arról, hogy ha fasisztát ölök, akkor is egyetemes érdeket magábanfoglaló elvont normát szegek meg és . . . „bűnöm nem szűnik meg bűn lenni”. Heller a Judit-problémát elemezve hangsúlyozza, hogy mikor „Judit megölte Holofofnest — ez alattomos gyilkosság és igenis bűn volt és maradt is”.<sup>158</sup> Édeskeves felmentést jelent az a finom erkölcsi megkülönböztetés, hogy Judit bűnt követett el ugyan, de nem lett ettől bűnös — különösen akkor, ha kiderül, hogy a politikában az ember előtt csak a kisebb és nagyobb bűnök közti választás lehetősége áll fent.

Hol őrizheti meg hát az ember „tiszta kezét”, erkölcsi integritását? „Vannak olyan társadalmi tevékenységek, melyek következményeikben jók, s ugyanakkor egyes emberek számára morális ellentmondást nem tartalmaznak. Pl. tisztem részvétel egy olvasómozgalom megszervezésében és fenntartásában. De olyan társadalmi tevékenységek, melyek semmi körülmények között s egy ember számára sem rejthetnek morális ellentmondásokat, nagyon ritkák és jellemzőjük, hogy nem esnek a társadalmi fejlődés főmozgásának irányába, tehát mondjuk, az objektív haszon, amit hoznak, sem döntő a társadalmi fejlődés számára.”<sup>159</sup>

Minél távolabb esik egy tevékenység iránya a társadalmi haladástól általában és ezen belül a munkásosztály osztályharcától különösen, annál kevesebb az erkölcsiségre leselkedő veszély. (Most többek közt utólag az is kiderül, Heller gondolkodói konzekvenciával nem engedhetett meg erényt ennek az osztálytevékenységnek tipikus képviselőinél, a kommunistáknál.)

<sup>156</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. II. 273. o.

<sup>157</sup> Uo. II. 281. o.

<sup>158</sup> Uo.

<sup>159</sup> Uo. II. 271. o.

Ahogy tanulmányunk első felében kimutattuk, hogyan szorítja ki Heller az egyetemes humánumot olyan intézményekbe, amelyek a legtávolabb esnek a haladó osztály érdekképviselésétől — úgy most is kiderül, hogy az erkölcsiség megvédése hasonló periferikus pontokon valósulhat csak meg: nálunk pl. egy olvasómozgalom szervezésében... De ennek szellemében elmondható, hogy a kapitalista rendszerben pedig... egy állatvédő liga felállításában.

De nem! Van még olyan terület, ahol „nem állnak fent azok a törvények, amelyeket politika és erkölcs vonatkozásában felfedtünk, pl. a kisebb bűn választása szükségszerűségének törvénye”. Ismét olyan területen, amely „a köz-erkölcstől a legtávolabb eső”... a nemi erkölcs területén. Ennek megfelelően pedig a családi erkölcs területén is, amelyet Heller ismét csak úgy ír le, mintha Fourier, Morgan és... Marx, Engels sohasem éltek volna, mintha többek közt ez utóbbiak nem zúzták volna szét megsemmisítő gúnnnyal az újhegeliánus kritikai kritika filiszteri szentimentalizmusát: „Où peut-on être mieux, qu'au sein de sa famille” (—Hol lehet jobb, mint a családi körben?).<sup>160</sup>

De a családra szédítő perspektívák nyílnak, különösen akkor, amikor a fennálló valóságban csak a bűnök közti vergődés lehetséges. S így továbbfejlődik Heller koncepciója a „széplelkek” izolált szigetéről: „Először a történelemben a szocialista társadalomban létrejött ilyen szigeteknek van meg az a perspektívájuk, hogy értékeik megtartásával olvadhatnak majd be a tisztultabb közélet folyamatába.”<sup>161</sup> Kérdés, mitől válik majd tisztultabbá ez a közélet, attól-e, hogy már előzetesen ilyen magas erkölcsiségű szigetek beleolvadtak?

A haladó politikai tevékenység erkölcsi elítélésében Heller addig megy el, amíg egyáltalán elmehet, anélkül, hogy nyíltan tolsztojánus nézeteket vallana. Nem mondja ki, hogy erkölcsileg tilos részt venni a társadalmi tevékenységben, csak e tevékenység minden lényeges útját etikailag bűnökkel kövezi ki. Bűnt követsz el ugyan, de adott esetben vállalnod kell ezt a bűnt (persze mindig függetlenül annak nehezen körülírható „morális áráról”), illetve arra törekedj, hogy minél kisebb bűnt kövess el. A tolsztoji álláspont csak a mérték szigorúbb voltában, mennyiségileg, nem pedig minőségileg különbözik a Helleritől. Ugyanakkor semmiben sem különbözik Raymond Aron koncepciójától, aki a politikában szintén csak a kisebb bűn választásának lehetőségét látja.

Judit megölte a zsarnok Helofernt, hogy népét felszabadítsa, ezzel Heller szerint „alattomos gyilkosságot” hajtott végre, bűnt követett el, — ugyanakkor erkölcsi áldozat meghozatalával erkölcsi érdemet is szerzett — véli Heller. A politikai tevékenység denunciálásának, a „*demoralizálás etikájának*” specifikuma éppen abban áll, hogy hamis dilemmák, a tevékenységet megbénító morális tilalomfák elé próbálja állítani a haladó célokért elkötelezett egyént. Szemben az erkölcs lenini definíciójával, mely szerint az erkölcs célja a társadalom magasabb fokra való fejlődésének elősegítése, „erkölcs az, ami elősegíti a régi kizsákmányoló társadalom elpusztítását és valamennyi dolgozó egyesülését a kommunisták új társadalmát megteremtő proletariátus köré”, — Heller „idealista és félidealista frázisok”<sup>162</sup> alapján indokolja meg moralitásetikáját, melynek centrumában a vélt morális tisztaságát féltő erkölcsi individuum áll. Ez az individuum nyilván inkább lemond a moralitása szempontjából nem feltétlenül szükséges erkölcsi érdem megszerzéséről, ha elfogadja azt a tételt, hogy ezt csak „alattomos gyilkosság” útján szerezheti meg. És nyilván ott fog tevő-

<sup>160</sup> Marx—Engels: Összes Művei. II. 143. o.

<sup>161</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. II. 312. o.

<sup>162</sup> Lenin—Sztálin: Az ifjúságról. Szikra, 1950. 122. o.

kenykedni a társadalmi tevékenység perifériáján, ha tudja, hogy egyedül ott nem fenyegetik morális ellentmondások.

Volt már szó arról, hogy a marxizmus korántsem tagadja a haladó társadalmi tevékenység során felmerülő morális ellentmondásokat. Csernisevskij álláspontját a politika „nem Nyevszkij-Proszpekt” jellegéről — amely éppen ezekre az ellentmondásokra mutat rá, l. a későbbiekben — maga Lenin is pozitív értelemben idézte és a magáénak vallotta. De a marxizmus ezeket a morális ellentmondásokat és megoldásokat a politikai cél oldaláról vizsgálja, annak alárendelt mozzanataként; a szükségszerűség felismerése alapján és a proletár-erkölcs szellemében cselekvő forradalmár ezeknek az ellentmondásoknak megoldása során sem „bűnt” nem követ el, sem „bűnös” nem lesz. Ezek a marxizmustól teljesen idegen, polgári etikai, illetve vallás-erkölcsi kérdéssel tevések. Amikor Heller ezeket a kérdésselvetéseket próbálja a marxizmussal összeegyeztetni, akkor polgári kiindulópontjának megfelelően ezeket a morális ellentmondásokat „immoralitássá” torzítja.

Honnan ered a haladó társadalmi tevékenységnek ez az etikai lejárata, amelynek a mai burzsoá és revizionista koncepció csupán módosított változata?

Lukács György a múlt századbéli polgári filozófia hanyatlását elemezve rámutatott, hogyan indult meg az etikában elsőként a restaurációs filozófiával, majd Schopenhauerrel az a folyamat, amely erkölcsi síkon meghirdette a társadalmi-politikai cselekvéstől való elfordulás szükségességét. Schopenhauer pl. a bűnlen határosnak vélte a társadalom megváltoztatására irányuló törekvést. Lukács szerint az apologetika behatolását az etika területére az etete szükségessé, hogy megindult a burzsoázia defenzívája a feltörekvő proletármozgalommal szemben. „Az indirekt apológia a morál terén rossz hírbe hozza mindenkéltől a társadalmi cselekvést általában, s különösképpen minden, a társadalom megváltoztatására irányuló tendenciát.” Ezt oly módon viszik véghez, hogy az egyént elszigetelik és olyan magasrendű erkölcsi célokat állítanak eléjük, amelyek mellett ezek a társadalmi célok kicsinyeseknek tűnnek. Schopenhauer mellett ennek a folyamatnak másik reprezentánsa Kierkegaard volt. Őszerinte „a cselekvésnek minden vonatkozása . . . a történeti valóságra . . . eltávolítja az embert az etikaitól, megsemmisíti benne az etikait”. És ennek megfelelően: „minél inkább fejlődik az ember etikailag, annál kevésbé törődik majd a világtörténetivel.”<sup>163</sup>

A helleri etika filozófiai sajátossága e téren csupán abban áll, hogy elméletileg következetesebben képviselheti a haladó társadalmi tevékenység negatív erkölcsi megítélését, mert ő már beleépítette rendszerébe e burzsoá apologetikus etika későbbi fejlődésének termékeit, elsősorban az értékelméletet. Így pl. Windelband — Hellert már megelőzően — konzekvensen kifejlesztette a kellés és a muszáj kettősségéből az értékvilág és a valóság-világ kettősségét: az emberi tevékenység pozitív erkölcsi tartalma szempontjából megoldhatatlannak tartotta az aktív társadalmi elkötelezettséget. „A valóságot szakadék szeli át, a benne megvalósuló értékek mellett ott rejlik az érték iránti közömbösség és az értéktagadás (wertwidrig) sötét hatalma.”<sup>164</sup>

Mindezeknek az elméleteknek egyik filozófiai kiindulópontja az etikai hegel-ellenesség volt. A fiatal Lukács maga is denunciálta a hegeli filozófia — dekadens polgári alapon értelmezett — „erkölcstelenségét”, amikor ezzel polemikusan

<sup>163</sup> Lukács: Az ész trónfosztása. Akadémiai Kiadó, 1956. 236., 211., 212. o.

<sup>164</sup> Windelband: Einleitung in die Philosophie. Tübingen, 1914. 430—31. o.

szembeállította saját, az újkantizmus és az értékelmélet talajáról fakadó etikai szemléletet. Ez a szemlélet ébred új életre — gyakran a szóról-szóra való átvétel értelmében, mint pl. A Judit-probléma esetében — a helleri etikában.<sup>165</sup> Lukács a forradalmár tevékenységét, mint a bűnök közt vergődést illusztrálja.<sup>166</sup>

Ami Heller nézeteit megkülönbözteti a dekadens burzsoá elődök és a nyiltan idealista lukácsi szemlélettől, abban rejlik, hogy kiutat keres és talál az egyéni integritás megvédésére,<sup>167</sup> a magunkvéde bensőség számára” — még-hozzá már az „új erkölcsi rossz”, a szocializmus építésével egybefonódott társadalmi tevékenység talaján! — az „olvasómozgalom” megszervezésében, illetve a meghitt családi életben. És ez szemléletének nívóját mélyen lesüllyeszti pl. a Windelbandé alá, aki legalább önmagához konzekvensen a társadalomban feltalálhatatlan élettartalmat az örökkévalóság értékeinek passzív és rezignált szemléletében véli visszanyerni; vagy a lukácsi nézetek színvonala alá, aki szintén konzekvensen nem keres és nem is talál szigetecskéket az erkölcsi individuum tisztaságának megőrzéséhez. *Heller képtelen megmaradni e — polgári tar-*

<sup>165</sup> Lássuk e Judit-probléma másik megoldását. Maga Heller írta — amikor az „emberi szituációt” még nem valláserkölcsi, illetve dekadens burzsoá etikai alapon ítélte meg —: „Csernisevszkij a morális kérdéseket sosem tárgyalta a társadalmi kérdésektől elszigetelten, ahogy azt nemcsak a szubjektív idealisták tették, hanem számos materialista is, többek közt éppen Feuerbach, Csernisevszkij ... minden morális kérdést az osztársadalmi fejlődés szempontjából ítél meg. Nincsenek számára elvont, örök, téren és időn kívül létező helyes és helytelen erkölcsi cselekvések ... Ezért ellensége Csernisevszkij a liberalizmust annyira jellemző elvont moralizálgatásnak. Egy helyen pl. Judit morális problémájával kapcsolatban ezeket írja: „Csak azt akarom megjegyezni, hogy Judit nem járt el helytelenül ... A történelem útja nem a Nyevszkij prospekt sima járdája, mezőn megy végig, itt porban, ott sárban, amott szakadékon át. Aki attól fél, hogy por lepi be, az ne vegyen magára társadalmi tevékenységet. Ez igen hálás munka, ha tényleg az emberiség jólétére gondoltok, de azért nem egészen tiszta foglalkozás. Persze, mellesleg mondva, nagyon különbözőképpen lehet felfogni az erkölcsi tisztaságot, akadhhatnak olyanok, akik szerint pl. Judit nem mocskolta be magát.” — Idáig e szép Csernisevszkij idézet, amit Heller úgy kommentál, éppen Judit tetteivel kapcsolatban, hogy „erkölcsi megítélése feltétlenül pozitív”, nem pedig, mint általános etikájában: „igenis alattomos bűn”. (Heller: Csernisevszkij etikai nézetei. 131—133. o.)

<sup>166</sup> „... gyilkolni nem szabad, feltétlenül és megbocsáthatatlan bűn, de elkerülhetetlenül szükséges; nem szabad megtenni, de meg kell tenni.” — idézi Lukács egy orosz kispolgári forradalmár, terrorista álláspontját. Továbbá Hebbel Judit alakjának felfogására hivatkozva, a gyilkos tettet akkor ítéli erkölcsinek, ha az illető tudatában van annak, „hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad”. Lukács e pregnáns állásfoglalásában bennerejlik Hellernek az erkölcs és politika viszonyáról állított egész koncepciója. Az etikai hegelellenesség és konzekvenciái mellett elsősorban a „végső emberi tragédia”: mint a bűnök közti választás szükségszerűsége (ezen belül a kisebbik bűn választása) az erkölcsi cselekvés „mértékének” a szubjektum öntudatában való kijelölése, az erkölcsi áldozat fogalmának idealisztikusan eltorzított értékelése. (Lukács: Taktika és ethika. 1919. 13. o.) F. Hebbel Judit-alakjának dilemmáját: „Ha Isten közém és tettem közé bűnt állított, ki vagyok én, hogy ellenálljak neki?” — Heller napjainkban mint marxi kérdésfelvetést kezeli. Hebbel azonban „Judit” c. drámájában is azt a reakciós romantikus pántragizmust képviselte, amelyet politikai síkon már a marxizmus klasszikusai is megsemmisítő bírálatnak vetettek alá.

<sup>167</sup> E kérdésben Heller a végletekig kifejleszti az értelmes önzésnek azt a polgári válfaját, amely „Csernisevszkij etikai nézetei” c. művében még csak periferikus szerepet játszott. Akkori, részben az osztyálpolitika szektás vonásai elleni tiltakozása — amely az értelmes önzés elvének a marxizmusba való bevitelében, az egyéni érdekek kispolgári, túlzó értékelésében, valamint abban nyilvánul meg, hogy az érdekek bizonyos fokig függetlenítette az osztyáltartalmaktól — általános etikájában a végsőig eltorzult, amikor a proletár osztyálpolitika egészével szemben véli megővandónak az egyéni erkölcsi érdekeit, s amikor az osztyálpolitika és az egyéni erkölcsi érdek közt feloldhatatlan ellentétet lát.

*talmú — drámai konfliktus igenlésének talaján, álláspontja kicsinyes komikumba csap át*; amikor mindenáron egérutat keres a nyárspolgári alapokon elgondolt családi életben, illetve a társadalmi tevékenység „legártalmatlanabb” formáival való kacérkodásában.

De e dekadens polgári hagyományokhoz is hűtlenné vált Heller bírálata már nem a marxisták feladata; ezt rábizhatjuk pl. arra a Kolakowskira, aki — szintén Hellert megelőzően — meg tudott maradni ezen a „drámai” síkon, miközben konzekvensen sötét színekkel ábrázolta a bűnök közt vergődő erkölcsi individuum szituációját.

## 10. Összefoglalás

Nem tekinthetjük feladatunknak az egész helleri etika elméleti és politikai lényegének összefoglalását. Ez részben felesleges ismétlésekre is vezetne, hiszen a különböző problémakörök tárgyalásakor e fontos vonatkozásokra már rámutattunk. Itt csak néhány olyan kérdéssel fogunk vázlatosan foglalkozni, amelyeknek újbóli hangsúlyozása, illetve kiemelése igen lényeges a helleri etika kritikájának elmélyítéséhez.

Mindenekelőtt általánosságban felvetjük *erkölcs és politika* viszonyát (amelynek marxista megoldására a bevezetőben már utaltunk). A helleri etika arra fut ki, hogy az erkölcs centruma, célja, önmegvalósulása sajátmagában rejlik, hogy a gyakorlat erkölcsi aspektusa az egész gyakorlat legdöntőbb és egyedül szuverén aspektusa. Megnyilvánul ez abban a felfogásban is, mely szerint minden politika felett szükség van morális kritikára (hiszen minden politika szükségszerű immoralitást tartalmaz). Viszont seholsem merül fel e morál politikai kritikájának jogosultsága és szükségessége. Továbbmenően; Heller a moralitás integritásának megőrzése érdekében az erkölcsi bűnök tilalomfáinak erdejével zárja el az utat az egyéni erkölcsiség gyakorlati önmegvalósulása elől.

Már a kanti moralitáskonceptiót elvető Hegel meggyőzően mutatta ki e felfogás tarthatatlanságát. Heller etikájára is vonatkozik a kanti „széplékeknek” az a megjelölése, amelyet Hegel, mint „alaktalan párát” fogalmazott meg. „Hiányzik belőle a külsővé válás ereje, az az erő, hogy önmagát tárgyiasítsa és elviselje a létet. Abban a félelemben él, hogy belsejének nagyszerűségét a tevékenység és létezés útján bemocskolja; s hogy megóvja szívének tisztaságát, elmenekül a valóság érintésétől és állhatatosan megmarad csökönyös erőtlenségében.”<sup>163</sup>

Az újkori haladó etika nagy reprezentánsai, a francia materialisták, az utópista szocialisták, az utópikus szocializmust a forradalmi demokratizmussal

<sup>163</sup> Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. 462. o.

E moralitáskonceptió kritikájának mély igazságán semmit sem változtat, hogy Hegel, konzervativizmusa miatt polgári alapon sem látott bele megfelelő mélyre moralitás és legalitás stb. ellentmondásaiba. A revizionista „bensőségetika” viszont éppen ezen az alapon utasítja el a hegeli etikának ezt a lényeges vonatkozását és megy vissza Hegeltől — Kanthoz. Csak ezt teheti, márcsak azért is, mert Hegel Kant-ellenes polémiaiban — róla is szól a mese. Így a Kant-kritikus Hegel mint porosz államfilozófus jelenik meg, Kant pedig az etika atyjává válik. Hegelnek valóban helytelen és reakciós előfeltevése volt, hogy az osztálytársadalomban a moralitás és a legalitás lényegi egysége megvalósulhat; de e helytelen előfeltevés szem előtt tartásával és állandó bírálatával miért ne lennének felhasználhatóak racionális etikai felismerései, éppen abban az időszakban, amikor nálunk a jog és az erkölcs nagy közeledési folyamata megy véghez? Nem véletlen, hogy a revizionista ezzel szemben ahhoz a Kanthoz húz, aki legalitás-moralitás antinómiáját örök természeti törvényként foglalta elméletbe.

egyesítő gondolkodók számára egy pillanatig sem volt kétséges, hogy az erkölcs csak a legszélesebb értelemben vett, haladó politikával való egyesülésében, az ezeknek a céloknak való alárendeltségben tehet eleget valóságos társadalmi feladatának, „valósíthatja meg önmagát”. Hogy úgy mondjuk, ez számukra az etika elméletének ábécé-je volt.

Magasabb osztályálláspontot tükröző és ennek megfelelő nagyobb elméleti tudatossággal elsőként talán Plehanov fogalmazta meg az etikának ezt a központi problémáját: az erkölcs átcsapását a politikába. „Az egyének tökéletesítik önmagukat, felszabadítják szellemüket, kinyilvánítják akarataikat. Ez természetesen kiváló. De tökéletesedésük vagy elvezet az emberek közti kölcsönös kapcsolatok megváltoztatásába — és ekkor az erkölcs átcsap a politikába — vagy nem érinti ezeket a viszonyokat — és ekkor az erkölcs nemsokára stagnálni kezd, akkor az egyének erkölcsi öntökéletesedése öncéllá válik, elveszti minden gyakorlati értékét . . .”<sup>169</sup> Ez az út, mint Plehanov rámutat, nem az erkölcs beteljesülésének, hanem önmegszüntetésének útja.

Lenin pedig — akinek e téren nem lehetett nézeteltérése Plehanovval — valóban a kérdés gyökeréhez nyúlt vissza. Már fellépésének kezdetén hangsúlyozta, hogy a marxizmusban a revizionisták értelmében vett etikának nyoma sincs. A marxizmus, „. . . elméleti téren az „etikai szempontot” alárendeli az „okság elvének”, gyakorlati téren — az osztályharcra vezeti vissza”.<sup>170</sup> Ez a gondolat nyert legmagasabbfokú elméleti kifejezést a proletárerkölcs későbbi lenini definíciójában, amely ezt az erkölcsöt a proletariátus osztályharcának érdekeiből vezeti le. A revizionizmus erről a definícióról hallani sem akar, nem véletlen, hogy Heller egyszer sem említi egész etikájában.

A marxi etika ismeretes alapigazságait nem lehet eléggé hangsúlyozni akkor, ha a revizionista azokat „elfelejtette”. A helleri etika „újszerűsége” nagyrészt abban rejlik, hogy elfordult a marxizmus alapjaitól. „Újszerűsége” . . . idegenszerűség, idegen osztályérdekek elméleti kifejezéseinek bevitelle a marxizmusba. És újszerűsége . . . ódon, mert az összes revizionista etikai kísérleteknek viszont az az ábécéje, hogy a politikát alá kell rendelni az erkölcsnek.

A helleri koncepcióból következik, hogy az „igazi” erkölcs nem rendelhető alá politikai célkitűzéseknek, az immoralitásoktól mentes „tisztá” erkölcs magasabbrendű, mint a szükségszerű immoralitásokat tartalmazó politika. De ebben a megvilágításban nemcsak a proletárpolitika minősül immoralisnak, hanem az ugyanabból az osztályérdekből fakadó, e politikával teljesen egybeferő, megvalósításának elősegítésére hivatott kommunista erkölcs is.

Az „igazi” erkölcs viszont csak e politika külsőleges kritikája során biztosíthatja létét, szuverénitását. A szokványos kispolgári tudat egyik ismeretes világnézeti mottója: ha erkölcsös akarsz maradni, tartózkodj a politikától, — ez nyer nem ilyen egyértelműen lapos, hanem „filozofikus” kifejeződést Hellernél. De ez a kispolgári tudat nemcsak a tényleges politikai amoralitásoktól riad vissza: a mozgalmon belül a politika általános immoralitásának hirdetői mindig azok a revizionisták voltak, akik vissza akarták fordítani a munkásosztályt az önálló politikai fellépéstől, és ettől elválaszthatatlanul, meg akarták „tisztítani” a marxizmust elvetendőnek vélt „agitatorikus”, „demagóg”, „blanquista-utopikus” vonásaitól (Lenin). Ők is az elvont jó és rossz szempontjából ítélték meg az eszközöket; eközben a jónak mondott eszközök — furcsa módon — egy-

<sup>169</sup> Plehanov: Über Kunst und Literatur. 907. o.

<sup>170</sup> Lenin: Összes Művei. I. 446. o.

beestek a burzsoázia által a munkásoknak felkínált specifikusan nem-politikai, nem-forradalmi eszközökkel. (Raymond Aron, a jelenkori burzsoá szociológia és antikommunizmus egyik reprezentánsa, ugyancsak erkölcsi alapon minősít elvetendőnek minden olyan politikai harcot, ami túlmegy a jobboldali szakszervezeti mozgalom hatókörén.)

A bevezetőben már utaltunk arra, hogy mindezen revizionista nézetek közös — burzsoá — elméleti gyökere, hogy nem ismerik el a munkásosztály érdekének elsőbbségét. Ennek pusztán egyik következménye, hogy elvetik ezen érdekek megvalósításának sajátosan politikai eszközeit. Miután a munkásosztály azonban a hatalmat megragadta, ezeknek az eszközöknek összessége a proletárdiktatúra rendszerében egyesül — és így e harcnak a proletárdiktatúra ellen kell irányulnia, Nagy Imre szükségszerűen került szembe a proletárdiktatúrával, márcsak azon ismeretes elméleti kiindulópontja alapján is, hogy a munkásosztály a nemzet egyetemes érdekeit nem rendelheti alá a maga osztályérdekeinek.

Az osztály nélküli társadalom perspektívájának közvetett és közvetlen áttelepítése a mába Hellernél végső fokon arra irányul, hogy az osztályharc elve helyett (nem az osztályharc minden körülmények közti éleződése elve helyett!) az érdekek lényegi, megvalósult egységén alapuló osztálybéke elméletét propagálja, — a proletárdiktatúra és a munkásosztály hegemoniájával szemben a „reális, nem formális, demokratizált” diktatúrát”. Emögött azonban — ha itt is fenntartjuk, hogy Heller hűségesen követni próbálja Lukács Györgyöt — csak a népi demokrácia első szakaszára való visszatérés gondolata rejtőzhet, a szocialista fordulatnak a végtelenbe való kitolásával együtt. De ha el is tekintünk ettől a konkrét bázistól, a proletárosztályharc eszközeinek helleri destruálása már tartalmazza a csak frazeológiában fenntartott végcél, a kommunizmusról való elméleti lemondást.<sup>171</sup>

A munkásmozgalom története is bizonyítja azt az elméleti tényt, hogy az osztályharc, a forradalmi praxis destruálásának elengedhetetlen feltétele a *szocialista tudat destruálása*, a spontaneitás megdicsőítése. Heller ezt mindenütt meg is valósítja; kimutattuk kapcsolódását a spontán kispolgári erkölcsi érzékhez. Ha egyáltalán felveti a szocialista és általában a haladó tudat és erkölcs kapcsolatát, ezt a legszívesebben csak azért teszi, hogy kimutassa — a hegeli értelemben vett „agyafúrt reflexióval” — mindenféle elképzelhető ellentéteiket és főleg, állellentéteiket (pl. Robespierre fejlett morális meggyőződés alapján elkövetett „bűneit”).

Ismeretes, hogy Lenin a kommunista tudat és erkölcs kialakulásának világtörténelmi jelentőségű tényére a kommunista szombatokkal kapcsolatban mutatott rá. Heller viszont éppen ezekre a kommunista szombatokra hivatkozva járhatja le a kommunista és a szocialista tudatot és erkölcsöt; kifejtve azt a felfogást, mely szerint az anyagi érdekelttség spontánul kitermeli majd valamikor a szocialista erkölcsöt. Heller szerint Lenin a kommunista szombatokkal kapcsolatban vetette fel „az *egyéni érdekelttség*” szerepét a munkaerkölcs kialakításában. Sajnos, Lenin halála után e probléma reális elmé-

<sup>171</sup> Nem térhetünk ki azoknak a kapcsolatoknak feltárására, amelyek a helleri revizionizmust a mai jobboldali szociáldemokrata ideológiához fűzik. Csak arra mutatunk itt rá, hogy a nyugatnémet Szociáldemokrata Párt legújabb programja az osztályharc elve helyett az osztálybékét tűzi platformjára és ennek megfelelően általános szolidaritást hirdet meg az ellentétes osztályok között és kommunistákat vádolja... az osztályharc tényével és szításával.



leti és gyakorlati megoldása lekerült a napirendről. Most tehát itt is a lenini hagyományokhoz visszatérve — persze az azóta eltelt idő új tapasztalatait felhasználva — kell hozzáfogni e kérdés elméleti és gyakorlati megoldásához is.”<sup>172</sup>

Lenin e tanulmányában egy szót sem ír az anyagi érdekeltség elvéről, sokkal inkább arról, hogy az ellenforradalmi agitációval körülvett munkások „minden fizetés nélkül túlóráznak és annak ellenére, hogy fáradtak, megkínzóttak, kimerültek az éhségtől, a munka termelékenységének óriási emelkedését érik el. Hát nem óriási hősiesség ez? Hát nem világtörténelmi jelentőségű fordulat kezdete ez?”<sup>173</sup>

Ennek a fordulatnak bázisa a munkások új fegyelme, az az új típusú belső követelés, amiről Heller, — elméletének kiépítése érdekében — nem vehet tudomást, még akkor sem, ha ennek ára a leninizmus durva meghamisítása. Szerinte különben nálunk a munkaerkölcsnek azért nagyobb a szerepe, „mint pl. az Egyesült Államokban”, mert itt „a maximális intenzív munka elvégzésének sokkal bonyolultabb és jobban működő szervezete érvényesült.”<sup>174</sup>

Itt is és mindenütt Heller radikálisan megszünteti a *pártosság* elvét. De felvetődhet az a kérdés: vajon Heller nem azért nem foglal-e állást a munkáosztály új erkölse mellett, mert társadalmunkban ez a jelenség még nem tipikus, mert még uralkodók a kapitalizmus által örökbe hagyott erkölcsi fogalmak, szokások. Nem, szerintünk Heller nem azért reprodukálja mindennél a kapitalizmusra jellemző erkölcsi formákat és tartalmakat, mert „realista”, vagy, mert — legrosszabb esetben — „nincs elég érzéke az új iránt”. Hiszen minden marxista igénnyel fellépő etikai írás természetszerű feladata, hogy szembenézzen a még igen széles körben elterjedt burzsoá erkölccsel, s hogy leszámoljon a „hurrá-optimizmus” sajátos etikai illúzióival. Nem az a baj, hogy Heller a polgári-kispolgári erkölcs meglétét tükrözi, hanem az, hogy ezt az általános etika színvonalán mint az erkölcsöt ábrázolja. Marx írta Hegellel kapcsolatban: „Hegelt nem azért kell hibáztatni, mert a modern állam lényegét úgy ábrázolja, ahogyan van, hanem azért, mert azt, ami van, az *állam lényegének* tünteti fel.”<sup>175</sup>

A revizionizmus régi taktikája a pártosság lejáratásában, hogy az elméleti elfogulatlanságot, a tudományosságot szembeszegezi a pártossággal, a „tudós” Marxot a „profetikus-forradalmár” Marxszal. Bernstein nyomán Woltmann fejezte ki plasztikusan ezt az elvet: „A forradalmi kritika sohasem tisztán tudományos.”<sup>176</sup> Ez az elv ma általánosan uralkodó a revizionisták körében (Giollitti, Kolakowski stb.), de éppígy, minden tartalom és formaváltozás nélkül, a modern burzsoá szociológiában is.<sup>177</sup>

Már Lenin rámutatott, mi rejlik a pártonkívüli, tiszta tudomány elmélete mögött: „Aki tudatosan vagy nem-tudatosan a burzsoá rend oldalán áll, azt szükségképpen vonzza a pártonkívüliség eszméje.”<sup>178</sup> Már utaltunk arra, hogy az általános etikának van egy osztályfeletti látszata; mintha általános tételei nem számolhatnának az osztályerkölcsök tényével. Hellernél ez a látszat való-

<sup>172</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. II. 244—5. o.

<sup>173</sup> Lenin—Sztálin: A munkáról, 1950. 182—3. o. (Lenin kiemelése.)

<sup>174</sup> Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 147. o.

<sup>175</sup> Marx—Engels: Összes Művei. I. 268. o.

<sup>176</sup> Woltmann: Der historische Materialismus. 207. o.

<sup>177</sup> Ralf Dahrendorf: Soziale Klassen... 211. o.

<sup>178</sup> Lenin: Összes Művei. 10. 68. o.

sággá válik, a minden korokra és különböző osztályegyénekre egyaránt szükségszerűen vonatkozó tételek rendszerévé. Itt a polgári szociológia (Tönnies és Barth) nyomán halad; a múlt század kilencvenes éveiben ők hirdették meg először az osztályellentétek és partikuláris osztályerkölcsök fölött álló etika jogsultságát, — azon az alapon, hogy nem létezik külön burzsoá, illetve proletár tudomány. A marxista álláspont nevében fellépő Mehring azonban helyesen mutatott rá arra, hogy az erkölesről szóló tudomány nem maga az erkölcs.<sup>179</sup> Csak az az általános etika léphet fel a marxi tudományosság igényével, amely a különböző és ellentétes erkölcsökkel kapcsolatos általános tételektől tovább akar és tud menni a különös és ellentétes tételekig, amely *az általános etikát, mint egy osztály meghatározott általános etikáját*, pártos objektivitással fogalmazza meg. Csak az az etikus jár el tudományosan, aki tudja, hogy általános etikát kizárólag a munkásosztály álláspontján lehet megfogalmazni.

Vessük most fel vázlatosan a fentiekben kifejtettek alapján (az osztályharc, a szocialista tudat és a pártosság etikai síkon való visszautasítása) azt a lukácsi kérdésfeltevést, amelyet Lenin: „Mi a teendő?” c. műve alapján, mint a néptribun, illetve a bürokrata problémáját fogalmazott meg.<sup>180</sup> Véleményünk szerint ebben a kérdésfeltevésben világosan körvonalazódik a Lukács életművét átható egész torz koncepció, amelyet Heller csupán továbbfejleszt. Lukács, az ideológus két fő típusaként szembeállította egymással a néptribunt, illetve a bürokratát; miközben az előbbit, mint az általános demokratikus feladatok megvalósítóját és élharcosát fogta fel, ellenpólusaként az opportunistát egyoldalúan mint szektás bürokratát értelmezi. *A Lenin-megfogalmazta néptribuntípusból éppen a leglényegesebb sikkad el* (s nemcsak e tanulmányban!) *az, hogy ti. már az általános demokratikus feladatokat is a konzekvensen megvalósítandó szocialista feladatok mozzanataként fogalmazza meg.* Ellenpólusából, *a trade-union titkárból* (a Lukács-féle bürokratából) *pedig eltűnik a burzsoázia eszmei hatását tükröző, a proletár osztályfeladatok megvalósításáról „megfelelkező”, a politikai osztályharcot és a szocialista tudatot destruáló jobboldali opportunistát.*

A Lukács-féle koncepció szerint a mozgalmon belüli főveszélyt, a lenini koncepció eltorzítóját — kimondva és kimondatlanul egyaránt — mindig a szektás bürokrata jelenti. Lukács a néptribun-koncepció megőrzésének alkalmazásának és általában az alkotó marxizmus—leninizmus igényével lépett fel de opportunistá nézeteiben valójában *restaurálja a trade-union titkárnak, mint ideológusnak típusát.* Még jóval fokozottabban vonatkozik ez Heller általános etikájára, ahol a politikai harc ökonomista-bersteinista destruálása és a spontaneitás restaurálása jóval jelentékenyebb, valóban centrális szerepet játszik.

E trade-unioizmus általános jellemzőit Lenin kritikái alapján ismerjük. Társadalmi bázisára már Marx és Engels is rámutattak, egy jövőző proletárforradalom helyzetét elemezve: „Azt a szerepet pedig, amelyet 1848-ban a német liberális burzsoák játszottak a néppel szemben, az árulásnak ezt a szerepét a küszöbönálló forradalomban a demokratikus kispolgárok fogják átvenni . . . ez a réteg, . . . a munkásokra sokkal veszélyesebb, mint korábban a liberálisok . . .”<sup>181</sup> Lenin pedig rámutatott, hogy míg a francia forradalomban a kispolgárok nagy forradalmárok lehettek, az orosz forradalom során a reakció lakájaivá sülyedtek s hogy a szocializmus építése során a fő veszélyt a kispol-

<sup>179</sup> Neue Zeit. 1892—3. II. 2. o.

<sup>180</sup> Lukács: A realizmus problémái. „Néptribun vagy bürokrata?”

<sup>181</sup> Marx—Engels: Válogatott Művei. I. 85. o.

gári ösztönösség jelenti. Vagy sikerül ezeket a kispolgári erőket alárendelni a munkáshatalom ellenőrzésének, „vagy pedig ezek elkerülhetetlenül és múlhatatlanul megdöntik a munkáshatalmat, mint ahogy megdöntötték a forradalmat a Napóleonok és Cavaignacok, akik éppen ebből a kistulajdonosi talajból nőttek ki.”<sup>182</sup> A szocializmus építése során ennek a rétegnek elméleti reprezentánsai közvetítik a párt felé a burzsoá offenzíva ideológiai jelszavait, az erőviszonyoktól függően külsőlegesen alkalmazkodnak a párt politikai és elméleti vonalához, a proletárdiktatúra meggyengülése esetén pedig szócsövévé és „elméleti faltörő kosává” válnak az ellenforradalmi burzsoá agitációnak. Elméletükre minden esetben a *konjunkturizmus* jellemző, a megfelelő alkalmazkodás a mozgalom fellendülése, illetve időszakos stagnálása által létrehozott viszonyokhoz. Eklatáns példája ennek Heller fellépése, etikai írásaiban többek közt a politikai harcok kapcsolatban elfoglalt álláspontja. Heller 1954—55-ben még erkölcsileg pozitívnek ítélte meg a haladó célok érdekében folytatott politikai harcot, de 1956—7-ben már az „alattomos gyilkosságra” fektette a hangsúlyt (l. az ezt a kérdést sűrítő Judit-problémát). Elméletének e téren nem volt meg az önálló, belső logikája, az aktuális politikai eseményekhez való alkalmazkodás, a konjunkturizmus ösztönözte. A politikai harc erköscstelennek való bélyegzésében az ellenforradalmi burzsoázia kommunistaellenes hadjáratának propagandaszólamait dolgozta fel elméletileg, amagyar ellenforradalom előkészítésének, majd a forradalmi konszolidációnak időszakában. Ugyanakkor tolsztojánus passzivitást sugalló etikai nézeteinek az volt konkrét társadalmi funkciója, hogy megbénítsa a forradalmi erőket (illetve elméleti síkon, az ellenforradalom után igazolja a belső emigrációba vonult értelmiségiek ellenséges passzivitását, közömbösségét).

Az ellenforradalom előkészítésében a párt és a proletárdiktatúra kispolgári moralizáló kritikája igen nagy szerepet játszott; első fokon a morális elítélés formájában jelentkezett a rendszerrel való szembenállás. (Természetesen, ettől határozottan megkülönböztetendő az a kritika, amelyet a kommunisták gyakoroltak abban az időben az elkövetett hibák felett, a marxista—lenini politika és alárendelt mozzanataként a proletárerkölcs nevében.)

Heller revizionizmusát konjunkturális okok váltották ugyan ki és szabták meg; ez azonban nem jelenti, hogy írásának csak konjunkturális, a magyar ellenforradalmi eseményekhez kötött jelentősége van. Nem, mert etikájában összefoglalta a munkásmozgalom, a szocializmus építése kispolgári erkölcsi-politikai kritikájának azon lényeges érveit, amelyekkel a viszonylag békés fejlődés során is állandóan számolni kell. Olyan ideológiai jelenségről van szó, melynek társadalmi okai, meghatározói még sokáig fennállanak, nézetei visszhangra találnak mindazoknál, akiknél még hatékonyak a kispolgári tudat és gondolatvilág elemei. Ez azonban csak fokozza a marxista kritika szükségességét.

#### К КРИТИКЕ ЭТИЧЕСКОГО РЕВИЗИОНИЗМА КРИТИКА ЭТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ АГНЕСИ ГЕЛЛЕР

Мария Макаи — Тамаш Фёлдеш

Основным недостатком концепции Геллер является ошибочное определение морали. Предметом этики по Геллер является исключительно поведение индивидуума. Из этого определения выпадает как раз главное: классовый характер этических норм. Абсолютно-

<sup>182</sup> Lenin: Összes Művei. 32. 384—86. o.

зация индивидуума искажает и понимание истории развития морали. Так, Геллер отрицает мораль первобытнообщинного строя, и в определенной связи коммунистическую мораль.

Непосредственный источник взглядов Геллер — работа Дьёрдя Лукача «Тактика и этика», написанная в 1919 году.

Индивидуализация этики искажает и геллеровскую концепцию свободы. Ошибка заключается в том, что она признает свободу только в отношении индивидуума и отрицает классовую или государственную свободу. В связи с этим ею неправильно оценивается роль произвола и насилия.

Авторы показывают, что конкретное применение концепции Геллер в одной из областей социалистического строительства ведет к утверждению того, что свобода крестьянина, упорно придерживающегося частного хозяйства, значительно больше, чем свобода кооперативного крестьянина, осознавшего историческую необходимость, но чувственно еще не отождествившегося с социалистическим путем развития.

Авторы, затрагивая вопрос о нормах, показывают, что концепция норм Геллер (отвлеченных и конкретных норм) имеет своей основной ревизию ленинских положений об элементарных нормах, из этой концепции исходят апологические тенденции. Отвлеченная норма, в которой она на идеалистической основе обособляет один из общих подчиненных моментов конкретных классовых норм антагонистического характера, возникших в ходе исторического развития, отражает фетишизированные формы проведения капиталистического общества. В вопросе о субъективной стороне морали Геллер стоит на точке зрения кантовского субъективизма, внешнего и внутреннего требования (Müssen, Sollen), резко противопоставляет одно другому (моральным может быть поступок, который совершается под воздействием внутреннего требования). В этом вопросе она даже отстает от вершин классической буржуазной философии, но прежде всего отказывается от тех более высоких моральных требований социалистического характера, только обладая которыми индивидуум может подняться на более высокую ступень морали и может завершиться все моральное развитие. Касаясь вопроса добра, зла, а также порока, авторы подчеркивают, что в то время как понятие морального зла Геллер рассматривает на узкой субъективной основе (она не рассматривает проблему исторической роли зла), понятие морального добра превращает в категорию бытия. В моральной ценности она видит проявление форм так называемого «исторического и всемирно-исторического добра», при этом устраняет классовую и общественно-историческую определенность ценности. В этом вопросе она продолжает традиции неокантианства, теории ценности и ревизионизма. В геллеровской оценке проблемы цели в средств моральный поступок исходит из совместной деятельности только моральных по содержанию целей и отвлеченно-моральных по содержанию средств; в этой точке зрения проявляются известные взгляды «этического социализма», стремящегося «этизировать» классовую борьбу пролетариата. Вопрос связи морали и политики в конечном счете искажается Геллер: свободный от аморальности поступок в конечном счете считает возможным только в дали от классовой политики. Геллер воскрешает идеалистическую этику Дьёрдя Лукача 1919 года; последний также иллюстрирует «ситуацию» революционера как терзание из-за пороков. В политическом обосновании концепции Геллер обнаруживается конъюнктуризм, приспособление к пропагандистской демагогии контрреволюционной идеологии. В то же время работа имеет не только конъюнктурное значение: она обобщает существенные моральные аргументы мелкобуржуазной критики политики рабочего класса, а также марксизма.

## ZUR KRITIK DES ETHISCHEN REVISIONISMUS DIE KRITIK DER ETHISCHEN ANSICHTEN VON AGNES HELLER

*Mária Makai und Tamás Földesi*

Eine der grundlegenden Mängel der ethischen Konzeptionen von Heller ist: die falsche Bestimmung des Gegenstandes der Moral. Die Ars-Ethica von Heller ist wie folgt: der alleinige Gegenstand der Ethik ist das Verhalten des Individuums. Aus dieser Bestimmung bleibt eben das Wesentliche aus: die ethischen Normen Klassencharakters. Das Absolutisieren des Individuums entstellt auch die Auffassung von Heller über die Geschichte der Moral. Auf dieser Grundlage bestreitet auch Heller die Moral der Urge-meinschaft und in gewissem Zusammenhang auch die kommunistische Moral.

Die unmittelbare Quelle der Ansichten von Heller ist das Werk «Taktik und Ethik» des Georg Lukács aus 1919.

Das Individualisieren der Ethik entstellt auch die Freiheitskonzeption von Heller. Deshalb begeht sie auch den Fehler, daß sie die Freiheit nur auf das Individuum beziehend anerkennt und die Freiheit der Klassen, bzw. des Staates regiert. Damit zusammenhängend wertet sie auch unrichtig die Rolle der Willkür und der Gewalt.

Die Verfasser weisen hin, daß die konkrete Anwendung der hellerschen Konzeption auf ein Gebiet des Aufbaus des Sozialismus dazu führt, daß die Freiheit des an der individuellen Wirtschaft festhaltenden Bauers wesentlich grösser sei, als die des genossenschaftlichen aber mit dem sozialistischen Wege gefühlsmäßig noch nicht eingewordenen Bauers

Die Verfasser führen in den Fragen der Normen aus, daß die Normenkonzeption von Heller (abstrakte und konkrete Normen) auf der Revision der Leninschen Thesen über die elementaren Normen beruht und davon folgen apologetische Tendenzen. Ihre abstrakte Norm, in welcher sie auf idealistischer Grundlage das während der geschichtlichen Entwicklung zustandegekommene, den antagonistischen, konkreten Klassennormen untergeordnete gemeinsame Moment selbständig macht, spiegelt die fetischisierten Normen der kapitalistischen Gesellschaft zurück. In der Frage der Moralität nimmt Heller einen kantischen subjektivistischen Standpunkt ein, sie stellt steif das äußere und innere Müssen, Sollen gegenüber. (Moralisch kann nur derjenige Mensch sein, der seine Tat unter Einfluss inneres Sollens vollzieht.) In dieser Frage steht sie auch dem Gipfel der klassischen bürgerlichen Philosophie nach — aber sie weist in erster Linie die hochwertigeren moralischen Forderungen sozialistischen Inhalts zurück, mit deren Aneignung das Individuum in unseren Tagen nur auf die höhere Stufe der Moralität sich entwickeln und die ganze moralische Entwicklung sich erfüllen kann.

In den Fragen Gut und Böses und Sünde heben die Verfasser hervor, daß während Heller das moralische Böse auf enger subjektivistischer Grundlage aufwirft (sie wirft das Problem der geschichtlichen Rolle des moralischen Bösen nicht auf), verändert sie das moralische Gute zur Seinskategorie. Ihrer Konzeption entsprechend sieht sie in den moralischen Werten die Erscheinungsformen des sogenannten «geschichtlichen und weltgeschichtlichen Guten»; hierbei hebt sie die geschichtliche-gesellschaftliche Klassenbestimmtheit der Werte auf. Auf diesem Gebiete setzt sie die Überlieferung des Neokantianismus, der Werttheorie und des Revisionismus fort. In der hellerschen Wertung des Problems von Ziel und Mittel kann eine moralische Tat nur durch Zusammenwirkung von Zielen moralischen Gehalts und von Mitteln abstrakten moralischen Gehalts entstehen, — in ihrem Standpunkt zeigen sich gewisse Ansichten «des ethischen Sozialismus», die den Klassenkampf des Proletariats «zu ethisieren» suchen. In der Frage des Zusammenhanges von Moral und Politik entstellen sich bis zum äussersten die Ansichten von Heller: sie hält eine von Immoralität freie Tat letzten Endes nur auf einem von der Klassenpolitik fern stehenden Gebiet für möglich. Sie erweckt die 1919 dargelegten idealistischen ethischen Ansichten von Georg Lukács, illustriert ebenfalls «die Situation» des Revolutionärs als das Ringen mit den Sünden. In der politischen Begründung der Konzeption von Heller sind das Konjunkturismus, die Anpassung an die Propagandaphrasen der konterrevolutionären Ideologie nachweisbar. Zur gleichen Zeit hat ihre Schrift eine breitere, nicht nur konjunkturische Bedeutung, indem sie die wesentlichen moralischen Argumente der kleinbürgerlichen Kritik über die Politik der Arbeiterklasse und über den Marxismus zusammenfaßt.

## CONTRIBUTIONS TO THE CRITICISM OF ETHICAL REVISIONISM

*Mária Makai and Tamás Földesi*

One of the basic shortcomings of Heller's ethical conception is the erroneous definition of the subject of ethics. According to Heller's *Ars poetica*, the sole subject of ethics is the attitude of the individual. This definition lacks the essential core: the ethical norms of class character. The attribution of absolute value to the individual distorts Heller's conception of ethical history.

Relying on this, Heller denies the existence of morals in the primitive society and in a certain connection, also communist morals.

The immediate source of Heller's ideas is György Lukács' work "Tactics and Ethics" published in 1919.

The individualization of ethics distorts Heller's conception of liberty too. That is why she recognizes liberty for the individual only, denying thereby the liberty of

the class of the state. In this connection her interpretation of arbitrariness and coercion is incorrect.

The concrete application of Heller's conception in one of the many fields of socialist construction, such as for instance the creation of co-operatives, involves, as pointed out by the authors, that the liberty of the peasant insisting on his individual farming is greater than the liberty of the co-operative peasant who, though having recognized the historical necessity, has not yet identified himself emotionally with the road to socialism.

As to the question of norms, the authors state that Heller's conception of norms (abstract and concrete ones) relies on the revision of the Leninist theses of primary norms and yields apologetic tendencies. Her abstract norm, which on an idealistic basis regards as independent a subordinated common feature of the antagonistic concrete class norms developed in the course of history, reflects the idolized manifestations of capitalist society. In the question of morality Heller adopts a Kantian subjectivist attitude, strictly opposes to one another the external and internal requirements (Müssen, Sollen) saying that only such a man can be moral as performs his deed under the effect of inner impulse. In this respect Heller has not come even as far as the classical bourgeois philosophers, and refuses to accept in the first place those moral requirements of higher socialist content as are indispensable for the development of the individual of our days and for the completion of moral evolution as a whole.

As far as good and evil are concerned, Heller interprets the moral evil on the basis of narrow subjectivism (failing to raise the problem of the historical role of moral evil) and turns the moral good into an ontological category. In accordance with her conception, she looks upon the moral values as the manifestations of "historical and world-historical good", meanwhile discarding the historical-social and class determination of the values. In this field she is the representative of Neo-Kantianism, axiology and revisionism. In Heller's approach to the problem of purpose and means, the moral deed may derive only from the co-operation of purposes of moral content and of means of abstractly moral content. The knowledge of "ethical socialism" and views bent on "ethicizing" the class struggle of the proletariat are manifest in her conception. As to the relation of morals and politics, Heller's conception is totally distorted: an act free from immorality can, in the last analysis, be performed only in a field lying far from class politics. Furthermore, she revives the idealist ethical views propounded by Gy. Lukács in 1919 and, she too, looks upon the "situation" of the revolutionist as a wriggling among crimes. In the political foundations of Heller's conception the time-serving aspect can be detected, an adaption to the propaganda slogans of the counter-revolutionary ideology.

Beside this, Heller's work has another aspect, namely that it sums up the essential moral arguments used in the petty-bourgeois criticism of the policy of the working class and of Marxism.

## A logikai viták helyes irányáért

A logika marxista művelőjének közismerten egyik alapvető feladata tudományának védelme az antimarxista irányzatok befolyásától. A marxizmustól idegen nézetek hatása gátolja a tudomány fejlődését és a szocializmus érdekében való felhasználását. Továbbá nyilvánvaló az is, hogy a tudományok fejlődése —, és így a logika tudományának előbbrevitele is — csak alkotó viták segítségével mehet végbe. A marxista elmélet keretében megférő, a tudomány konkrét kérdéseit illető különböző nézeteiket a marxista logikusoknak össze kell vetniük, hogy a viták eredményeként fejlődjön a tudomány, kikristályosodjanak a helyes, új eredmények.

Tehát a logika tudományát óvni kell az antimarxista nézetek befolyásától és ugyanakkor fejleszteni kell a marxizmus talaján álló tudományos viták segítségével. Csakis így képzelhető el a logika tudományának marxista művelése. Ezért nagyon fontos, hogy megkülönböztessük az antimarxista nézetek jelentkezését és a marxizmus elméletének elfogadását nem érintő kérdésekben fennálló nézeteltéréseket. Nyilvánvaló, hogy e két minőségileg gyökeresen különböző dolog összekeverése és azonosítása súlyos hibákhoz vezet nemcsak az elmélet, hanem a gyakorlati politikai munka terén is, amint ezt az utóbbi években tapasztalhattuk. E tapasztalatok különösen indokolttá teszik, hogy a dolgok effajta összekeverése ellen fellépjünk.

A Filozófiai Szemle 1959. évfolyamának 3—4. számában „Logisztika vagy marxi—lenini logika?” címmel írt cikk, amely Georg Klaus: „Einführung in die formale Logik” című könyvét bírálja, az említett hibát követi el. A cikk szerzője Erdei László Georg Klausszal konkrét logikai kérdésekben vitatkozik, viszont a cikk egész hangja és a következtetések, amelyekre a szerző jut, olyanok, mintha a marxista—leninista elmélet ügyéről lenne szó.

A Filozófiai Szemlében megjelent cikket megelőzően Klaus könyvével foglalkoztak már a szovjet és a német filozófiai folyóiratokban is. Ezek a cikkek<sup>1</sup> egyöntetűen marxista munkának tartják Klaus könyvét, lényegében pozitíven értékelik, elismeréssel írnak róla. Klaus munkájának teljes ellentétes értékelését szemléletesen mutatja a szovjet recenzió és a mi folyóiratunk recenziójának a címe is. Tomilin cikkének a következő címet adta: „Marxista kísérlet a formális logikába való bevezetésre”. Erdei pedig: „Logisztika vagy marxi-lenini logika?” S Erdei a címben feltett kérdésére úgy válaszol, hogy Klaus könyvében logisztikáról van szó. Tomilin cikkének tartalmából viszont az derül ki, hogy ő egyértelműen marxista munkának tartja Klaus könyvét.

<sup>1</sup> Tomilin: Marxista kísérlet a formális logikába való bevezetésre. Voproszi Filozofii. 1959. 3. szám.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1958. 6. szám.

Érdekes szembeállításra ad lehetőséget a következő rész is: „A kifejtés összes csomóponti kérdéseinél — írja Tomilin — a logikai fogalmak és ítéletek dialektikus-materialista interpretációját törekszik megadni a szerző.” „Eközben a szerző állandóan a marxizmus klasszikusainak műveire hivatkozik és ezek az idézetek a legtöbb esetben sikeresen vannak beillesztve a könyv szövegébe.”<sup>2</sup>

Tomilinnal szemben Erdei recenziójában a következő olvasható:

Klaus „először is hallgat arról, hogy felfogása ellentmond a marxi—lenini felfogásnak, a marxizmus—leninizmus klasszikusai álláspontjának. Másodsor, nemcsak hallgat arról, hogy álláspontja nem egyeztethető össze Marx—Engels és Lenin e kérdésekben vallott állásfoglalásával, hanem ellenkezőleg: szorgalmasan idézi klasszikusainkat, ezzel azt a látszatot keltve, mintha ő értelmezné egyedül helyesen a dialektikus logikával, általában a logikával kapcsolatos marxi—lenini álláspontot.” (283. o.)

Természetesen az, hogy Erdei cikke gyökeresen ellentmond a könyv szovjet és német marxista recenzálói véleményének még jelenthetné azt is, hogy sikerült valamilyen rejtett, mások által fel nem fedezett ellenséges nézetet lelepleznie. Erről azonban mint az alábbiakban bizonyítani fogjuk, szó sincs.

A szerző azzal a nem kis váddal illeti Klaust, hogy könyve „az első leplezetlen kísérlet arra, hogy a logika marxi—lenini felfogását likvidálja s helyébe egy állítólag marxista—leninista módon felülvizsgált és összegezett logisztikát tegyen” (268—269. o.), hogy „Klaus munkája az egyetlen valóban pregnáns képviselője” a marxista—leninista táboron belül egy burzsoá tendenciának, a logisztikának (269. o.). A szerző azonban ezeket a súlyos állításait nem tudja alátámasztani.

A „logisztika” fogalmát a marxista irodalomban mint erre a Szovjet Enciklopédia rámutat, a következőképpen használják: „A burzsoá matematikai filozófia egyik idealista iránya, amelynek lényege az a kísérlet, hogy a matematikát a logikával azonosítsák és az utóbbit tisztán szimbólikós kalkulussá változtassák... A logisztikát a külföldi irodalomban néha a matematikai logikával azonos értelemben is használják.”<sup>3</sup> Logisztika alatt tehát a marxisták azt a tendenciát értik, amely a *matematikát* a logikával akarja azonosítani, nem pedig ahogy ezt a Filozófiai Szemle cikkében állítják, a matematikai *logikát* a *formális* logikával.

A logisztikusok tagadják a matematikai logika által tárgyalt összefüggések kapcsolatát a valósággal.<sup>4</sup> Ismeretelméleti vonatkozásban a matematikai logika tételeihez idealista, leginkább neopozitivistá értelmezést fűznek, illetve már magát a matematikai logikai tételeket neopozitivistá szellemben fogalmazzák át. A marxista logikusok ezt az iskolát könyörtelen bírálatban részesítik, amint ezt tükrözi a nemzetközi marxista logikai irodalom — s megmutatják, hogy nem a matematikai logika lényegéből fakadnak ezen idealizmus hajtásai, ellenkezőleg ezek hátráltatják a matematikai logikai kutatások fejlődését.

<sup>2</sup> Voproszi Filozofii. 1959. 3. szám. 165. o.

<sup>3</sup> Bolsaja Szovjetszkaja Enciklopedia. 25. köt. 342. o.

<sup>4</sup> B. Russell („Logik and knowledge” L. 1956. c. cikkében) pl. a következőket fejtí ki: Mivel a valóság nem más, mint egymással össze nem függő tények puszta konglomerátuma, ezért a logikai kapcsolatok puszta jelek, amelyeknek semmi kapcsolatuk sincs a valósággal.



Erdei a „logisztika” fogalmát nem a nemzetközi marxista irodalomban általánosan elfogadott tartalommal használja. Pedig ha így jár el, megkímélte volna magát attól, hogy — bár a logisztikával „kapcsolatos terminológiai nehézségeket most úgysem áthidalható”-nak tartja (267. o.) — mégis kénytelen legyen a logisztika legkülönbözőbb tartalmú elfogadhatatlan meghatározásait kitalálni.

Egyik ilyen meghatározása: A logisztika olyan tendencia „amelynek lényege a hagyományos logika likvidálása; amely a formális logika egyetlen lehetséges egyetlen „korszerű” alakjának ezt az abszolutizált és így egyoldalúan felfogott állítólagos matematikai logikát tekintette és tekinti”. (267. o.)<sup>5</sup>

Mint látható, a cikk szerzője nem azt érti logisztika alatt, mint amit a marxista logikusok általában értenek. A logisztika vádja Klauszal szemben már csak azért se helytálló, hisz a logisztika fogalmát nem lehet önkényesen értelmezni. De felvetődhet, hogy ha nem is logisztikáról van Klausnál szó, talán mégis valamilyen a marxizmussal ellentétes burzsoá elmélet jelentkezik nála és ezért „leleplezése” — ha nem is mint logisztikusnak —, de mint valamilyen burzsoá tendencia képviselőjének, indokolt. Vajon így van-e ez?

A cikk szerzőjének koncepciója a következő: A formális logika meghaladása a dialektikus logika, tehát aki a matematikai logikát a formális logika modern formájának tartja, az burzsoá logikus, (ezen belül logisztikus) mivel burkolt formában tagadja a dialektikus logikát. — De ez az érvelés még formállogikailag is sántít. Hol van a bizonyításhoz szükséges elégséges alap? Hogyan következik logikailag abból az állításból, hogy a formális logika modern formája a matematikai logika az, hogy az illető tagadja a dialektikus logikát? Ehhez az igen lényeges ponthoz kellő érveket nem szolgáltat a szerző.

De nézzük meg tartalmilag a kérdést és először a szerző koncepciójának első részével, formális és a dialektikus logika viszonyára vonatkozó megállapításával foglalkozunk. Majd utána az állítás második részét a formális logika és a matematikai logika viszonyára vonatkozó megállapításait vesszük vizsgálat alá.<sup>6</sup>

A szerző alapvető hibája, amiből az egész téves koncepció kiindul, az, hogy a formális logika és a dialektikus logika viszonyának kérdésében egy hibás — a hegeli logikát nem kellő kritikával kezelő néhány logikus részéről egy időben elterjedt — a Szovjetunióban és más népi demokratikus országok-

<sup>5</sup> A szerző cikkében egy másik meghatározását is adja a logisztikának: „minden olyan törekvés, amely a logikát *csak* egy a matematikai logikában alkalmazott formalizáció mintájára tartja interpretálhatónak, — logisztika.” (267. o.) Ha a szerzőnek igazna volna és azokat kellene logisztikusoknak tekinteni, akik ezt a „*csak*”-ot állítják, akkor logisztikusok egyáltalán nem léteznének. Ugyanis nincs olyan logikus, aki azt állította volna vagy állítaná, hogy akárcsak a hagyományos logika által tárgyalt gondolkodásformák és törvények *csak* matematikai megfogalmazásukban értelmezhetők.

<sup>6</sup> Nem foglalkozunk a cikknek azzal a részével, amely Klausnak formális logikai állásfoglalásától függetlenül igyekszik bebizonyítani, hogy tagadja a dialektikus logikát. Erdei itt két Klaus idézetre alapítja állításait. Az egyik Klausnak Bulgáriában tartott a nemzetközi filozófia szemináriumra készített téziseinek egy kiragadott mondata. Ez az „idézet” ellentmond Klaus egész könyve szellemének. Mivel a szerző itt nem az eredeti német szövegből idéz, hanem egy előbb bolgárra, majd ebből oroszra és végül oroszról magyar nyelvre lefordított szöveget használ, jogosnak tartjuk a feltételezést, hogy itt a sok áttétlen keresztül megkapott szöveg nem hiteles. (Sem az eredeti szövegét, sem az orosz fordítást sajnó — igyekezetünk ellenére — nem sikerült megszerezni.)

A másik felhasználta „bizonyíték” sem szerencsésebb. A szerző itt nem értette meg Klaus szavait. Klaus ugyanis ezt írja: „Ha dialektikus logikán egyszerűen a szub-

ban a marxista logikusok körében lefolyt logikai viták során már régen legyőzött és túlhaladt álláspontot képvisel. Olyan álláspontra helyezkedik, amely pl. a szovjet logikai irodalomban már évek óta fel sem merül. É szerint a hibás álláspont szerint a formális logikát tagadni kell és a dialektikus logika a formális logika dialektikus meghaladásának eredménye. „A formális logika valószínűs meghaladása a materialista, vagyis a marxi—lenini dialektikus logika.” (266. o.)

A nemzetközi marxista logikai életben való igen nagy lemaradottságunkat tükrözi az, hogy ma még nálunk ilyen elavult és hibás nézetek felmerülhetnek. Ez jórészt abból következik, hogy logikusaink nagy része nem kísérté kellő figyelemmel a külföldi marxista logikai irodalmat és annak legjobb produktumait nem tették magyar nyelven hozzáférhetővé. Bármily valószínűtlenül hangzik, sajnos tény, hogy a felszabadulás óta egyetlen a Szovjetunióban vagy más népi demokratikus államban megjelent marxista logikai munkát sem fordítottunk le és adtuk ki. Mi több, míg a Szovjetunióban 1950 óta, és nem sokkal később a Német Demokratikus Köztársaságban, Csehszlovákiában, majd 1955 óta a Kínai Népköztársaságban a filozófiai folyóiratokban rendszeresen jelennek meg a formális logika, dialektikus logika kapcsolatáról folyó vitákat ismertető cikkek, hozzászólások, addig nálunk filozófiai kiadványainkban még egyetlen cikk sem jelent meg, amely elvileg hozzászólott volna az itt felmerült kérdésekhez vagy legalábbis alaposan ismertette volna a különböző nézeteket. Csak ezzel az állapottal magyarázható, hogy megjelenhetett nálunk egy olyan cikk, amely a saját, már régen megcáfolt logikai nézeteit egyetlen marxista koncepciónak tünteti fel és a vele szembenálló más nézeteket képviselő felfogást antimarxistának bélyegez. Ezek a hazai körülmények — a bevezetőben említettekkel együtt — indokolják azt is, hogy miért kell egy különben elméletileg túlhaladott cikkel részletesen foglalkoznunk.

A szovjet logikai irodalomban — és mivel a logika marxista kidolgozása a Szovjetunióban a legfejlettebb, ezért ennek iránymutató jellege van — ma már általánosan elfogadott az a felfogás, hogy a formális logika és a dialektikus logika a logika tudományának két ága, mind a kettő a gondolkodást vizsgálja, de más-más oldalról, a gondolkodás más-más törvényszerűségeivel foglalkozik. A formális logika a gondolkodás folyamatában, — mind a hétköznapi, mind a tudományos gondolkodásban — szerepet játszó elemi törvényszerűségeket tárgyalja. A dialektikus logika más, a gondolkodás bonyolultabb, magasabbrendű követelményeit vizsgálja. A formális logika és dialektikus logika viszonyával ilyen szellemben foglalkozik „A marxista filozófia alapjai” című 1958-ban kiadott szovjet főiskolai tankönyv is. A tankönyv — mint általában a tankönyvek — a leszűrt eredményeket tartalmazza, tehát nem egyik vagy másik logikus véleményét. Mint a tankönyv bevezetőjében írják a könyv kéziratát széles körben megvitatták. Így az tükrözi a Szovjetunióban lefolytatott logikai

jektív dialektikát, vagy a dialektikus módszert értjük, akkor ez a kiegészítő fogalom csak felesleges zavarokat idézne elő és felesleges lenne.” Erdei erre azt mondja: „Ez világos beszéd.” Klaus „tagadja, hogy a gondolkodás dialektikája, szubjektív dialektika, hogy a dialektikus logika kidolgozása a szubjektív dialektika kidolgozása.” (280. o.) De miért jelenti a dialektikus logika tagadását, ha valaki azt állítja, hogy az nem azonos egyszerűen a szubjektív dialektikával? Hiszen a továbbiakban Erdei elvtárs is azt állítja, hogy a szubjektív dialektika tudományos feltárása a dialektikus logika egyik feladata. Éppen ezt állítja Klaus is; nem lehet dialektikus logika alatt egyszerűen szubjektív dialektikát érteni, mert a dialektikus logikának az egyik feladata a szubjektív dialektika feltárása.

viták eredményeit. E kérdésről a tankönyvben a következőket olvashatjuk: „A formális logika a gondolkodás formáiról, valamely ítélet más ítéletekből való következtetésének szabályairól és formáiról szóló tudomány. A formális logika a gondolkodás formáit szerkezetük, felépítésük oldaláról tanulmányozza, leírja a gondolkodásnak a valóság megismerésében alkalmazott legegyszerűbb fogásait, megfogalmazza azokat a szabályokat, melyek alapján valamely ítélet más ítéletekből levezethető . . . A formális logika jellemző sajátossága, hogy a gondolkodásformák szerkezetének tanulmányozásakor elvonatkoztat e formák keletkezésétől és fejlődésétől. A formális logika a már kialakult ítéleteket, fogalmakat, következtetéseket ragadja meg, ezeket formájuk, szerkezetük oldaláról írja le.” (346—47. o.)

„A dialektikus logika tartalma: az objektív világ jelenségeinek viszonyait, kölcsönös átmeneteit, ellentmondásait visszatükröző fogalmak viszonyainak, átmeneteinek, ellentmondásainak tanulmányozása . . . A dialektikus logika fő kérdése az igazság problémája. A dialektikus logika a gondolkodás formáit tartalmi szempontból vizsgálja s kimutatja, hogyan szerzünk a gondolkodás formáiban igaz ismeretet a világról.” „Míg a formális logika törvényei a dolgok legegyszerűbb viszonyait, az anyagi világ egyes oldalait — a nyugalom a szilárdság mozzanatát — fejezik ki, a dialektikus logika törvényei a valóság jelenségeinek leglényegesebb törvényszerűségeit tükrözik vissza, s a jelenségeket fejlődésükben szemlélik, amely mint mozzanatot magába foglalja a viszonylagos nyugalmat és szilárdságot.” (350—51. o.) A formális logikában tehát a valóság egyszerű viszonyai tükröződnek, a dialektikus logika pedig bonyolult, a valóság megismerésének szempontjából leglényegesebb törvényszerűségeket vizsgál. De ez nem jelenti azt, hogy a két tudományág viszonya az lenne, hogy a formális logikának mint tudománynak a dialektikus tagadása, meghaladása lenne a dialektikus logika. Mint ahogy a felsőbb matematika sem megszüntette megőrzése az elemi matematikának *mint* tudománynak. A tankönyv erre vonatkozó felfogása teljesen világos a formális logikai és a dialektikus logikai törvények viszonyát tárgyaló részben:

Az ellentmondás logikai törvénye, helyes felfogás esetén teljesen összeegyeztethető azzal, hogy elismerjük az ellentmondások létezését az objektív világban és gondolkodásunk fejlődésében. „A megismerésben jelentkező ellentmondásokat, melyek az objektív világ ellentmondásait és az objektív világ visszatükrözési folyamatának ellentmondásos jellegét fejezik ki, nem szabad felcserélni a formális logikai ellentmondásokkal, amelyek az egyes ember következtelen, zavaros gondolkodása folytán keletkeznek.” (348—349. o.)

Tehát megint szó sincs arról, hogy a formális logika ellentmondás törvényének dialektikus tagadása, meghaladása útján jutnánk el a dialektikus ellentmondásokhoz. Hiszen: „a formális logikának mindezeket a törvényeit bármely tárgyról való gondolkodásunkban be kell tartani”. (uo. 348. o.)

„A marxista filozófia alapjai” tankönyvben kifejtett felfogás következetesen végigvonul az utóbbi évek egész szovjet logikai irodalmán. Idézzünk egy párat ezekből a munkákból:

„A formális logika tételei érvényesek a megismerés bármely területén és valamennyi fokán, akár egyszerű, akár bonyolult jelenséget, viszonyt stb. tanulmányozunk és ebben az értelemben ezek a tételek általános érvényűek.”

„A dialektikus logika kidolgozásának nem abból kell állnia, hogy bizonygassa a formális logikának, mint tudománynak „elemi” voltát, szembeállítsa

a gondolkodás „formális logikai” értelmezését a dialektikus értelmezésével . . .”<sup>7</sup>

A szovjet tanítóképzőkben használt logika tankönyvben ezt olvashatjuk: „Az emberi gondolkodás tanulmányozása különböző tudományok tárgya. A gondolkodást tanulmányozza a dialektikus logika, lélektan, formális logika, fiziológia stb. Mindezek a felsorolt tudományok meghatározott oldalról, meghatározott tulajdonságait tanulmányozzák a gondolkodásnak.” „A dialektikus logika tárgya megismerésünknek a gondolkodás folyamatában fellépő keletkezési és fejlődési törvényei.” „A formális logika a gondolkodás más oldalát vizsgálja. Eltérően a dialektikus logikától, amely az ismeretek alkotásának és fejlődési folyamatának törvényszerűségeit vizsgálja — amely ismeretek a valóság ilyen vagy olyan oldalát tükrözik — a formális logika kiemeli ezt vagy azt a gondolatcsoportot úgy, ahogy ezek a különböző tudományokban és az emberi gyakorlatban szerepelnek és *struktúrájuk* (logikai formájuk) szempontjából vizsgálja őket . . . Ezt az oldalát gondolkodásunknak nem tanulmányozza semmilyen más tudomány.” (D. P. Gorszkij: Logika. 1958. 8, 9, 11. o.)

„A gondolkodásban vannak olyan törvények (ezeknek a feltárása a XIX. sz. eredménye), amelyek nem tartoznak a formális logika körébe — ezek a dialektika törvényei. A formális logika a gondolkodás formáit, törvényeit, műveleteit, eljárásait csak egy szempontból vizsgálja . . . A dialektikus logika nem a természetet, hanem a gondolkodást vizsgálja, az utóbbit nem minden oldalról, hanem csak abból a szempontból vizsgálja, hogy hogyan működnek a gondolkodásban a dialektika törvényei.” (M. N. Alekszejev: Mi az a dialektikus logika? A dialektikus logika problémái, Moszkva 1959. 51. old.)

„A formális logika korlátozott volta nem abban van, hogy felületesen, nem tudományosan foglalkozik a maga tárgyával, (ahogy azt gyakran állítják) hanem magának a tárgyanak a korlátozott voltában. Nem tanulmányozza az összes törvényszerűségét a logikus gondolkodásnak, sőt a vizsgálódási területéből kiesnek a gondolkodás legfontosabb törvényszerűségei. A dialektika tovább megy a formális logikánál a gondolkodás tanulmányozásában, mint ezt V. I. Lenin mondja a „Még egyszer a szakszervezetekről” c. munkájában. V. I. Lenin megjegyzi, hogy bármely többé vagy kevésbé bonyolult területén a megismerésnek nem lehet csak a formális logikára korlátozódni. Ez csak az alsóbb iskolai osztályokban engedhető meg, ahol a dolgok legegyszerűbb vonatkozásaival foglalkoznak. (De ez természetesen nem jelenti, hogy a formális logika csak iskolai használatra alkalmas.)” E. K. Vojsvillo: A logika tárgya és jelentősége. 49. o. (A moszkvai egyetem kiadása 1960.)

Ez a felfogás valóban megfelel a marxizmus álláspontjának, a marxizmus klasszikusai felfogásának, akik soha sem állították, hogy a tradicionális formális logika a dialektikus logika alapja, kidolgozásának kiindulópontja. Ha ez nem így lenne, akkor a marxizmus klasszikusai nem hangsúlyozták volna: „Mihelyt minden tudomány elé azt a követelményt állítjuk, hogy tisztázza helyét a dolgok és a dolgok ismerete egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden külön tudománya fölöslegessé válik. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan megmarad, az a gondolkodás és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika.”<sup>8</sup> (Engels:

<sup>7</sup> A logika kérdései. Leningrádi Egyetem Kiadója 1957. Drozdov: A formális logika és a dialektikus ítélet. 77., 93. o.

<sup>8</sup> Egyet kell értenünk V. Sz. Bacsmanovval: „Vajon felállították volna így a kérdést (a marxizmus klasszikusai), ha a formális logika egyenlő lenne a metafizikával? Hiszen az utóbbi mint ismeretes, engesztelhetetlen ellentéte a dialektikának.” (N. Sz.

Anti-Dühring. 25. o.) Ezt a gondolatot Engels megismétli más munkáiban is: „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig.” „L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.” Lenin kiemeli Engelsnek ezt a gondolatát „Marx Károly”-ról írt tanulmányában.

Ezek után úgy gondoljuk, világos, hogy a Filozófiai Szemle cikkének szerzője által képviselt felfogást — amely szerint a dialektikus logika a formális logika dialektikus tagadása, meghaladása — semmiképpen sem lehet „a” marxista álláspontnak tekinteni és a vele szembenállókát a marxizmus likvidálóinak nevezni, hiszen ez nem csak azt jelentené, hogy Klaus könyve nem marxista szellemű — amit a szerző állít is —, hanem azt, hogy az utóbbi évek szovjet logikai irodalma is lényegében nem marxista szellemben íródott.

Áttérünk a kérdés másik részére. Teljesen indokolatlan szerzőnek az a megállapítása is, hogy aki a formális logika modern formájának a matematikai logikát tartja, az logisztikus, vagyis egy burzsoá tendenciát képvisel. Mint az előzőkben megmutattuk, a marxisták egészen mást értenek logisztikus alatt. Az a felfogás viszont, amely szerint a matematikai logika a tradicionális logika modern formája egy bár vitatható, de a marxista logikusok között is elterjedt vélemény, amely megfér a marxizmuson belül lehetséges különböző logikai felfogások között. Ha Klaust valaki ezért a marxista felfogás likvidálójának a logisztikának „a marxista táboron belüli egyetlen pregnáns képviselőjének” nevezi, akkor megint csak azt kell mondanunk, nagy tájékozatlanságról tesz tanúbizonyságot.

Az elmúlt évben a szovjet filozófiai folyóiratban a dialektikus materializmus témakörében írott cikkek egyharmada matematikai logikai tárgyú. Ezek egy része a matematikai logikát a formális logika modern formájának tartja, ugyanúgy, mint az ezért antimarxistának kikiáltott Klaus. A Voproszi Filozofii nem közölt azonban még egyetlen cikket sem — a jelenkori revizionizmus és a burzsoá filozófia és szociológia kritikája köréből az elmúlt évben közölt 28 cikk között, — amelyben ezért az illető logikusokat antimarxistáknak, revizionistáknak, „logisztikusoknak” nevezné.

A szovjet Tudományos Akadémia kiadásában 1959-ben megjelent „Logikai tanulmányok” című mű<sup>9</sup> kizárólag matematikai logikai írásokat tartalmaz. A szerzők egy része lényegében Klaus felfogását osztja arra vonatkozóan, hogy a matematikai logika a formális logika modern formája, de „esodálatosképpen” senki sem tartja őket burzsoá logisztikusoknak — bár többen nem értenek egyet ezzel a felfogással —, hanem megbecsült marxista tudósoknak. A tanulmánykötet bevezető cikkét — „A szimbolikus logika jelentősége” — E. Kolman írta. A matematikai logikát Kolman úgy határozza meg, hogy az nem más, mint a szimbolikus módszer alkalmazása a logikára.

„A korszerű logika<sup>10</sup> mint a tudományos tanulmányozás módszere<sup>11</sup> tör-

---

Bacsmanov: A formális logika mint tanítás a módszerről. A logika kérdései. Leningrádi Egyetem Kiadója 1959. 97. o.)

<sup>9</sup> Logikai tanulmányok. Szovjet Tudományos Akadémia kiadása. Moszkva. 1959.

<sup>10</sup> Ez alatt Kolman Tomilinhoz hasonlóan a matematikai logikát érti. Ez persze nem azt jelenti, hogy nem ismerik el a dialektikus logikát, de ha csak „logika” vagy „korszerű, mai logika” kifejezést használnak, akkor ez alatt a formális logikát, illetve a matematikai logikát értik. Amikor dialektikus logikára gondolnak, akkor nem a „logika”, hanem a „dialektikus logika” kifejezést használják.

<sup>11</sup> Kolman egy más helyen megmondja, hogy nem tartja a matematikai logikát a tudományos kutatás egyetlen univerzális módszerének. A dialektikus logika a tudományos kutatás más módszertani kérdéseinek vizsgálatára hivatott.

ténetileg a tradicionális logika bázisán fejlődött ki úgy, hogy a tradicionális logikára alkalmazták a szimbolikus módszert.”

„A korszerű logika minőségileg különbözik a tradicionális logikától”... „mégis a formális logika tovább fejlődésének kell tartanunk.”

„A szimbolikus módszer alkalmazása a logikára csodálatos eredményeket hozott.”

„Minden, ami élő a logikában, azt azáltal érték el, hogy elfordultak ennek a tradicionális, megfagyott formájától.”

„A logika mely a legutóbbi időkig csak az elmúlt idők szórszálhasogatásának visszhangja volt, most a haladó technika módszerévé vált... és mindez lehetségessé csak a szimbolikus logika által vált.”

Az eddig elmondottak nem jelentik azt, hogy jelen cikk szerzője egyetért Klaus felfogásával a formális logika és a matematikai logika kapcsolatát illetően. Csak azt akartuk igazolni, hogy Klaus felfogása egyike a meglevő lehetséges felfogásoknak. A vita e kérdés körül még folyik. Ezért ha Erdei a cikkét úgy írta volna meg, hogy rámutat konkrét logikai elméleti vitában a Klaus által képviselt nézet helytelenségére, ezt csak helyeselni tudtuk volna.

A marxista logikusok között létezik egy másik felfogás is és véleményünk szerint ennek a felfogásnak van igaza. E szerint a matematikai logika a formális logika egy ága. A *formális* logika ága, mert feladata — mint általában a formális logikának — a minden konkrét tartalomtól elvonatkoztatott logikai formák és törvények vizsgálata. Azonban a matematikai logika az absztrakciónak egy más fokán vizsgálja ezeket a gondolkodásformákat és törvényeket, mint ezt a hagyományos logika teszi és ezért nem lép minden vonatkozásban a hagyományos logika helyébe, nem teszi ezt feleslegessé. A hagyományos logikának vannak olyan kérdései, amelyek vizsgálatánál, továbbfejlesztésénél bár figyelembe kell vennünk a matematikai logika eredményeit, a felmerült kérdések nem válnak matematikai logikai problémákká.

Miben haladja meg a matematikai logika a formális logikát, miben ad újat, mást mint a tradicionális formális logika?

A matematikai logika jelenlegi formája mint ismeretes, matematikai problémák megoldásának szükségletéből keletkezett. A matematikusok ugyanis egy sor olyan problémával találták magukat szembe, amelyeknek logikai megalapozásához nem volt elegendő a hagyományos formális logika. De ha történetesen földrajzi, biológiai vagy akár közgazdaságtudományi bizonyításmenetekkel kapcsolatban merült volna fel az az igény, hogy logikai egzaktságukat rendszeresen igazoljuk, akkor itt is kiderülhetett volna a hagyományos logikában tárgyalt következtetésformák elégtelensége. A geometriai módszerek megalkotásának szükségessége eredetileg földmérési feladatokkal kapcsolatban merült fel. De aki a geometriáról neve alapján azt hinné, hogy főleg földmérési feladatokra alkalmazható vagy alkalmazandó, az körülbelül olyan tájékozottságot árulna el a geometria lényege felől, mint aki ma azt hiszi, hogy a matematikai logika „különleges” matematikai jellegű következtetések logikája.

Mindazok, akik bizonyos matematikai logikai alapismeretekre szert tettek, tudják, hogy a hagyományos formális logika gerincét alkotó tradicionális következtetéselmélet teljes egészében, — minden szabályával, érvényes következtetés módjaival egyetemben — kifejezhető és levezethető, — szigorú matematikai bizonyítással érvényessége bizonyítható — a matematikai logika következtetésstanán belül, tehát annak egy részét alkotja. Különbség ebben

a tekintetben a hagyományos és a matematikai logika között csak annyiban van, hogy a matematikai logikai formalizálás eszközeivel szabatosabban és rendszeresebben megfogalmazhatók ezek a hagyományos következtetésszabályok és következtetési módok. A matematikai logika ezt úgy éri el, hogy tovább lép a hagyományos logika formalizálási eljárásánál.

Szimbolikus módszert már a hagyományos logika megalapítója, Arisztotelész is használt. Arisztotelész a következtetésekben szereplő fogalmakat betűkkel helyettesítette, hogy így világosabbá váljon, az általa vizsgált következtetésekben a zárótételt nem a premisszák konkrét tartalmának ismerete alapján, hanem elvont, logikai szükségszerűség révén kapjuk.

A matematikai logika már nemcsak az ítéletekben szereplő fogalmak konkrét tartalmától vonatkoztat el, hanem a fogalmak kapcsolatait is visszavezeti néhány alapvető viszonyra, ezeket is formalizálja. A továbbiakban aztán eltekint ezeknek a formuláknak a konkrét tartalmától — attól, hogy milyen különböző viszonyokban megnyilvánuló közös vonásokat jelöltünk itt egy és ugyanazon formulával — és pusztán e jelek kapcsolatával operálva új szabályokat, új összefüggéseket fedez fel. Ezért mondjuk, hogy az absztrakció egy más fokán vizsgálja a fogalmakat, ítéleteket, következtetéseket, mint a hagyományos formális logika. Természetesen a kapott új eredmények csak azért használhatók fel a gyakorlatban, a különböző tudományos területeken, mert nem az elme által meghatározott „különleges játékszabályok” következményei, amint ezt az idealisták, többek közt a valóban logisztikusok állítják. Ha igazak, ha alkalmazhatók akkor a valóság összefüggései fejeződnek ki bennük, amely összefüggéseket igen elvont úton kaptunk meg.

Az igen magas fokú absztrahálás eredményeként a matematikai logikusok által kidolgozott következtetés tan nem csupán mindazokat a következtetés szabályokat és következtetés módokat öleli fel, amelyeket már a hagyományos formális logika is tartalmazott. Tudományos egzaktsággal bizonyítja pl. olyan következtetések érvényességét is, amelyek a mindennapi gondolkodásban is használatosak és amelyeknek érvényességéről minden józaneszű ember meg van győződve, hiszen állandóan sikerrel alkalmazza, de a hagyományos formális logika következtetés taná egyáltalán nem is tárgyal. A feltételes és a szétválasztó szillogizmusokat már az ítélet kalkulus tárgyalja. Az összes kategorikus szillogizmusok és a közvetlen következtetések — átalakítás, megfordítás, szembeállítás — az egy változós predikátumu függvény kalkulusban levezethetők. A több változós függvény kalkulusban a matematikai logika, már viszonykövetkeztetéseket tárgyal, amely nem szerepel a tradicionális formális logikában.

A matematikai logika tehát a formális logikát, annak gerincét képező részében a következtetések tanában haladja meg, (úgy gondoljuk az vitán felüli, hogy a formális logika gerince a következtetéselmélet). Így a matematikai logika a következtetési módok egy új elméletét, érvényességük eldöntésének új módszereit adja meg. Ez *tény*. Éppen ezért nem kielégítő a szerzőnek az a megállapítása, hogy „a matematikai logika eredményei a formális logika egyes pontokon való továbbfinomítását, gazdagítását jelentik.” (267. o.)

Mint láttuk a hagyományos logika következtetési formái levezethetők és bebizonyíthatók a matematikai logikában, sőt ezen túl új következtetésformák tömegének érvényességét igazolja ez a logika. Ezért tarthatatlan a szerzőnek az az állítása, hogy „a matematikai logika mármint *elsősorban annak*

*a sajátosnak, speciálisnak a feltárása, amely a matematikai gondolati formákban jelentkezik.*” (271. o.)

Aki a matematikai logikában csak — vagy elsősorban — a matematika logikáját látja, nagyon rosszul jár akár formális, akár dialektikus logikával akarjon foglalkozni. *Hiszen alapos matematikai logikai ismeretek nélkül*, anélkül, hogy ne vennénk figyelembe mit adott a matematikai logika az ítéletek struktúrájának, a fogalmaknak, s talán legfőképpen a következtetések elméletének kérdésében, *nem lehet korunkban egyetlen logikai kérdést sem korszerű, tudományos színvonalon vizsgálni.* Ezt állapította meg a szovjet logikusoknak a Moszkvai Lomonoszov Egyetemen 1958 őszén tartott országos értekezlete is: „Az értekezet minden egyes résztvevője hangsúlyozta a formális és különösen a matematikai logika egyre növekvő szerepét a mai tudomány és technika és úgyszintén a népművelés különböző területein. A logikai problémák konkrét példáit hozták fel az információs gépeknél, az automatizáció fejlődésénél, a gépi fordítás megvalósításánál, a matematika, a fizika, a lélektan, a nyelvtudomány és más tudományok metodológiai problémáinál. Logikai problémák keletkeznek az oktatási folyamat racionalizálásának feladataival kapcsolatban és ezek a problémák igen lényeges momentumok a közép- és felsőfokú oktatás átalakításánál. A logika konkrét problémáival kapcsolatos jelenleg igen sok filozófiai kérdés is.” „Tudományos munkával foglalkozni a logika területén — a logika filozófiai problémáit is beleértve, — a mai időkből teljesen értelmetlenné vált anélkül, hogy a matematikai logika alapjait ismerjék, hogy ne lennének tisztában a matematikai logika módszerével és apparátusával, hogy ne számolnánk a matematikai logika eredményeivel.”

Erdei cikkének nem egyszerűen az a hibája, hogy helytelenül burzsoá tendenciának minősít egy logikai irányzatot, hanem az, hogy — talán csak téves ismeretei miatt a matematikai logika *alaptételeit* akarja burzsoá áltudománynak kikiáltani, száműzni a logikából. Az eddigiekben a Filozófiai Szemlében megjelent cikkel azon az alapon vitatkoztunk, hogy ott logisztikának azt az *irányzatot* nevezték, amely a hagyományos logika modern formájának tartja a matematikai logikát. Vagyis az említett cikk szerzője az eddig idézett meghatározásban logisztika alatt nem valamilyen logikai rendszert ért, hanem egy meghatározott értelmezését a tradicionális formális logika és a matematikai logika kapcsolatának.

Csak növeli a logisztika terminológia körül támadt zűrzavart — de a hibás álláspont lényegére jól rámutat — a cikkben található következő kijelentés: „Véleményünk szerint a logisztika *egyetlen területen sem* öleli fel a hagyományos logika egészét, mert annak *elvi*, tartalmi oldala teljesen rajta kívül marad.” (268. o.) Ha a logisztika az az irányzat, amelyik likvidálja a hagyományos logikát, mely a matematikai logikát, a hagyományos logika modern formájának tartja, akkor hogy lehet egyáltalán beszélni arról, hogy „felöleli” vagy „nem öleli fel” a logisztika a hagyományos logikát? Itt nyilvánvalóan megmutatkozik, hogy valójában a szerző logisztika alatt nem egy logikai irányzatot, hanem valamilyen külön logikai rendszert ért, amely a tradicionális, a matematikai és a dialektikus logika mellett létezik. Valójában ilyen logika nincs. Sajnos Erdei elvtárs is abba a hibába esik — ami nálunk egyesek részéről szokássá vált, hogy a tényleges logisztika elleni harc helyett, a „logisztika” elleni harc címén lényegében a matematikai logikát ütik. Ez a tulajdonképpeni lényege, tartalma Erdei László cikkének is. Ennek azonban semmiképpen sem vehetjük hasznát, csakis kárát. Cikkének ezt a lényegét



nem tudja ellensúlyozni az olyan deklaratív kijelentésekkel, mint: „Félre-értések elkerülése végett szeretnénk leszögezni, hogy ebben az ideológiai harcban voltaképpen nem a tulajdonképpeni matematikai logikáról van szó”. (267. o.) Erdei cikkében igen is erről van szó. Azok a konkrét kérdések, amelyekben Erdei a „logisztikát” akarja támadni, egytől-egyig a matematikai logika tételei. Nézzünk példaként egy párat:

Minden matematikai logikai alapkursus első fejezete az ítéletekkel végzett logikai műveletek tárgyalása. Ezek közül is az egyik legegyszerűbb művelet a konjunkció.

A szerző szerint ez a konjunkció is valamilyen helytelen logisztikai csodabogár. „A logisztika felfogása szerint két kijelentés (ítélet) pusztán egymásmellettségét az „és” konjunkcióval kell kifejezni”. (277. o.) De ha ez a logisztika és nem a matematikai logika szerint van így, ha már a konjunkció is logisztika, akkor igazán nehéz lenne megmondani, mi marad meg a matematikai logikából! Mintha csak Erdei cikkére válaszolna E. Kolman már idézett cikkében: „A modern logikának ezek a vívmányai . . . meggyőzően bizonyítják hasznosságát. De bármilyen furcsa is ez — nem *mindenki* számára meggyőződően. Aligha akadnak ugyan olyanok, akik mint áltudományos idealista tendenciát utasítanak el a nyelvi szavak vagy a számtani jelek alkalmazását azon az alapon, hogy — mondjuk — az *ember* szó sem hangzásában, sem írott alakjában nem hasonlít a valóságos emberre vagy mondjuk az 5 számjegyre sem hasonlít arra a mennyiségi viszonylatra, amit kifejez. Viszont a filozófusok, s ráadásul a magukat marxistáknak tekintő filozófusok között még mindig gyakran akadnak, akik elhárítják a szimbolikus logikát, mert — ó, borzalom — szimbolumokat alkalmaz, pl. a diszjunkció, a konjunkció, az implikáció, a negáció jelét alkalmazza, amely nem hasonlít azokra a logikai összefüggésekre, amelyeket jelképez . . . Ezek az elvtársak azt hangoztatják, hogy a szimbolikus módszer alkalmazása a logikát valami irracionálissá, misztikussá alakította át . . . — de leggyakrabban azért állítják ezt, mert csak rendkívül zűrzavaros elképzeléseik vannak az új logikáról!” (Logikai tanulmányok. ? o.)

De talán azt mondanák, hogy itt csak egy rossz megfogalmazásról van szó. Emeljünk ki egy másik példát. Azt már mégsem lehet egyszerűen helytelen szóhasználatnak tartani, hogy a szerző oldalakon keresztül a „logisztika” elleni harc köntösében a matematikai logika egyik mindenki által elfogadott eredményén akarja bemutatni Klaus logisztikus voltát.

Nevezetesen nincs igaza a szerzőnek és teljesen igaza van Klausnak az S—P struktúrájú ítéletekre vonatkozóan. Ezek az ítéletek valóban csak egy részei a különböző kapcsolatokat kifejező ítéleteknek és az ezekkel az ítéletekkel végzett következtetések — a kategorikus szillogizmus módozatait — a következtetéseknek csak egy részét képezik. A matematikai logikai terminológia szerint ezek egyváltozós predikátumú ítéletek. Szerző azt állítja, hogy minden ítélet S—P struktúrájú és itt Arisztotelészre hivatkozik, mint aki már ezt rég megmondta „alapvető meghatározásként”. De mióta tekintik a marxisták Arisztotelész tanításait tovább nem vitatható, megfellebbezhetetlen, meghaladhatatlan igazságnak? Hiszen Arisztotelész ilyen kezeléséért már a középkori skolasztikusokat is elítéljük! Arisztotelész sem volt „mindentudó”, nem ismerte — és nem is ismerhette — a mai tudomány fejlettségi fokán előtérbe kerülő új ítéletek és következtetés-formák tömegét.

A szerző „A Föld, a Mars és a Vénusz között fekszik” ítélet példáján mutatja meg, hogy minden ítéletet fel lehet írni S—P formában. Ebben persze

igaza van. De ez nem jelenti, hogy minden ítélet S—P struktúrájú, és nem veszi figyelembe, hogy ha ezeket S—P formába alakítjuk át, úgy a viszonyt kifejező ítéletek sajátos tartalmára borul homály, megfosztjuk magunkat azoktól a következtetési lehetőségektől, amelyekre egyébként mód nyílna.

A probléma könnyebb megértése kedvéért analogikus esetként megemlítjük az ítéletek állítóra és tagadóra való felosztását. Bármely tagadó ítéletet kifejezhetünk állító ítélet formájában, vagyis minden tagadó ítélet egyben állítást is kifejez (ugyanúgy, mint ahogy bármely viszonyítéletet átalakíthatunk S—P struktúrájú ítéletté). „Minden fém nem rossz vezető” (S nem P) tagadó ítéletet felírhatom állító ítéletként. „Minden fém — nem-rossz vezető” (S est non-P) vagyis „Minden fém jó vezető”. De így elveszítjük éppen a tagadó ítéletek különös sajátosságát, azt hogy szemben az állító ítéletekkel, amelyek közvetlenül bizonyos tárgycsoportnak bizonyos osztályba való beletartozását fejezik ki, a tagadó ítéletek közvetlenül a tárgyak egy csoportjának különbözőségét fejezik ki bizonyos más csoportba tartozó tárgyaktól. Ebben az esetben is az a helyzet, hogy a tagadó ítéletekben megnyilvánuló sajátosság más következtetésekre ad lehetőséget, mintha ezt az ítéletet átalakítjuk állító ítéletté.

Félreértés ne essék, a matematikai logika nem tagadja — és Klaus sem —, hogy minden ítélet rendelkezik szubjektum predikátum struktúrával (ezt csak az ún. „viszonylogika” kantiánus képviselői teszik) de ebből még nem következik, hogy minden ítélet S—P (S est P) (S non P) struktúrájú, hogy „minden ítélet két fogalom<sup>12</sup> egysége”, ahogy a szerző ezt állítja. (274. o.)

Csak ha figyelembe vesszük a viszonyt kifejező ítéletek sajátos az S—P struktúrától eltérő természetét válik lehetségessé például a szerző által használt ítéletről levont alábbi következtetés igaz voltának bizonyítása:

A Mars a Föld után következő bolygó

A Jupiter a Mars után következő bolygó

Tehát a Jupiter is a Föld után következő bolygó. Próbálja meg bebizonyítani ennek a következtetésnek érvényes voltát valaki, ha a premisszában szereplő ítéleteket S—P típusú ítéletnek fogja fel. Akkor itt kategorikus szillogizmusról lenne szó. Helyettesítsük be a fogalmakat betűkkel: rögtön kiderül, hogy itt nem három, hanem még Erdei szerint is legalább négy terminus szerepel, vagy másképpen nincs középfogalom, tehát a hagyományos logikai eszközökkel ennek a következtetésnek érvényességét nem tudjuk bizonyítani.<sup>13</sup> Tehát ebben a következtetésben nem S—P típusú ítéletek szerepelnek, hanem

<sup>12</sup> Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy itt is a cikkben szokásos pongyola megfogalmazások egyikével találkozunk. Ennek tulajdonítjuk és nem tételezünk fel idealista eltévelyedést akkor, amikor a szerző minden ítéletet két fogalom egységeként határoz meg. A materialisták ugyanis már régen megtisztították egyes idealista logikusok ilyenfajta megállapításaitól a formális logikát. Az S—P típusú ítélet nem két fogalom egysége, hanem olyan gondolati forma, amely a valóság tárgyai, jelenségei vagy egy tárgy különböző tulajdonságai stb. közötti egységet, illetve különbözőséget állapít meg fogalmak kapcsolatának formájában kifejezve. Ennek megfelelően ítélet nem az alanyról állít vagy tagad valamit, hanem az alanyban kifejeződő tárgyról. (A tárgy fogalmát itt a logikában általánosan használatos szélesebb értelemben használjuk.)

<sup>13</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezen ítéletről nem tudunk következtetést levonni, ha S—P típusú ítéletnek fogjuk fel. Dehogy nem! Csak éppen egészen másfélt.

viszonyt kifejező ítéletek, a következtetés nem S—P struktúrájú premisszákon alapuló következtetés, hanem viszonykövetkeztetés, amelynek logikai érvényességét egyedül csak a matematikai logikai módszerekkel lehet bebizonyítani. Úgy gondoljuk itt jól megmutatkozik előző állításunk igazsága is, hiszen itt nem valami speciálisan a matematikai gondolkodásban előforduló következtetésről van szó. Tagadni tehát az S—P struktúrájú ítéletek mellett létező egyéb ítéletek létét, ez semmiképpen sem „logisztika” elleni harcot, hanem a matematikai logika egyik alapvívmányának tagadását jelenti.

Mindez különben azt is mutatja, hogy nem lehet elvi harcot folytatni a „logisztika” ellen a matematikai logika alapvető ismerete nélkül. Mert csak ennek tulajdonítható, hogy a matematikai logika alapvető kérdéseit félreértve, a „logisztika” ellen harcolni akarván, a szerző tulajdonképpen a matematikai logika alapigazságai ellen harcol.

\* \* \*

A Filozófiai Szemle cikkének írója — mint állításainak konkrét elemzésével kimutattuk — alaptalanul tartja Klaust antimarxistának, a logisztika képviselőjének. A szerző miközben e súlyos vádat hangoztatja, a dialektikus logika védelmezőjeként akar fellépni. Gyökeres tévedés azonban azt hinni, hogy az ilyen fellépés használ a dialektikus logika ügyének.

A dialektikus logika a gondolkodás magasrendű, bonyolult, a valóság megismerése szempontjából a marxizmus elmélete és a szocialista mozgalom gyakorlata számára különösen fontos törvényszerűségekkel foglalkozik. Ily módon a dialektikus logika tanulmányozása a marxista logikusok elsőrendű feladata. De igen nagy hiba, ha valaki azt hiszi, hogy azzal szolgálja a dialektikus logika ügyét, ha a matematikai logika alaptételeit támadja, ha a formális logika szerepét lekicsinyli. Ez valójában nem viszi előbbre, hanem tévútra tereli a dialektikus logika kidolgozását.

A marxista logikusoknak meg kell védelmeznük a dialektikus logikát támadóival, lekicsinyelőivel szemben. Így pl. a matematikai logika azon burzsoá interpretálóival szemben, akik a matematikai logikát a dialektikus logika ellen akarják felhasználni. Ezek ellen valóban védeni kell a dialektikus logikát. De Erdei *a* formális logikával, *a* matematikai logikával szemben akarja megvédeni a dialektikus logikát. A dialektikus logika támadóit azokban keresi, akik — mint Klaus is — marxista alapon foglalkoznak a formális logika, a matematikai logika egyes kérdéseivel. Így Erdei valójában álharcot folytat.

A cikk szerzője tehát hamis úton jár ezzel a cikkével, nem előbbre viszi, nem védelmezi a dialektikát, hanem Don-Quijote harcot vív.

A cikk írója nem csak azért nem szolgálja a dialektikus logika ügyét, mert álharcot folytat, és így a dialektikus logika igazi ellenségei veretlenül maradnak, de azért sem, mert általános koncepciója, mely a dialektikus logika védelmére szolgálna — nyilván tudatlanul — a dialektikus logika szerepének degradálását jelenti.

Tévedés ugyanis azt gondolni, hogy ha „dialektikusan tagadjuk” a formális logikát, ha „meghaladjuk” akkor eljutunk a dialektikus logikához. A dialektikus logikát soha sem fogjuk tudni a formális logika cáfolatán keresztül kidolgozni! A dialektikus logika feladata nem a formális logika által tanul-

mányozott kérdések haladottabb fokon való ismétlése, hanem más, a formális logika által nem tanulmányozott, ezeknél a törvényeknél magasabbrendű törvények vizsgálata.

A formális logika a gondolkodásnak egy adott fejlettségi fokán már kész formáit és törvényeit vizsgálja, ezek minden konkrét tartalmától elvonatkoztatva. A dialektikus logikának ugyanezekkel a gondolkodási formákkal van dolga, de nem a formális logika által felvetett kérdések tökéletesítése a feladata. Akárhogyan dialektikusan vagy nem dialektikusan tagadjuk a formális logika által megállapítottakat ebből nem tudunk eljutni oda, hogy megmagyarázzuk — és ez a dialektikus logika egyik fontos feladata — mi ezeknek a gondolkodási formáknak a szerepe tudásunk fejlődésének folyamatában. A formális logika csak az egyes gondolkodásformákat tanulmányozza, a dialektikus logika feladata nem az *egy*es gondolkodásformákról a formális logikában mondottak meghaladása, hanem ennél jóval fontosabb önálló feladata van; megmutatni gondolataink fejlődésének folyamatában, tudásunk elmélyülésének folyamatában ezeknek az egyes gondolatformáknak a kapcsolatát, kölcsönhatását.

A dialektikus logika feladata az absztrakt gondolkodás fokán végbemenő megismerés dialektikus mozgásának feltárása. E közben a dialektikus logika különböző kategóriákat tanulmányoz (pl. törvény, jelenség és lényeg, tartalom és forma, szükségszerűség és véletlen stb.). Ezeknek a gondolkodásban betöltött szerepét vizsgálja. Ezekkel a kérdésekkel a formális logika egyáltalán nem foglalkozik.

A formális logika mivel a gondolkodási tevékenység formáit vizsgálja, — amelyekben végbemegy a megismerés — bizonyos értelemben a megismerés módszerét adja. De hiba volna azt gondolni, hogy a formális logikának mint megismerési módszernek a továbbfejlesztése, tökéletesítése útján jutunk el a dialektikus logikai módszerhez. Engels azt írja: „Még a formális logika is mindenekeelőtt új eredmények elérésének, az ismertről az ismeretlenhez való továbbhaladásnak módszere, és ugyanez csak sokkal messzebbmenő értelemben, a dialektika is, amely e mellett, mivelhogy áttöri a formális logika szűk látókörét, egyúttal egy átfogóbb világnézet magvát foglalja magában. (Engels: *Anti-Dühring* 129. o.) Tehát a dialektika *más* „sokkal messzebbmenő értelemben” a megismerésről szóló tanítás. A dialektika és a formális logika nem úgy állnak egymással szemben mint a megismerés tökéletlen és tökéletesebb módszerei, hanem a dialektika *messzebbmenő értelemben* módszere a megismerésnek, mint a formális logika. Ennek a messzebbmenő értelemben vett módszernek a kidolgozása természetesen megint csak nem a formális logikai módszernek a tagadása útján érhető el.

A formális logika csak bizonyos értelemben tudja a megismerés módszerét nyújtani, hiszen egyáltalán nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogyan kell a tárgyakat és jelenségeket szemlélni ahhoz, hogy megismerhessük őket. A formális logika egyáltalán nem foglalkozik a tárgyakkal és jelenségekkel. A formális logikának ezt a szűk látókörét töri át a dialektikus logika, amely választ ad erre a kérdésre. Megmutatja, hogyan közeledjünk a tárgyakhoz és a jelenségekhez, ha igaz módon akarjuk megismerni őket. A dialektikus logikának tehát e kérdésben sem a formális logikát kell meghaladnia, hanem azt a módszert, amely szintén foglalkozik a tárgyak és jelenségek szemléletének elveivel, vagyis a metafizikát. A marxizmus klasszikusai valóban ezt is teszik. A dialektikus logika egyes kategóriáinak kidolgozásánál e kategóriákat nem

a formális logikával, hanem a „csak házi használatra alkalmas” metafizikai értelemben vett kategóriákkal állítják szembe.

A dialektikus logika kidolgozása nagy és komoly feladat. E mellett a formális logika korszerű művelése, a matematikai logika továbbfejlesztése szintén elengedhetetlenül szükséges. Ezeknek a feladatoknak a megvalósításában nekünk a logika magyarországi művelőinek is részt kell vennünk. Ezért kell mielőbb tisztáznunk kérdéseket és közös erővel munkához látni. Ezen alkotómunka elősegítése vezette a cikk íróját.

*Galántainé, Havas Katalin*



# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Bán Imre: Apáczai Csere János

(1958. M. T. A. Irodalomtörténeti Intézet)

Ez új Apáczai-monográfia általános értékelése előtt módszertani és filozófiatörténeti kérdésekre kell bővebben kitérni, tekintettel témájának számos és lényeges filozófiatörténeti vonatkozására.

A módszertani kérdést akarva-nem-akarva kikényszeríti az a körülmény, hogy Apáczai pedagógus, filozófus, teológus és természettudós volt egy személyben, még hozzá olyan korban, amikor igen nehéz eldönteni, hogy e komplexitás mikor ered a szerző széleskörű, enciklopedikus érdeklődéséből, és mikor a szóban forgó tudományok differenciálatlanságából. A XVII. század — az európai polgári forradalmak ez első nagy hulláma — a kultúrhistoriában is döntő változások korszaka, ahol legalább olyan bonyolultan tükröződnek vissza a gazdasági-társadalmi alapon végbemenő bonyolult, ellentmondásos folyamatok, mint amilyen bonyolultak azok a politikai történetben. Ugyanígy megmutatkozik ez a tudománytörténet szűkebb területén is azzal a külön nehézséggel, hogy itt egyrészt a tudomány belső logikai fejlődése módosítja (és tovább bonyolítja) a társadalmi fejlődés determinálta elsődleges folyamatot, másrészt a tudománytörténet az a stúdium, melynek marxista műveléséhez még igen kevés előtanulmánnyal, módszertani tapasztalattal rendelkezünk. Nem kizárólag Bán Imre hibája tehát, ha a sui generis *tudománytörténeti* témáról *irodalomtörténeti* monográfiát kívánt írni, ami eleve kudarcra lett volna ítélve.

Szerencsére a téma gondos vizsgálata arra készíteti, hogy áthágja saját módszertani, elméleti megállapításait, és bőven elemez tudománytörténeti összefüggéseket is. Az aranyhíd, melyen simán átjuthat a téves elvektől a helyes megoldásokig: a *filológiai* módszer, mely természeténél fogva közös mind a tudomány-, mind az

irodalomtörténetben és általában minden történeti stúdiumban.

Mindez azonban csak azt tudja biztosítani, hogy ahol és ameddig a tudománytörténet *is* filológiai módszerrel él, ott és addig szerzőnk is új és helyes eredményeket ér el. Amikor azonban a filológiai elemzésre rá kellene építenie a tudománytörténeti következtetéseket, akkor menthetetlenül kiderül, hogy a filológia csupán előkészítő módszer lehet a történelem kezében, de nem pótolhatja a konkrét történeti analízist. Szerzőnk hangsúlyozza ugyan — szintén már a bevezetésben —, hogy az irodalomtörténetre Apáczai esetében csupán az „akadályok elhárítása”, a „filológiai előkészítés” tartozik, és bőven akad még majd kutatnivaló azután is, a pedagógia, filozófia stb. történelemsze számára is. Ez azt a látszatot kelti, mintha az irodalomtörténet-filológus elvégezhetné a filológiai előkészítő munkát a pedagógiatörténelem, filozófiatörténelem számára és helyett. Ez ismét csak módszertani tévedés, az íméntinek szerves folytatása: állítása annak, hogy a filológia önálló tudomány, s mint ilyenre aztán építhetnek a többi tudományok is.

Véleményünk szerint ez elméleti zűrzavar, melynek gyakorlati következményei is vannak. Nem más ez, mint a régi historia litteraria, majd az „önelvű irodalomtörténet” kései változata, mely eredeti formájában úgy hangzott, hogy irodalom mindaz, ami le van írva. Bár a jelen felé közeledve az irodalomtörténet e felfogása egyre inkább valóban az irodalomra kényszerül korlátozni tárgyát, a régiségre nézve azonban változatlanul fenntartja a historia litteraria mindent elmosó koncepcióját. E felfogás elvi hibája elsősorban az, hogy elmossa az irodalom és tudomány jellegzetességeit és különbségeit, holott a felépítménynek e két területe, a kettejük visszautkrözési módja erősen különböznek.

A kutatás gyakorlati szempontjából viszont azért helytelen e felfogás, mert a *filozófiai* összkép, szintézis nem pótolhatja a *tudománytörténeti* elemzést és szintézist.

Mindezt nem üres elméletieskedésből kell megállapítani, hanem mert kézzelfogható hibákra vezet a mű egyes konklúzióiban. Gondolok itt elsősorban a filozófiatörténeti konklúziókra, melyek a XVII. században egyben tudománytörténeti konklúziókat is jelentenek.

Közbevetőleg hangsúlyoznunk kell még azt is, hogy — függetlenül a fenti módszertani igények elfogadásától — a *marxista* irodalomtörténetnek teljes filozófiai vértetéssel kell rendelkeznie, hiszen a marxizmus nem utolsósorban éppen: filozófia. Ez pedig azt a minimális kötelezettséget rója a marxista irodalomtörténészre, hogy filozófiatörténeti viszonyainkból találván magát szemben: a marxista filozófia alapján bírálja el a kérdéses jelenség történelmi súlyának, a haladáshoz való viszonyának mérlegét.

Elhagyva a módszertani vita területét, konkrét példán világíthatjuk meg legvilágosabban, hogy mi az, amiben a marxista filozófiatörténet nem érthet egyet a szerző Apáczai-interpretációjával.

Szerző szerint — Turóczi-Trostler József felfogásának is megfelelően — Apáczai filozófiai gondolkodását a Hollandiában tanult Descartes-féle racionalizmus és a részben saját viszonyainkból eredő puritán blicizmussal kettőssége jellemzi. Ezt kiindulásnak, a történeti elemzés legáltalánosabb körvonalainak mi is elfogadhatjuk. A nehézségek ott kezdődnek, mikor ezt az absztrakt, *logikai*, tantörténeti keretet (melynek felállítására bármely jobb szemlemtörténész is bármikor képes volt) konkrét, *történeti*, tudománytörténeti tartalommal kell kitölteni. Ez a pont az, ahol azt kell mondanunk, hogy Bán Imre nem vitte jótányival sem előbbre eddigi Apáczai-képünket, sőt: a Turóczi-féle jellemzésben csak vázlatosan kísértő tévedéseknek filológiai bőségű kifejtésével megerősítette azokat.

Bár a Descartes-kérdés talán az egész újkori filozófiatörténet leghonyolultabb problémája, és a magyar filozófiai gondolkodás története sem nevezhető világosan feltártnak — megkíséreltem röviden kijelölni azokat a filozófiai pontokat, ahol Bán Imre téves interpretációja további tévedések forrása lehet. Három kérdésre vonatkoznak ezek: Descartes filozófiájára; Apáczai filozófiájára; s a kettő viszonyára.

a) Bán Imre idézi ugyan kétszer Marxnak Descartes-ra vonatkozó sorait (egyszer a Szent család-ból, egyszer ugyanezt Leninnek erre vonatkozó jegyzeteiből), de

Descartes-interpretációjában mégsem erre, hanem — Windelband „kissé elavult” felfogására támaszkodik. Marx materialista fizika és idealista metafizika ellentétéről beszél Descartes-nál, Bán Imre idealista ismeretelmélet és materialista világmagyarázat ellentétéről (186. o.): a különbség nem egyszerűen terminológiai, hanem messzemenő ideológiai következményekkel jár. A történeti valóság ugyanis az, hogy Descartes-nak nem csupán és nem is elsősorban az *ismeretelmélete* idealista, hanem éppen egész filozófiai rendszere, „*világmagyarázata*” (amit a fiatal Marx metafizikának nevez) bizonyul dualizmusa következtében végső soron idealistának. A különbség igen lényeges, hiszen Descartes filozófiája a régi idealizmus (a skolasztika) ellenében létrejövő új elmélet, melynek dualizmusa a régi felé materialista, haladó arculatát fordítja és negatív, idealista oldala a tőle balra állók, a materialisták felől mutatkozott és mutatkozik meg. Lenin az Empirikriticismus-ban klasszikus példát adott arról, hogy nem mindenki haladó, aki Kantot bírálja, hiszen lehet Kantot *jobbról* is bírálni.

b) Hogy szerzőnk e leckét mennyire nem szívelte meg, az eléggé duvva módon nyilvánul meg abban, ahogyan a Descartes-követés, a kartezianizmus kérdéseit értékeli: még elvéve sem tesz különbséget jobboldali (= idealista tendenciájú) és baloldali (= materialista tendenciájú) kartezianusok között, s így jöhet ki tolla alól az az abszurdum, hogy az okkazonalista Malebranche-ot, Geulinx-et és Clauberg-et Spinozával együtt a descartesi rendszer továbbfejlesztőinek nevezi (187. o.), holott nyilvánvaló, hogy az okkazonalisták *visszafejlesztették* Descartes dualizmusát az egyértelműbb idealizmus és fideizmus irányában, viszont Spinoza — vakmerő módon — valóban *továbbfejlesztette* azt a materialista monizmus irányában.

c) Mindez azt is mutatja egyben, hogy Marxnak erre vonatkozó döntő megállapítását szerzőnk pusztán csak idézi, de ez az idézés csak formalitás, filológiai adalék, hiszen a tényleges történeti értékelés, a kartezianizmus filozófiatörténeti helyének és sorsának méltatása Bouillier, Fouillée, Kuno Fischer és — legfőképpen — Windelband alapján és szellemében történik meg. (Szerzőnk nyilván nem is ismeri a vonatkozó marxista irodalmat: Lefebvre Descartes-jának magyar fordításán kívül semmi ilyenre, még a Rozentál—Jugyin-féle Filozófiai Szótárra vagy a Nagy Szovjet Enciklopédiára sem hivatkozik, nem is szólva Aszmusz Descartes monográfiájáról). Persze itt — mint a fenti Marx-idézet kapcsán kitűnik — nem az idézésen van a hangsúly



hanem az azonos témára vonatkozó szakirodalom elfogadásának vagy cáfolásának cívi kötelezettségéről, amit a filológusok is mindenkor elfogadtak.

A polgári filozófiatörténet régi tévedései ének itt tehát tovább arról, hogy az okkizionalizmus fejlettebb fokot jelentene a filozófia történetében Descartes dualizmusánál. (Mellékesen jegyezzük itt meg, hogy a későbbi minden kritika nélkül *fejlettebbnek* tekinteni kedvelt tradíciója — Dilthey relativizmusa nyomán — a szellemtörténetnek, nyomtatékosan beleértve ebbe a magyar szellemtörténeteket is.) „Nyilvánvaló — írja szerzőnk —, hogy a descartesi rendszer kettősségének kiküszöbölése, a lét és tudat helyes viszonyának megállapítása, a lélek és test egymásrahatásának tisztázása” Descartes „lángelméjével sem sikerült”. Nyugodtan állíthatjuk, hogy Descartes-nál nem a lángelmével volt a baj, hiszen szerény tanítványa, Regius minden volt, csak nem lángelme, és mégis messze előbbre jutott e döntő kérdésben, mint már életében világhírű mestere. Éppen az ilyen kardinális tudománytörténeti pontokon volna helye a marxista beavatkozásnak, hogy (követve és nem csupán idézve Marxot) világosan kimutassuk: a francia főúri matematikus lángelméje ellenére sem *láthatott* tisztán egy olyan kérdésben, ahol a holland polgári orvos szerényebb tehetsége ellenére is messze előbbre jut.

d) Szerzőnk nem csupán elmulasztja a „Descartes-probléma” illetően újszerű és egyedül helyes megvilágítást, de — túlságosan megbízva filozófiatörténeti forrásaiban — Regius materialista újításainak jelentőségét is csökkenteni törekszik, amit a legkevésbé sem helyeselnénk. „Meg kell jegyeznünk — írja (481. o.) —, hogy Regius — merész modulus-elmélete ellenére — *végső soron* szintén nem meri tagadásba venni az emberi elme önálló substantia voltát, sőt így ír: „Hogy pedig az emberi elme ... magától is létezhetik, ezt a Szentírás több helyen is kinyilatkoztatta számunkra.” Már magából e rövid Regiuszövegből is kitűnik, hogy Regius éppen *végső soron* tagadta a lélek önálló voltát, s csupán *nem végső soron*, a Szentírás tekintélye által véli igenelhetőnek azt! Maga Bán Imre mondja néhány sorral lejjebb, hogy „Regiusnak, a természettudósoknak a bibliára való hivatkozása pusztán önvédelem vagy leplezés” (482. o.), majd maga idéz néhány helyet Regius Philosophia naturalis-ából, ahonnan világosan kiderül, hogy éppen *végső soron* Regius materialista volt. (Mellékesen jegyem meg, Regiusnak 1654-ben megjelent Philosophia naturalis-a nem más, mint az 1646-ban megjelent Fundamenta physices-nek lényegében változat-

lan II. kiadása : vagyis itt nem két különböző műről van szó, mint szerzőnk véli, aki a Fundamenta physices-t szerint nyilván nem ismeri.) Vagyis szerzőnk — nagyon helyesen — második állításával és idézeteivel maga cáfolja meg első állítását. Bár ezt „végső soron” csak helyeselnünk lehet, ennek ellenére meg kell jegyeznünk, hogy Regius adott helyén az idézeteknél sokkalta radikálisabb, élesebb materialista tételeket is találhatott volna, és csak sajnálnunk lehet ezek elhagyását. Regius itt ugyanis habozás nélkül kimondja a test és lélek kölcsönhatását ; sőt az *egy* szubsztancia tanát is: „Mens nostra, corpori arctissime in unam substantiam unita, eius est naturae, ut e corpore satis bene disposito diversimode affici et varia cogitatio a variis corporis motibus ipsi excitari; et similiter mens, per varium spiritum animalium determinationem, corpus nostrum varie afficere possit” (Fundamenta physices 248 — 9. o.). Ugyanitt kimondja, hogy a lelket a testhez a „*lex naturae universalis*” köti, s a halálkor csak a *lex supranaturalis* szerint válhatnak el (250. o.). Tagadja Descartes innata ideáinak létét, a fogalmakat a dolgok tapasztalásából (ex observationibus rerum) származtatja, sőt — horribile dictu — kiterjeszti e felfogását magára, „isten velünk született eszméjére” is: „Imo ipse idea Dei, quae scilicet non est ex revelatione vel inspiratione divina (ez alibi-mondat) non videtur nobis innata, sed vel ex rerum observatione in nobis primum producta, vel ab aliis tradita” (252. o.).

Mindezek azt bizonyítják, hogy Regius sokkalta jelentősebb alakja a filozófia történetének, mint azt szerzőnk (és forrásai) tartják, aki valóban megérdemelne „a rendszer továbbfejlesztője” nevet Malebranche, Geulincx vagy Clauberg helyett. Lényeges kérdés ez mind a Descartes — Regius, mind a Descartes — Regius — Apáczai kérdés szempontjából.

e) Helytelennek és a további kutatást félrevezetőnek tartjuk azt a „kicmelt” helyet, melyet szerzőnk a karteizianizmus történetében a német Johann Claubergnek tulajdonít. Szerinte Apáczai megragad a Ramus — Amesius-féle logika vonalán, ami nem éri el a descartes-i szintet, míg Clauberg — bezzeg — továbbfejleszti a karteizianizmust, s egy új, „szinte mai napig is használható” logikát képes abból önállóan kialakítani.

Messzire vezetne, ha ezen a ponton a logika történetének bonyolult kérdéseit, feszegetnők, hiszen abban igazat adunk Bán Imrének, hogy a ramusi-amesiusi logika tényleges értékeit kikutatni még a jövő kutatók feladata. Ami azonban Clauberg logikái „újításait” illeti: ez egyszerű

filozófiatörténeti legenda, melyet szerzőnk kritikátlanul átvesz Bohatec 1912-ben megjelent, egyébként érdemes monográfiájából.

A sui generis logika történetében „újítást” egészen Kantig csak azoknak sikerült — ha kis mértékben is — elérniök, akik a formális logika kereteit a dialektika irányában tudták áttörni. Ezekhez pedig valószínűleg hozzájuk tartozik Ramus, de semmiképpen sem tartozik Clauberg, ha mégannyira Logica nova-nak nevezi is művét.

A tévedést — már Bohatec-nél is — az okozza, hogy a skolaszтика ellen megindított frontális támadásnak egyik leghálásabb és legveszélytelenebb szakasza volt a formális logika elleni támadás. Ez mintegy „semleges” része volt a még mindig relatíve veszélytelen, de már szélesebb és a lényegét is érintő, átfogóbb frontszakasznak: a módszer kérdésének. Ez aztán maga is beletartozott a legszélesebb, a voltaképpen támadás frontjába: a skolaszтика által képviselt egész vallásos-feudális világnézet, ideológia megtámadásába. Bacon világosan Novum Organon-ról beszél, Descartes (éppen Voëtiushoz intézett levelében) arról a skolaszतिकus-formál-logikai abszurdumról beszél, hogy csakis már ismert dolgokból akarunk új ismeretekhez eljutni, de egyébként is „A módszerről” írja nagy vihart keltő Értekezését. Vagyis nem új logikát, hanem a tapasztalati és matematikai megismerés jogát követelik a régi logikával szemben: nem új logikát, hanem új módszert követelnek, de mivel ezt elsősorban a régi logikával szemben követelik, alakul ki módszertani követelésük körül a logikai újítás régi és újabb legendája.

Ezzel kapcsolatban tehát csak annyit: Apáczaiknak *nem* hibája, hogy nem jutott el Clauberg „logikai” újításainak útjára (amint ezt nem csupán Bán Imre, de már Turóczi-Trostler is elvárja a „következetes” karteziánusoktól).

f) A Clauberg-legendának van azonban egy olyan vonatkozása is, mely túlmutat az Apáczaik-kérdésen, és kihat az egész magyar tudomány- és irodalomtörténetre is és mostantól kezdve éppen Bán Imre Apáczaik-monográfiáján keresztül is, vagyis egy tekintélyes, alapos munka nagyobb és újabb hitelességével megerősítve. Kissé durván, de clare et distincte kifejezve aggályunkat: téves és káros volt a Clauberg-legendáé és a „karteziánus skolaszтика” kérdését belekeverni az Apáczaik-kérdésbe. Turóczi-Trostler még okkal tehetette ezt, hiszen ő az egész XVII. századi magyar karteziánizmusról beszél, és a század második felében valóban több olyan magyar

karteziánus akad, aki lezüllik a claubergi magaslatokra. Ez azonban már tipikus századvégi hanyatlás jele (még ha Trostler nem is tartotta ezt annak): 1650-től a harcok kálvinizmus elbukásának, a protestánsok behódolásának sajátos filozófiai tükrözöttségje. Ez az, ami későbbi, de egyáltalán nem fejlettebb. Apáczaik esetében erről beszélni nagyon is megtévesztő. Nála sokkalta inkább azt kellene hangsúlyozni, hogy utolsó, de legnagyobb képviselője annak a harcok kálvinizmusnak, annak a puritanizmusnak, mely még az „aranykor” kései felépítménye, és élesen különbözik attól az egyre inkább német-luteránus ihletésű pietizmustól, melynek a század végére át fogja adni a helyét, betörve és megtörve a Habsburg-önkéntény csapásai alatt. Csak dicsérszünk lehet Apáczaik azért, hogy minden küzdelme ellenére ez a pietista ihletés még teljesen távol áll tőle, hogy a kálvinista diákoknak legalább egy része képes még a holland polgári forradalom lendületét átvenni Utrecht és Leyden egyetemén, és nem hat még túl erősen sem a wittenbergi lutheránus Descartes-gyűlölet (Turóczi-Trostler kifejezése), sem az egyéb német forrásokból terjedő refeudalizáló-reskolaszतिकizáló ideológia, a sztoicizmus, a pietizmus, a miszticizmus megannyi lemondó, „tüzet szüntess” ideológiája, éretté téve a talajt a belga sztoicizmus vagy francia janzenizmus számára is.

Mindezek már az egyetemes európai történelem filozófiai és magyarországi visszatükrözéseinek kardinális kérdései és úgy hisszük, hogy Bán Imre a Clauberg-legendáé belekeverésével nem szolgálta a történeti tisztánlátás ügyét, éppen ebben az amúgy is homályos, kevéssé feltárt kérdésben. (Mellesleg megjegyezve: közvetve tápot adott annak a másik legendának is, hogy a janzenizmus a puritanizmusnak egyik változata.)

Kitűnik mindebből az is, hogy szerzőnk nem élezi ki elég világosan a vallás és tudomány ellentétének kérdését, s azt kissé leíró módon, statikusan szemléli. Ennek következménye, hogy Apáczaik teológiai nézeteinek vizsgálata igen szűkszavú, és legfeljebb egy-egy utalás esik e nézetek egyházpolitikai és nemzetközi vetületeire. Pedig ha elfogadjuk a marxizmusnak azt a tanítását, hogy e században minden haladó politikai törekvés vallásos mezben jelenik meg, akkor elemi feladat a század történésszékének, hogy e vallásos mezt vizsgálat alá vegye. Amilyen sajnálatos, hogy egy túlbuzgó lektor elhagyatta Makkai Lászlónak a puritanusokról szóló könyvéből a teológiai fejezetet, olyannyira sajnáljuk, hogy ennek pótlását nem kaptuk most meg Bán Imre Apáczaik könyvéből.

Ezzel azonban végére is értcm azoknak a kérdéseknek, amelyekben a filozófusnak a szerzővel nem csupán lehet, de kell is vitatkoznia. E vitatkozás nem emeli ki talán eléggé a mű vitán felül álló érdemeit, melyek között első helyen áll az, hogy végre rendelkezünk egy magas színvonalon álló Apáczai-monográfiával, vagyis olyanal, mely Apáczai oeuvre-jének valóban

az egészét áttekinti, és éppen ezért tud igen komoly, új eredményeket hozni, felfedezni a magyar irodalom- és tudománytörténet számára. A téma hallatlanul összetett és eddig csak hiányosan felkutatatott volta még külön is megemeli Bán Imre művének és eredményeinek rangját.

Mátrai László

## M. N. Alekszejev : A gondolkodási formák dialektikája

(Moszkva, 1959. 280 o.)

Alekszejev könyve figyelemreméltó, érdekes munka, jelentőségét mindenekelőtt az a körülmény adja, hogy bátran, de ugyanakkor alaposan, következetesen, sokoldalúan kísérel megoldani egy, az adott tudományág szempontjából nagyon lényeges és ugyanakkor nagyon nehéz problémát. Ez a probléma a gondolkodási formák — fogalom, ítélet, következtetés — kapcsolata, dialektikus kapcsolata, azaz annak vizsgálata, hogy az emberi megismerés folyamatában hogyan alakulnak ki, hogyan fejlődnek, hogyan mennek át egymásba ezek a logikai formák.

A kérdés kétségkívül egyik alapkérdése a dialektikus logikának. Hiszen amennyire igaz az, hogy az egyes logikai formák sajátos dialektikus természetének tanulmányozásából kell kiindulnunk ahhoz, hogy feltárjuk helyüket, szerepüket, egymáshoz való kapcsolatukat az egész megismerési folyamatban, annyira kétségtelen, hogy ezeknek a kapcsolatoknak feltárása nélkül egy bizonyos fokon túl nem érthetjük meg helyesen és teljesen az egyes formák belső problémáit sem.

Milyen módszerrel kell közelednie ehhez a fontos kérdéshez a dialektikus logikának? Alekszejev, nagyon helyesen, a módszer kérdésének tisztázásából indul ki. Könyve bevezető részében elemzi a logikai formák tanulmányozásában alkalmazott módszert: ez pedig lényegében a „Töké”-ben alkalmazott marxi módszer — az absztrakttól a konkrétéig való felemelkedés módszere. Amint A „töké”-ben a tanulmányozott jelenség logikai elemzése során a logikailag egyszerűbbtől, alacsonyabbrendűtől a bonyolultabbhoz emelkedés folyamata nagyjában és egészében egybeesik a jelenség történeti fejlődésének fokozataival, úgy a gondolkodási formák vizsgálata során is a logikailag alacsonyabb foknak bizonyuló forma a megismerés történetében is előbb kellett, hogy megjelenjen, mint a logikailag magasabbrendű.

Ennek megfelelően Alekszejev célul tűzi ki, hogy történeti és logikai kiinduló-

pontul azt a logikai formát tegye meg, amely a gondolkodási formák között a legabsztraktabb, azaz a legközvetlenebbül, legegyszerűbben, legkevésbé teljesen tükrözi a valóságot, a valóság objektív ellentmondásait. Ez a forma legegyszerűbb volta mellett, éppen, mert a további fejlődés kiindulópontjául szolgál, egyúttal magába zárja azt az alapvető ellentmondást is, amelynek fejlődése során kibontakoznak az új, bonyolultabb logikai formák.

Alekszejev véleménye szerint ez a legegyszerűbb gondolkodási forma a fogalom. Miért? A szerző ezt a nézetét a fogalom igen alapos, sokoldalú elemzésével igyekszik bizonyítani, s az elemzés során feltárja a fogalom mélyen dialektikus természetét, helyesebben, éppen a fogalomban meglévő (és a valóság dialektikus voltát tükröző) ellentmondások fejlődésének elemzésével akarja bizonyítani azt, hogy a fogalom fejlődésének során, belső szükségességéből fakadóan jön létre a valóságot mélyebben tükröző forma, az ítélet. — Minden gondolkodási forma — írja a szerző — az egyes, különös és általános dialektikus kategóriáiban mozog. Hogyan valósul ez meg a fogalom fokán? A fogalom a valóság tárgyait és jelenségeit tükrözi vissza, mégpedig lényeges ismertetőjegyeik szempontjából. A meghatározás mindkét részének fontos szerepe van, minthogy végső soron kifejezik azt az ellentmondást, amely a fogalom tartalma és terjedelme között fennáll. Ez az ellentmondás nem csupán a formális logikát érintő probléma, bár kétségtelen, hogy az utóbbi is megközelíti a kérdést, igaz, csak elemi fokon és csupán mennyiségi szempontból (a tartalom és terjedelem fordított viszonya törvényében). A dialektikus logika továbbmegy, és meglátja az ellentmondás minőségi oldalát: a fogalom terjedelme azoknak az (egyes) tárgyakkal, tárgycsoportoknak összességére, amelyeknek közös, lényeges (általános) ismertetőjegyeit a fogalom tartalma foglalja magába. Azaz: tartalom és terjedelem végső soron az egyes és általános

dialektikus ellentmondását testesítik meg. Mélyebben hatolva a fogalom lényegébe, újabb, mélyebb ellentmondásokra bukkanunk. A fogalom tartalma önmagában is ellentmondásos, amennyiben, bár a terjedelemezhez viszonyítva a lényeges ismertetőjegyek összessége mindig mint általános szerepel, ezek az általános ismertetőjegyek egymáshoz viszonyítva az általánosság különböző fokán állnak, s így ezen a kereten belül, mint egyes, különös és általános kapcsolódnak egymáshoz. A gondolat, hogy a fogalom egyes, különös és általános dialektikus egységét tükrözi, Hegeltől származik, és Alekszejev ebből a mély gondolatból kiindulva halad tovább, és próbálja a továbbfejlődés szükségességét magyarázni. Mert, míg a fogalom tartalma ezek szerint belső szerkezetében hármas tagozódást mutat, a fogalom formája (amelyen Alekszejev nyilvánvalóan annak külső struktúráját érti) osztatlan, tagolatlan egész, s így képtelen kifejezni a tartalom bonyolult dialektikáját. Ime, a fogalom lényeges belső ellentmondása, amely így külső kénszer nélkül átvezet ahhoz a logikai formához, amely egyes és általános viszonyát már külső szerkezetében is képes kifejezni, az ítélethez.

Az ítélet Alekszejev felfogásában nem más, mint a fogalom megkettőzése, egyes és általános — a fogalomban még osztatlan — ellentétének polarizálódása a logikai alany és állítmány formájában. Minden ítélet, logikai szerkezetét tekintve, egyes és általános viszonyát fejezi ki, mégpedig az egyes a logikai alanyban, az általános a logikai állítmányban ölt testet. Hogy ezt megértsük, természetesen nem elég az ítélet terminusait csupán terjedelmük szempontjából vizsgálni, látnunk kell, hogy az ítéletben betöltött szerepe szerint az alany mindig mint a tárgy, az állítmány mindig mint a jegy (egyes — általános) gondolati tükörképe jelenik meg. Így nyilvánul meg új formában, magasabb fokon a régi ellentmondás. Könnyű azonban belátni, hogy az ítélet, szerkezetének kettős tagoltságánál fogva, ismét csak fogyatékosan képes az egyes, különös és általános ellentmondását kifejezni, mert a különös kategóriája számára ebben a formában nem marad hely. Így válik logikailag (és történetileg) szükségszerűvé az új forma, a következtetés, amelynek hármas tagoltságán belül a leglényegesebb tag, a középső terminus, éppen a különösnek a szélső terminusokban megjelenő egyeshez és általánoshoz való viszonyát fejezi ki.

Ime, a fővonala Alekszejev gondolatmenetének a gondolkodási formák kapcsolataira vonatkozóan. Ez a felépítés azonban, minden logikai következetességre való

törekvése ellenére is — erősen vitatható. A kérdés, vajon a fogalom tekinthető-e az absztrakt megismerés történeti és logikai kiindulópontjává, valóban rendkívül nehéz kérdés. A szerző maga is utal erre könyvének nem egy helyén. Kétségteljesen, a fogalom és ítélet történeti helyére vonatkozó kérdés végleges eldöntésében a logika más tudományágak, mindenekelőtt a történeti nyelvtudomány eredményeire kell, hogy támaszkodjék. Ezek pedig jelenleg döntő bizonyítékokkal még nem szolgálnak. Helyesen állapítja meg a szerző, hogy ilyen körülmények között annak a tudományos hipotézisnek, amely szerint a fogalom történetileg megelőzte az ítéletet, egyetlen alapja lehet: az a belátás, hogy mivel a fogalom logikailag egyszerűbb forma, mint az ítélet, a logikailag egyszerűbb pedig történetileg is az első, következésképpen a fogalom történetileg előbb jelent meg, mint az ítélet.

De vajon a fogalom valóban a logikailag legegyszerűbb forma-e? A logikai irodalomban egyre nagyobb teret hódít a másik hipotézis is, amely szerint a fogalom nem kezdete, de bizonyos szempontból betetőzése, csúcsa az absztrakt megismerésnek. Anélkül, hogy ezt a bonyolult kérdést eldönteni akarnánk (ez egy recenzio keretein belül amúgy is erősen túlzott igény lenne), az Alekszejev által vallott hipotézissel kapcsolatban néhány megjegyzést szeretnénk tenni.

Amikor a formális logika a gondolkodási formák tárgyalását a fogalommal kezdte, ezt azzal indokolja (amennyiben egyáltalán indokolja), hogy ez a forma szerkezetileg egyszerűbb, mint az ítélet, vagy a következtetés. Mivel a formális logika természetéből, feladatából kifolyólag a gondolkodási formák tartalmával, e tartalom szerkezetével, mozgásával, dialektikájával nem foglalkozik, ezen nyilvánvalóan a gondolkodási formák külső (a tartalomhoz viszonyítva külső) szerkezetét érti, és így a maga szempontjából igaza van. De a dialektikus logika szempontjából éppen a kérdés másik oldala a döntő, a lényeges! A dialektikus logika nemcsak, hogy nem tekint el a formák tartalmának vizsgálatától, de éppen a tartalom belső szerkezetének, fejlődésének, dialektikus természetének vizsgálatát állítja középpontba. A nézőpontoknak ezt a különbségét természetesen Alekszejev is látja, mégis, amikor e tartalmak dialektikus clemzése után arra a megállapításra jut, hogy (dialektikus) logikai szempontból egyszerűbbnek azt a formát kell tekintenünk, amelynek formája, külső szerkezete egyszerűbb, véleményünk szerint valójában a formális logika álláspontjára tér

vissza. Így persze, valóban viszonylag egyszerű a dolog, ha azonban ezeknek a formáknak belső szerkezetét vesszük alapul, a kérdés rögtön sokkal bonyolultabbá válik.

A fogalom tartalmában kifejezett lényeges ismertetőjegyek egyes, különös és általános viszonyában vannak egymással (az általános keretein belül), — ezt maga Alekszejev állapítja meg, és ez mélyen igaz. Ugyancsak Alekszejev véleménye szerint minden fogalom (tudományos fogalmakról van szó) fejlődése során átmegegy a következő fázisokon: a fogalom tartalma kezdetben specifikus (egyes) ismertetőjegyeket tükröz, majd a tárgyról való ismeretünk gyarapodásával különös ismertetőjegyekkel gazdagodik, és csak ezeken a fokozatokon át jutunk el, a további fejlődés eredményeként az általános ismertetőjegyekig. Mint látható, minden fogalom, amelynek tartalma egyes, különös és általános jegyek magasfokú szintézise, hosszú fejlődés eredménye. De akkor felmerül a kérdés, hogy ebben az egész folyamatban a többi logikai forma — ítélet és következtetés — milyen szerepet játszik, nem előfeltétele-e a fogalomnak, a fogalom nem az ezekben kifejezett ismeretek szintézise-e? Ezzel kapcsolatban természetesen, első sorban az ítélet szerepe érdemel különös figyelmet. Mindenképp az a kérdés, vajon helyes-e az az álláspont, amely szerint az ítélet a megismerésben analitikus szerepet tölt be?

Alekszejev vitatkozik azokkal a logikusokkal, akik ezt a nézetet vallják. Egyoldalú és merev álláspont — mondja — az ítéletnek csupán analitikus jellegét látni és nem venni észre, hogy ugyanakkor, amikor az ítélet szétválasztja, megkülönbözteti a tárgyat és ismertetőjegyét, a szétválasztott elemeket egyesíti is, szintetizálja. Igaz: mint minden logikai formában, az ítéletben is analízis és szintézis elszakíthatatlanul összefonódik. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy a megismerés összefolyamatában, fejlődésében vizsgálva az ítélet szerepét, ne annak analitikus jellegét lássuk döntőnek. Ugyanígy természetesen a fogalom tartalma is analízis és szintézis eredménye, egymástól megkülönböztető jegyek egységbefoglalása, a hangsúly azonban itt 'a szintézisen, az egységbefoglaláson van.

Az ítélet a gondolati tárgy és egyes jegyei közötti kapcsolatot tükrözi és amennyiben új ismeretet rögzít, ez az új ismeret mindig az ítélet alanyában tükrözött fogalom tartalmát gazdagítja. Így ítéletek során át válik a fogalom tartalma, belső szerkezete mind bonyolultabbá, s bár természetesen a fejlődésnek ez a folyamata

abszolút értelemben nem zárul le soha, egy-egy fejlődési szakasz csúcán mindig a fogalom áll, amely a tárgyra vonatkozó és az ítéletek során feltárt rész tudásunknak szintézisét adja.

Ebből a szemszögből vizsgálva, a fogalom nyilvánvalóan korántsem a legegyszerűbb formának bizonyul, ami pedig az ítélethez való viszonyt illeti, ebben a kapcsolatban legdöntőbb az, hogy a fogalom nem létezik az őt megelőző ítéletek nélkül. Az ítélet mind logikailag, mind történetileg megelőzi a fogalmat. Természetesen, a megismerés konkrét folyamatában fogalom és ítélet bonyolult kapcsolata ezzel korántsem merül ki. Az ítélet terminusai maguk is gondolati általánosítások, a megismerés fejlettségének egy bizonyos fokán az ítélet is feltételezi a fogalmat. Ez azonban, véleményünk szerint, nem cáfolja meg a fenti elképzelést, csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy nem állhatunk meg az ítéletnél, mint az absztrakt megismerés kezdeténél, hanem tovább kell mennünk ahhoz a legegyszerűbb gondolati általánosításhoz, amelyből kiindulva az ítéleten keresztül eljuthatunk a fogalomig. (Ezt a legegyszerűbb gondolati formát látják egyes logikusok a képzetben.) — Ha ezt a továbblépést nem tesszük meg, valójában soha nem kerülhetünk ki abból a körből, amelyben a formális logika mozog, amikor fogalom és ítélet kapcsolatát úgy dönti el: ítélet nem létezik fogalmak nélkül, a fogalom pedig ítéletek során át jön létre.

Alekszejev munkája, mint látjuk, minden alapossága, gondolatgazdagsága mellett is, éppen az alapkonceptióra vonatkozóan sok nehéz problémát megoldatlanul hagy, sőt, tulajdonképpen ő maga veti fel akaratlanul ezeket a problémákat, amikor feltárja a fogalom belső szerkezetének bonyolult gazdagságát, s aztán fel sem veti a kérdést, milyen úton jutott el a fogalom ehhez a gazdagsághoz. Márpedig, ha ezt a kérdést nem vetjük fel, ez azt jelenti, hogy kimondva-kimondatlanul elfogadjuk a formális logika tisztán mennyiségi, mechanikus felfogását a fogalomalkotás folyamatáról.

Nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy Alekszejev könyve igen sokat nyújt a dialektikus logika számára az egyes gondolkodási formák dialektikus természetének feltárásában. Sokoldalú dialektikus kapcsolatok meglétét tárja fel minden egyes logikai formában. Ezen az alapon az egyes logikai formák — fogalom, ítélet, következtetés — osztályozásában jelentős lépést tesz előre. Nem csupán bebizonyítja a formális logika osztályozási alapjainak használhatatlanságát a dialektikus logika

szempontjából, hanem kikutatja azt az egységes alapot, amelyen a dialektikus logika a fejlődésükben vizsgált formák osztályozását végrehajtja és figyelemreméltó módon meg is kísérel végrehajtani az osztályozást. Kétségkívül a dialektikus logika művelőinek ezen az úton: az egyes

formák mélységre, sokoldalúságra törekvő tanulmányozásának útján kell haladniok ahhoz, hogy az összefüggés bonyolult problémáját megoldhassuk. Alekszejev munkája ebből a szempontból példamutató tudományos teljesítmény.

*Rózsahegy Tiborné*

## Marxista filozófia — szocialista politika

(Tanulmánykötet. Berlin, 1958. 191 o.)

A kommunista és munkáspártok 1957 novemberi moszkvai tanácskozásán elfogadott Nyilatkozat filozófiával foglalkozó részében olvashatjuk: „A marxizmus—leninizmus elméleti alapja a dialektikus materializmus. Ez a világnézet a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás fejlődésének általános törvényeit tükrözi. Ez a világnézet alkalmazható a múlt, a jelenre és a jövőre. A dialektikus materializmussal szemben áll a metafizika és az idealizmus. Ha a marxista politikai párt a kérdések vizsgálatában nem a dialektikából és a materializmusból indul ki, az egyoldalúságot, szubjektívizmust, az emberi gondolat megcsontosodását, a gyakorlattól való elszakadást és azt eredményezi, hogy e párt elveszti arra való képességét, hogy megfelelően elemezze a dolgokat és jelenségeket, ami revizionista vagy dogmatikus hibákhoz vezet, és hibákat idéz elő a politikában is. A dialektikus materializmus gyakorlati munkában való alkalmazása, a káderek és a széles tömegek marxista—leninista szellemében való nevelése — ez a kommunista és munkáspártok egyik időszzerű feladata” (Társadalmi Szemle, 1957 november—december, 137—138. o.).

Ezek a megállapítások nemcsak tömören összegezték a marxista filozófia több mint egy évszázados történetének tanulságait, de a további fejlődés kiindulópontját is képezték. Nyomában a filozófiai munka fellendülését figyelhettük meg és láthatjuk ma is a szocialista országokban — mindenek előtt a Szovjetunióban — éppen úgy, mint a kapitalista országok marxista—leninista pártjai ideológiai életében. Ezt az általános fellendülést példázza a Német Demokratikus Köztársaság is. Az NDK-ban ennek a lelkesítő és példaszzerű filozófiai előrehaladásnak az irányítója Németország Szocialista Egység Pártja, amelynek Központi Bizottsága 1958 márciusi plenumán az elméleti és propaganda munka egyik legfontosabb részeként a dialektikus materializmus területén végzendő munkát jelölte meg. A tanulmánykötet, amelynek az ismertetésére e cikk

keretében vállalkoztunk, természetesen nem fogja át teljesen az NDK filozófiai életét, és belőle nem kapunk teljes képet arról, hogy milyen területeken és milyen kérdésekben értek el eredményt az NDK marxista filozófusai az utóbbi időben. A gyűjtemény csak a filozófia és politika közvetlen kapcsolatát vizsgáló témakörből tekinthető az NDK-ban elért eredmények jellegzetes mutatójának. De bármennyire is csak egy területen ad összefoglaló — s természetesen itt sem kimerítő — képet az NDK-ban folyó filozófiai munkáról, ez a terület a legfontosabb, s feltétlenül rászolgál arra, hogy vele részletesebben foglalkozzunk.

A dialektikus materialista filozófia és a kommunista politika kapcsolata tudományos vizsgálatának a legfőbb akadályát egy kifejezetten revizionista torzítás képezte. Arra a nézetre gondolunk, amely a filozófiatudomány egyébként teljesen másban testet öltő sajátosságát hangsúlyozva, valójában a társadalom, a történelem, az osztályharc, a politika problémáit kísérelte meg a filozófiai kutatás területéről számúzni. Ez a revizionista jellegű úgynevezett „tisztá ismeretelméleti iskola” nemzetközi méretekben jelentkezett, s felszámolását is az egész nemzetközi kommunista mozgalom egyik feladatának tartja. Ez ellen a revizionista torzítás ellen Magyarországon is felléptek a párthfi kommunista filozófusok az utóbbi évek filozófiai vitáiban. Hasznos tanulságokkal gazdagodunk akkor is, ha az NDK erre vonatkozó irodalmát tanulmányozzuk. Világossá válik előttünk, hogy ez a „tisztá ismeretelméleti iskola” képtelen a filozófia és a szaktudományok, illetve a gyakorlat viszonyát helyesen meghatározni s még hozzá álláspontja legmélyebb gyökereként: a filozófia saját tárgyát is tagadja. Ez utóbbi ponton tehát végeredményben teljesen egy híron pendül a jelenkori burzsoá pozitívizmus filozófia-, illetve világnézet-ellenességével. Hans Klotz a marxista filozófia tárgyáról írott tanulmányában (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1958.

2. szám) hangsúlyozza, hogy a filozófia a társadalmi tudat egy formája, vagyis az emberi gondolkodás eredménye, ami egyáltalán nem azt jelenti, hogy „tisztá szellemi” eredetű, és csak szubjektív alapja van. Ellenkezőleg. Egy filozófia jellegét objektív feltételei határozzák meg, az mindenekelőtt a termelési viszonyoktól, a társadalom gazdasági alapjától függ, továbbá általában az emberi megismerés meghatározott fokától (ami alatt a szak tudományok, a művészetek stb. adott fejlődési színvonalat kell értenünk).

Mélysegen nincs tehát szerintünk igazuk azoknak, akik nálunk Magyarországon is tagadják a filozófia és a társadalom gazdasági alapja közvetlen kapcsolatát, és egész figyelmüket a szak tudományokra, stb. fordítják. Ez az álláspont eltorzítja a munkásosztály új típusú filozófiájának a helyét és a szerepét. Ez a nézet objektíve — bármi is legyen az egyes embereknek a szándéka vagy szubjektív „meggyőződése” — a kommunista politika és a dialektikus materialista filozófia revisionista szétszakítását szolgálja, s a marxizmus—leninizmussal gyökerében ellenséges nézet. Csak azt próbálja meg elméletileg igazolni, hogy az úgynevezett tiszta tudomány elefántcsonttoronyába bezárkózzunk, az élet problémái előtt szemet húnnyunk, s ezzel kommunista meggyőződésünkkel teljesen ellentétes irányban járunk. A most ismeretendő gyűjtemény szemléletes cáfolata ennek a nézetnek, s bizonyítéka annak, hogy az NDK marxista filozófusai a Párt vezetésével a marxizmus—leninizmus eszmei tisztasága megvédésének és továbbfejlesztésének termékeny és gyümölcsöző útját járják.

A kötet első tanulmánya „*Marxista filozófia — szocialista politika* c. (Matthäus Klein és Alfred Kosing) — az egész könyv címét is adó téma általános vonatkozásait tárgyalja.

„*Az ellentmondások szerepéről és leküzdésükről a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszakában a NDK-ban*” címmel írt cikket Wolfgang Eichhorn. A Német Demokratikus Köztársaság életében igen sokféle ellentmondást figyelhetünk meg, de az alapvető, a meghatározó a szocializmus és a kapitalizmus, a munkásosztály és a burzsoázia közötti ellentmondás. (Ehhez a problémához még Hans Kölsch cikkével kapcsolatban visszatérünk.)

A szocializmus és a kapitalizmus közötti ellentmondás már az 1945 utáni forradalmi változások időszakában kialakult a NDK-ban, ami nem jelentette azt, hogy annak leküzdése már akkor közvetlen napirendre került. A társadalmi élet fejlődése először nem az ellentmondások le-

küzdését tűzi napirendre, hanem azok mozgását, fejlődését vagy kibontakozását. Az ellentmondások mozgása és fejlődése lényegében a mennyiségi szakaszoknak, míg az ellentmondások leküzdése egy jelenségnek egy másikba való átmenete minőségi változásának felel meg. Ezzel összefüggésben a szerző bírálja azokat az átmeneti időszakról szóló cikkeket, amelyek ezt a különbségtételt elhanyagolják. Ez az elméleti hiba súlyos gyakorlati hibákhoz vezethet. Pl. ha az NDK-ban már 1949-ben vagy 1950-ben a kapitalizmus közvetlen felszámolását tűzték volna napirendre, akkor ez komoly gazdasági, stb. nehézségekhez vezetett volna.

Az 1945 utáni években a munkásosztály előtt az a feladat állott, hogy ennek az ellentmondásnak a mozgását a saját ellenőrzése alá vegye, az ellentmondás fejlődését meghatározott mederbe terelje, annak meghatározott irányt adjon: olyan irányt, amely állandóan növeli a szocializmus túlsúlyát, és megteremtí az ellentmondás leküzdése feltételeit. A legfontosabb feltétel a munkásosztály hatalmának megteremtése volt, amely a népgazdaság szocialista szektorára támaszkodik, és a munkásosztály marxista—leninista pártja vezeti. Az ellentmondásos feladat végrehajtásakor kétféle veszély ellen kell harcolni. Az egyik az, hogy a korlátozást ne szenvedje meg a népgazdaság: ilyen veszély 1952 és 1953 között az NDK-ban reális volt. A másik pedig az, hogy a felhasználás ne vigyen a spekuláció, az anarchikus tendenciák elharapózásához: ez a veszély 1953 közepétől vált reálissá az NDK-ban.

A kapitalizmus korlátozása és felhasználása tehát csak a szocializmus és a kapitalizmus közötti ellentmondás felszámolása feltételeinek a megteremtését szolgálja, és nem jelenti a kapitalizmus kiküszöbölését. Ez utóbbi hovatovább gazdasági és társadalmi szükségszerűséggé válik, mivel a kapitalista szektor termelékenysége mindinkább elmarad a társadalmi átlagtól, amit a szocialista ipar termelékenysége és fejlődése határoz meg. A Német Demokratikus Köztársaságban a szocialista gazdaság már 1955-ben a foglalkoztatottak 60%-ával a társadalmi bruttótermelés mintegy 70%-át adta, míg a kapitalista termelés a foglalkoztatottak 15%-ával csak alig 14%-ot termelt. Az ellentmondás végeredményben a proletárdiktatúra állama segítségével oldható meg a kapitalista tulajdonában levő termelőeszközök társadalmisításával. Ez általános törvényszerűség, amit a különböző sajátos formák és módszerek, amelyek meg, határozott nemzetközi és belső helyzetből-

tradíciókból, stb. következnek, nem megváltoztatnak, hanem megerősítenek és megvalósítanak. A Szovjetunió vezette szocialista tábor személyében meglevő szilárd támasz, valamint Németország magas ipari fejlettsége mellett a szerző azt a konkrét szituációt elemzi, amely a mai Németországot jellemzi. Az egységes, békeszerető, demokratikus Németországról a nyugatnémet imperializmus és militarizmus ellen a munkásosztály együttműködik a kis- és középburzsoázia hazafias értelmű és haladó részével. Ebben a harcban a vezetős szerep kétségtelenül a munkásosztályé és pártjáé. Ezek a körülmények meghatározzák az NDK-ban a szocializmus és a kapitalizmus közötti ellentmondás felszámolásának fokozatosságát és az ennek megfelelő formákat. Ezzel összefüggésben a szerző részletesen foglalkozik az államkapitalista formák kérdésével, a szerződéses rendszer mellett az állam részvételével a kapitalista üzemekben, a vegyes állami—magán üzemek problémáival. Jelenleg (1958-ban) az NDK-ban 1300 kapitalista üzemből 600-ban vagy már állami részesedés van, vagy pedig ilyen felajánlás és javaslat történt a kapitalista részéről.

A szerző összefoglalja, hogy milyen feltételek mellett lehetséges hasonló formák alkalmazása a szocializmus és kapitalizmus közötti ellentmondás leküzdésére. *Először* is szükséges a munkásosztály politikai uralma, a tömegeknek a szervezett munkásosztály részéről való politikai, ideológiai és állami vezetése, valamint a népgazdaságban egy erős és uralkodó szocialista szektor. *Másodszor* az átalakítás minden szakaszában a szocialista ipar és a munkásosztály vezető szerepének biztosítása és erősítése. *Harmadszor* maguknak a kapitalista erőknek a munkás-paraszt hatalom és annak politikája irányában tanúsított lojális magatartása és szakításuk a monopolizáció és a nagybirtok restaurációs kísérleteivel. A szerzőnek az a véleménye, hogy az NDK-ban az osztályharc, amely a szocializmus győzelmére és a kapitalizmus felszámolására irányul, nem feltétlenül és minden körülmények között élesedik. Törvényszerű, elkerülhetetlen, szükségszerű, hogy az átmeneti időszakban a szocializmus és a kapitalizmus közötti ellentmondás megoldása osztályharc útján történik, amelynek különböző formái vannak, és amelyben az élesedési tendencia immanens. Hogy ez utóbbi érvényesül-e vagy megakadályozható, az bizonyos feltételektől függ és közöttük csak részben a munkásosztály magatartásától.

A tanulmány a szocializmus és a kisárutertermelés közötti ellentmondás kérdé-

sénél elsősorban a mezőgazdaság szocialista átalakítása problémáival foglalkozik. A gazdasági oldalról szólva megállapítja, hogy 1955-ben az anyagi termelésben foglalkoztatottakat tekintetbe véve az összlétszámnak 27,5%-ával a szocialista ipar (az építőipar nélkül) a társadalmi bruttótermelés 49,5%-át adta, míg az egyszerű árutertermelés a mezőgazdaságban a foglalkoztatottak 13,4%-ával csak 7,8%-ot adott. Ez jó mutatója a munka termelékenységének különböző alakulásának. A szocialista ipar az NDK-ban a bővített újratermelés igen magas fokát produkálta. Bruttótermelése az első ötéves terv idején több mint duplájára növekedett ugyanakkor, amikor a mezőgazdasági bruttótermelés alig 1/5-del emelkedett. A gép- és traktorállomások szubvenciójára, a mezőgazdasági cikkek felvásárlására fordított állami kiadások 1955-ben 3246 millió DM-t tettek ki, az 1956-os terv szerint pedig ez 3765 millió DM-ra emelkedik, vagyis 16%-kal, és az összes állami kiadások majdnem 11%-át ölelik fel. Így egy nem-normális népgazdasági kiadás keletkezik. Ugyanakkor sok középaraszti gazdaságban nagy értékösszeg halmozódik fel, vagyis minden korlátozás mellett erősödik a kapitalista tendencia. Egészében a szocializmus és a kisárutertermelés közötti ellentmondás leküzdése népgazdasági szükségessé válik.

A szocializmus és a kisárutertermelés, a munkásosztály és a dolgozó parasztság közötti ellentmondás leküzdésének általános útja már régóta ismert a Szovjetunió tapasztalatából. Ez a dolgozó parasztság önkéntes szövetkezeti tömörülése, mindenekelőtt pedig termelőszövetkezeti tömörülése. A fokozatosság az ellentmondás megszüntetésében az ellentmondás jellegéből és a munkásosztály és a parasztság közötti viszonyból következik. Ez a fokozatos megszüntetés itt is az ellentmondás két oldala közé beiktatandó közvetítő taggal biztosítható. Ez a közvetítő tag éppen a szövetkezet, annak különböző formái. Így valósul meg az egyéni érdek figyelembevétele éppen úgy, mint a kereskedői tevékenység állami ellenőrzése, az egyéni érdeknek az általános érdek alá való rendelése. A szövetkezetek a közvetítő tagok, amelyek az ellentmondás mindkét oldala gazdasági természetének, valamint mindkét oldal társadalmi-termelői erői fejlődési színvonalának és a működő társadalmi erők osztályérdekeinek megfelelnek.

A szerzőnek a szövetkezetekkel kapcsolatos legfontosabb elvi tételei a következők: *Először* is a mezőgazdasági termelőszövetkezeti mozgalom (LPG-Bewegung) a szocializmus és a kisárutertermelés közötti



ellentmondás megszüntetésének az NDK konkrét viszonyainak megfelelő útja. Másodsor megállapítja, hogy ez az út a nem-antagonisztikus ellentmondás leküzdésének tipikus útja. Harmadszor kihangsúlyozza, hogy mindez nem jelenti, mintha ennek az ellentmondásnak a leküzdése harc nélkül menne végbe. Megoldást csak a gyakorlati-harci tevékenység ad, amely a szocialista gazdálkodási elvek győzelemre juttatásáért folyik a termelőszövetkezeteken belül a magántulajdonos csőkevények és maradványok ellen. A termelőszövetkezetek magas termelékenységű szocialista nagyüzemekké való átváltoztatása lehetetlen a kezdeti nehézségek leküzdése nélkül. Ezek a kezdeti nehézségek minden születő útnál elkerülhetetlenek. A tanulmány határozottan állást foglal a jobboldali opportunisták spontaneitás-elmélet ellen, amely pl. az NDK-ban a „nem-rentábilis”, „nem-életképes” mezőgazdasági termelőszövetkezetek feloszlását követelte.

„Az ösztönösség és a tudatosság kölcsönviszonyáról” (Hermann Scheler). A tanulmány amellett, hogy igen fontos pozitív megállapításokat tartalmaz, polemikus jellegű és dr. Arne Benary „A szocializmus politikai gazdaságtana alapvető problémáihoz az átmeneti időszakban” c. cikke revizionista jellegű tételeit bírálja.

Benary politikai-gyakorlati programja megalapozásához az ösztönösség és a tudatosság valamiféle „örök” egységéből indul ki, s ezért H. Scheler elsősorban ezzel a problémával foglalkozik. A társadalmi folyamat spontanitása alatt a marxizmus egyáltalán nem az emberi individuumok öntevékenységét érti, hanem az általában tudatos emberi tevékenység társadalmi hatásának, eredményének előre nem látását, fel nem ismerését, az ilyen értelemben vett nem-tudatosságot. Ez utóbbit tartjuk szem előtt, amikor a társadalmi folyamat, a társadalmi fejlődés ösztönösségéről beszélünk. És viszont: a társadalmi folyamat tudatossága nem azt jelenti, hogy az embereknek általában valamilyen elképzelésük van gazdasági és társadalmi tevékenységük hatásáról, eredményéről, hanem azt, hogy ezekről a hatásokról lényegében helyes tudatuk van, mert felismerték a társadalmi mozgás igazi okait, vagyis a tudatosság azt jelenti, hogy a társadalmi mozgató erőket helyesen ismerték fel és azok figyelembevételével végzik gyakorlati tevékenységüket.

Az ösztönösség a munkásmozgalomban a burzsoá ideológia, a trade-unionista, a reformista nézetek uralmát jelenti, amely a szocializmus fejlődése körülményei között mint modern ökonomizmus lép fel,

amely a spontán gazdasági folyamatok mindenhatóságában való hitet jelenti, és a szocialista állam szerepét lekiacsinyli, vagy egészen tagadja.

A szocializmus előtti történelemben az ösztönösség és a tudatosság egységén belül az ellentmondás fő oldala — ezt a kérdést Benary még csak fel sem teszi — az ösztönösség, amely a dialektikus ellentmondás mozgásában a tudatosságot magának alárendeli.

Benary pozíciójának legnegatívabb vonása éppen abban áll, hogy az ösztönösség és a tudatosság közötti dialektikus ellentmondást nem annak fő oldala nézőpontjából vizsgálja, hanem a szocialista társadalomra vonatkozóan is az ösztönösség és a tudatosság dialektikus egysége egészen általános és absztrakt tézisével operál. Így teljesen képtelenné válik a valóságos helyzet felismerésére. A társadalom szocialista-kommunista fejlődésének folyamatában az emberi magatartás ösztönös elemei nemcsak alárendelt jelentőségűekké válnak a társadalmi élet lefolyása számára, hanem az emberek tudata mind sokoldalúbbá való válásával azok magatartásából azt mindinkább kiküszöbölik. Az ösztönösség és a tudatosság dialektikus egységének fokozatos megszüntetése olyan módon megy végbe, hogy előbb — mindenekelőtt a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszakában — az ösztönösség és a tudatosság dialektikus egysége meghatározó oldala a tudatosság lesz, és mind világosabban meghatározza a társadalmi összefolyamat jellegét. Engelsnek az Anti-Dühringben kifejtett és a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrásra vonatkozó gondolatát idézi Scheler, és rámutat ennek az átmenetnek a döntő feltételeire. Először is arra, hogy a marxista társadalomtudomány felismeri a társadalmi fejlődés objektív törvényeit és annak irányát. Másodsor arra, hogy a kapitalista termelőeszközök a proletárdiktatúra állama útján a társadalom tulajdonába kerüljenek, vagyis létrejőjenek azok az anyagi-társadalmi viszonyok, amelyek körülményei között a társadalmi fejlődés összterve és a társadalom összakarata érvényesül és szükségszerűvé válik. Ez a folyamat megköveteli a munkásosztály pártjának vezető szerepét, egy olyan pártét, amely a dolgozó tömegeket a szocialista tudatosság fokára felemeli, és egy mélyreható kultúrforradalom útján a széles néptömegek számára olyan magas képzettségi fokot ér el, amelyet a társadalmi élet tudatos szocialista fejlődése megkövetel.

Benary összekeveri az objektív valóság (realitás) és a tudat dialektikus kölcsönviszonyát az ösztönösség és a tudatosság

kölcsönviszonyával. Politikailag ez nem értékelhető másként, állapítja meg helyesen a tanulmány, mint a burzsoá ideológia, különösen a burzsoá politikai gazdaságtan behatolása a munkásmozgalomba. A társadalmi törvény objektív jellege nem abban van, hogy az spontánul érvényesül, hanem ennek a gyökerét az emberi tevékenység objektív jellegében találhatjuk meg. Az emberek valóságos, tárgyilag létező lények, és azok anyagi tevékenysége érzéki-tárgyi tevékenység, s ezért azok a törvényszerű összefüggések, amelyek ebben a tevékenységben létrejönnek — legyen szó tudatos vagy ösztönös tevékenységről — objektív összefüggések, amelyeket az ember tudatában így vagy úgy visszautkóroz. A tervezés gyakorlatában előforduló hibák kiküszöböléséhez azzal szolgáltatunk elvi ismeretelméleti alapot, ha a szocializmus objektív gazdasági törvényeinek pontosabb, helyesebb, igazabb, tudományosabb visszatükörzésére mozgósítunk, vagyis ha a tudatosság marxista—leninista követelményét állítjuk fel, s nem pedig az ösztönösségét (bármilyen lepelben), amint ezt Benary teszi. Az objektív társadalmi törvények az általában tudatos emberi tevékenységen keresztül érvényesülnek, s ebben különböznek a természeti törvényeitől. A tudatosság és az ösztönösség szabatos — engelsi és lenini — fogalmát használva azonban a szocializmus előtt az objektív társadalmi törvények ösztönösen érvényesülnek, míg a szocializmussal kezdődően tudatosan (s ez az utóbbi körülmény egyáltalán nem szünteti meg a társadalmi törvények objektív jellegét). A szerző még bírálja Benary ösztönösség-elmélete ismeretelméleti alapjainak vulgármaterialista vonásait.

A tanulmány befejező részében Benarynak azt az álláspontját tárgyalja, amely azonosítja a dolgozók aktivitását és kezdeményezését az ösztönösséggel, s ezzel szembeállítja a gazdasági folyamat tervszerű vezetését. Benary érvelése ezen a ponton is teljesen azonos az ökonomisták érvelésével, akikkel annak idején Lenin vitatkozott. Az ökonomisták szerint a munkásmozgalmi tevékenység egy közös — lenini — terv szerinti összefogása és irányítása a „kezdeményezés és a tetterő elnyomása” lenne. Lenin ezt az érvelést a dialektikus materializmus ismeretelmélete alapjánól cáfolta meg. H. Scheler ennek alapján Benary ellen hangsúlyozza: nem a szocializmus objektív gazdasági törvényeitől és a szocialista társadalom fejlődése objektív szükségleteit kifejező általános, átfogó tervektől való képzelt függetlenség útján válik lehetővé a tömegek alkotó tevékenységének és kezdeménye-

zésének a kibontakozása, hanem a közös, tervszerű tevékenység szükségszerűsége felismerésében és annak az adott lehetőségnek a felhasználásában, hogy saját gazdasági tevékenységünket tudatosan a társadalmi-gazdasági össztevékenység részévé, láncszemévé tegyük. Ennek a lehetőségnek valósággá változtatásában elengedhetetlenül fontos szerepe van a kommunista pártnak és a szocialista államnak.

*Az osztályharc kérdései a Német Demokratikus Köztársaságban* (Hans Kölsch). A kötet egyik legértékesebb és az eleven élet problémáit élesen felvető tanulmánya. Az opportunisták szemlélet szerint a „háború vagy béke” alternatívája azonos a kispolgárok által konstruált „osztályharc élesedése vagy annak gyengítése” alternatívával. Ez a hamisítás azonban végeredményben az imperialista körök „erőpolitikáját” szolgálja. A valóság és az igazság ezzel szemben az, hogy a „háború vagy béke” alternatívája korunkban és viszonyaink között „a kapitalizmus és fasizmus vagy demokrácia és szocializmus” alternatívával esik egybe.

Az ellentmondásokkal kapcsolatos sokoldalúan kidolgozott felfogásának középpontjában az alapvető ellentmondás és a fő ellentmondás megkülönböztetése van. A szerző szerint a fő ellentmondás az osztályharcban politikai jelenség, viszony azok között az osztályok között, amelyek egymással az adott periódusban a legélesebb ellentétben vannak. Szükséges már most a főellentmondástól az alapvető ellentmondást megkülönböztetni. Az alapvető ellentmondás e tanulmány szerint gazdasági jelenség, egy társadalmi—gazdasági alakulat számára jellemző kölcsönviszony a termelőerők és a termelőviszonyok között.

Németországban például a termelőfolyamat társadalmi jellege, a termelőerők jellege és a kisajátítás magánkapitalista formája, a kapitalista termelési viszonyok közötti ellentmondás már évtizedek óta utat tör magának. Az osztályok közötti kölcsönviszony azonban ennek az ellentmondásnak a leküzdéséért vívott harcban 1918 előtt más volt, mint a weimari köztársaság idején; ennek különös formája volt a hitleri fasizmus éveiben, valamint ugyancsak más napjainkban, amikor Németország egy részében ezt az ellentmondást lényegében megoldották.

Az alapvető és főellentmondás között szétszakíthatatlan, de gyakran komplikált összefüggés van — állapítja meg. Az alapvető ellentmondás meghatározza a harc általános irányát, a szükségszerű átalakulások jellegét és általában az osztályok szerepét is. Ahhoz, hogy az osztályok kö-

zotti főellentmondást feltárjuk, szükséges bekapcsolni az analízisbe a történelmi fejlődés (az ellentmondás történetét, annak fejlődési állapotát) éppen úgy, mint a létrejövő politikai viszonyokat (hatalmi viszonyokat).

Az 1945 óta kialakult, sajátos németországi helyzetet így jellemzi: két alapvetően különböző politikai hatalom, két különböző rendszer jött létre — azonban mindkét államban egy-ugyanazon nemzet osztályai harcolnak. Ennek a harcnak a középpontjában a béke, a demokratikus alapokon nyugvó egység és a szocializmus kérdései állnak. Mindkét államban a munkásosztály, szövetségeseivel együtt, a különleges viszonyoknak megfelelően a nemzet eme létkérdései megoldásáért fáradozik és harcol. Minden olyan esetben, ha valamely osztály érdeke egybeesik a megnevezett kérdések akármelyikével is, a munkásosztály részéről lehetőség nyílik az együttműködésre. Ezt azonban az ellen az osztály ellen vívott kíméletlen harc útján lehet megvalósítani, amelynek álláspontja a nemzet minden létfontosságú érdekével ellenséges. Vagyis: a nyugatnémet finánc-töke ellen vívott harc útján, amely az USA-imperializmus legreakciósabb köreivel szövetséges. A munkásosztály viszont az egyetlen osztály, amelynek érdeke a német nemzet mindennemű történelmi szükségletével teljesen egybeesik, az utóbbiak megvalósításáért folyó küzdelem élharcosa. A dolgozó paraszttal és más dolgozó rétegekkel alkotott szövetség, amelyet a munkásosztály vezet, ez a szilárd alap, amelyen a békéért, demokráciáért és szocializmusért folyó harc nyugszik. Ez a szövetség szolgál alapul egyéb hazafias és békeszerető erővel való együttműködéshez is.

A főellentmondás tehát a németországi osztályharcban a Nyugat-Németországban és Nyugat-Berlinben hatalmon levő finánc-oligarchia, valamint a Németország egy részében hatalmat birtokló, a dolgozó tömegekkel szoros kapcsolatban levő munkásosztály között van. A főellentmondás ilyen megfogalmazása egyáltalán nem redukálja a főellentmondást pusztán a két német állam közötti ellentmondásra, mivel ez az ellentmondás osztályok között van, s ezért mindkét államon belül is hat.

Az alapvető ellentmondás és a fő ellentmondás megkülönböztetését, valamint a főellentmondás előbb ismertetett meghatározott felfogását tárgyalva, a tanulmány állást foglal mind a jobboldali opportunizmus, mind a „baloldali” szektátság ellen. Először is a főellentmondás fenti meghatározása kizárja a jobboldali opportunizmust, mivel ez utóbbi Németország újra-

egyesítését és a béke kérdésének „megoldását” a szocializmus kikapcsolásával próbálja felvetni. Ez a jobboldali opportunizmus megkísérli ignorálni az NDK-t, azt követeli, hogy vonuljanak vissza a szocialista erők, állítsák meg a szocialista építést, stb. A főellentmondás e tanulmányban képviselt felfogásából viszont egyenesen következik a szocialista erők maximális kibontakoztatásának, az NDK lehető legnagyobb mértékű megerősítésének a szükségessége éppen azért, hogy a német nemzet életérdekeit képviselő kérdések valóban megoldást nyerjenek. Ugyanakkor ez a felfogás a „baloldali” szektás politika ellen is irányul, amely az adott viszonyok között „elfelejtkezik” a nyugatnémet nagyburzsoáziáról, annak a hatásáról az NDK fejlődésére, és figyelmét csak az NDK-n belüli kapitalista erők elleni harcra korlátozza.

Az alapvető és a főellentmondást érintő megkülönböztetés olyan társadalmi valóság helyes visszatükrözésére, kifejezésére vonatkozik, amelyben vagy két társadalmi-gazdasági alakulat keveredik, például a feudalizmus és a kapitalizmus (természetesen az egyik dominálása, ural kodása mellett), vagy pedig egy társadalmi gazdasági alakulat osztályviszonyaiban, pontosabban az uralkodó osztályon belül, jön létre olyan átcsoportosulás — például a tőkésosztályon belül a monopólióke legreakciósabb, legagresszívabb csoportja kerül uralomra a fasizmus személyében —, amely átcsoportosulás az adott társadalmi-gazdasági alakulat on belül hoz létre lényegében az előbbi vel analogikus objektív helyzetet. Magától értetődik, hogy a társadalom ilyen esetekben kettős feladat megoldása előtt áll. Először a közvetlen feladatot jelentő főellentmondást kell megoldani (az előbb vett példánkknál maradv: a feudalizmust, illetve a fasizmust kell megsemmisíteni). Ezen az úton kialakulnak az alapvető ellentmondás megoldásának a feltételei, s aztán hozzá lehet látni ez utóbbi feladat megoldásához (példánkban: a kapitalizmus általános felszámolásához). Az alapvető és főellentmondás közti megkülönböztetés tehát arra a társadalomra vonatkozik, amelyben az előrehaladás, a társadalmi fejlődés akadályozóivá vált különböző ellentmondások egyszerre, egy időben nem oldhatók meg. Közülük azt az ellentmondást, amelynek a megoldása közvetlenül napirenden van: főellentmondásnak, s azt pedig, amelynek a megoldása csak ennek utána válik lehetségessé és kerül közvetlenül napirendre: alapvető ellentmondásnak nevezhetjük. Még csak azt kell ehhez hozzáfűznünk, hogy csak ez utóbbi ellentmondás megoldása teremti

meg a magasabbrendű társadalmi—gazdasági alakulatot. Visszatérve kiválasztott példánkhoz: csak a kapitalizmus általános felszámolásával válik a magasabbrendű szocialista társadalom kialakulása és fejlődése realitássá. Példánk alapján ez teljesen érthető is, hiszen korunkban a feudalizmus maradványainak a megsemmisítése tartóssá és valóban a nép érdekében valóvá csak a kapitalizmus általános felszámolásával alapozódik meg. Ugyanez a helyzet a fasizmussal is. A feudalizmus és a kapitalizmus két társadalmi—gazdasági alakulatának a keveredése ugyanis (vagy a fasizmussal kapcsolatos, ezzel analogikus eset) csak azt a történelmi és logikai problémát állítja fel, hogy közvetlen napirendi kérdésként először a feudalizmus maradványai, illetve a fasizmus felszámolását tűzzük ki (vagyis a főellentmondás megoldását). Ennek realizálása azonban még egyáltalán nem azt jelenti, hogy így már új, magasabbrendű, szocialista társadalmi-gazdasági alakulat jön létre a kapitalizmus általános felszámolása nélkül. Ezt a célt csak az alapvető ellentmondás megoldásával érhetjük el.

Az alapvető és főellentmondás kapcsolatát csak akkor tudjuk teljesen feltárni, ha kimutatjuk azok egymástól való elszakíthatatlanságát. Bármely oldalról történjen azok egymástól való elszakítása, egyformán helytelen képet kapunk. Az ilyenfajta filozófiai hiba aztán káros következményekkel jár a politika területén is. A főellentmondásnak az alapvető ellentmondástól való elszakítása a jobboldali oportünizmus, a revizionizmus egyik leggyakoribb hamisítási módszere.

A századfordulón Oroszországban Lenin és a bolsevikok hasonló problémával találták magukat szemben, miközben Oroszország belső társadalmi fejlődésének tudományos elemzésével foglalkoztak. A cári önkényuralom, a középkorosság, például a mezőgazdaságban a feudális viszonyok, a földesuri nagybirtok, felszámolása volt az első feladat, aminek a megoldása nélkül lehetetlen volt azelőrehaladás a szocialista társadalomhoz. Ezért V. I. Lenin és a bolsevikok a polgári-demokratikus feladatok megoldását tűzték a minimum-programba. Ezen a közbeeső állomásan keresztül azonban a munkásosztály és vezetésével valamennyi kizsákmányolt és dolgozó a szocializmushoz, a kommunizmushoz törekedett, s ezt a célt félreérthetetlenül megfogalmazta az ugynevezett maximum-program. Ezt a helyzetet V. I. Lenin szemléletes képből világította meg egy beszéd-tervezetében. Mit tehetünk — kérdezte, — ha az oroszországi haladó társadalmi erők a cári önkényuralom, a földesuri

tulajdon, valamint a kapitalizmus történelmi szemetét nem képesek egyszerre a történelem szemétdombjára kihordani? Kocsinkkal ebben az esetben kétszer kell fordulnunk — válaszolta. V. I. Lenin a forradalom marxista elmélete továbbfejlesztésekor különös figyelmet szentelt a történelmi és a logikai összefüggése filozófiai problémája dialektikus materialista megvilágításának.

Hans Kölsch cikkében az alapvető és főellentmondás kérdéseinek, véleményünk szerint, mesterkélten megfogalmazását adja. Nem kell ugyanis különösebb felkészültség vagy elméleti éleslátás annak megállapításához, hogy a Kölsch által tárgyalt kiválasztott Németország történelmi tényeit nem lehet tudományosan értelmezni a társadalom politikai és gazdasági oldala különválasztásával, vagy éppen azok függetlenítésével. A fő- és a nem-főellentmondások problémáját Mao Ce-Tung „Az ellentmondásról” (1937) c. munkájában alapozta meg (Válogatott Művei, 2. köt.). Ebben a munkájában azonban az alapvető és főellentmondás megkülönböztetését nem viszi keresztül, hanem ezeket a kifejezéseket lényegében egy értelemben, felváltva használja. Az alapvető és főellentmondás problémái tisztázásához óriási segítséget adott Németországban az NSZEP V. Kongresszusa (1958. július), az elfogadott határozat, valamint Walter Ulbricht kongresszuson elmondott beszámolója és zárszava. A kérdések még mélyebb és elfogadhatóbb tisztázása a kongresszus nyomán tovább folyik. Az NDK-ban az utóbbi időben lényegében Mao Ce-Tung elméleti álláspontjához és terminológiájához tértek vissza. Wolfgang Eichhorn „A társadalmi fejlődés dialektikája az NDK-ban” c. cikkében Németország helyzetét elemezve arra a következtetésre jut, hogy az alapvető (illetve fő-) ellentmondás a német nép békeszerető erői és a militarista erők között van s ez utóbbiak bázisa a monopólió, amely az atomfegyverkezés politikáját folytatja (Neues Deutschland, 1958. december 17.). Ugyanakkor azt is egyértelműen megállapították, hogy a világpolitikai események megértésének a kulcsa a két társadalmi rendszer, a szocializmus és a kapitalizmus szembenállásának és ellentétének a felismerése (alapvető, illetve főellentmondás). (Wolfgang Eichhorn: Az ellentmondások problémái és azok megoldásának az útja a szocializmushoz való átmenet korszakában, Einheit, 1958. november, 1593. o.)

Természetesen helytelen volna a kérdések ilyen megoldását abszolútnak és véglegesnek tartani. A Szovjetunió és az egész nemzetközi kommunista mozgalom

marxista—leninista filozófusai további munkával, vitákban mindig előbbre és előbbre haladnak a filozófia-tudomány nagy jelentőségű problémái megoldásában. Ezeket az erőfeszítéseket összegezik az újabb és újabb kiadású tankönyvek. Az 1958 utolsó harmadában megjelent szovjet tankönyv szerint az alapvető ellentmondás a tárgy lényege ellentmondó jellegét fejezi ki és jellemzi a tárgyat annak létezése elejétől végéig. A fő- és nem-főellentmondás kiemelése viszont a fejlődés általános folyamata egyes szakaszai, periódusai helyes jellemzéséhez fontos. („A marxista filozófia alapjai,” Moszkva, 1958. 279—280. o., oroszul.)

„A népi demokratikus rendszer keletkezése és fejlődése a Német Demokratikus Köztársaságban az 1945—1958-as években.” A kötet utolsó tanulmányát Werner Horn írta.

### A. M. Gyeborin: Az újkor társadalmi-politikai tanai

(Izdatyelsztvo Akademii Nauk SzSzsZR, Moszkva, 1958. 628 o.)

A társadalmi-politikai nézetek kialakulásának, hatásterjedelmének és fejlődésének tanulmányozása mindig is nagy jelentőséggel bírt a marxista igénnyel felépő tudósok számára. Napjainkban egyre több, tényekre támaszkodó, a társadalom fejlődésének történelmileg meghatározott konkrét törvényszerűségeit feltáró munka lát napvilágot. Az ilyen jellegű munkák megírásához elkerülhetetlenül szükséges a társadalomtudományok eddig elért eredményeinek felhasználása.

A történetiség marxista elvének alkalmazása megköveteli az adott problémakör történeti kialakulásának és fejlődésének vizsgálatát. Annak megvizsgálása, miként, milyen körülmények között vetődik fel egy adott kérdés, feltétlenül elősegíti ezen probléma más körülmények közötti, magasabb színvonalon történő megoldását.

A társadalomtudományok színvonalának emelése céljából a társadalmi nézetek történeti fejlődésének feltárása elengedhetetlen. Mégis mindezidáig nem alkottak a marxista irodalomban olyan összefoglaló jellegű művet, amely feltárná a társadalmi-politikai nézetek történetének legfontosabb periódusait, e nézetek fejlődésének törvényeit, keletkezésük általános társadalmi feltételeit. Gyeborin akadémikus könyve jelentős kísérlet a társadalmi gondolatok egy meghatározott korszakának bemutatására: az újkor szociális tanainak ábrázolására. Ezen munkája éppen a fent megjelölt feladat megoldására vállalkozik.

A tanulmánykötet egészében, tehát mind az elemzésre kerülő nagy társadalmi-történelmi anyag gazdasága, mind pedig a felvetett és megoldott elméleti problémák mélysége tekintetében joggal váltja ki a filozófiával foglalkozók elismerését. Ilyen munka elvégzése alapján lehetőségessé válik a marxista—leninista filozófia vívmányainak érvelő és meggyőző, széleskörű terjesztése.

A gyűjtemény öt tanulmánya közül az első három — bár nem teljesen ebben a formában — már megjelent a „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” c. folyóiratban. Egy ilyen kiadványra mégis szükség volt, — mint A. Kosing rövid előszavában írja, — hogy a hasonló tanulmányok iránt megnyilvánuló egyre szélesebb körökben jelentkező igényeket kielégítsék.

Selmeci József

A szerző könyvét három kötetre tervezi és teljes címe: Az újkor és a legújabb kor társadalmi-politikai tanai.

Napjaink burzsoá szociológiai irányzatainak, áramlatainak és iskoláinak tudományos igényű rendszerezése, összefoglalása és marxista nézőpontból való értékelése még megoldásra váró feladata a marxista—leninista társadalomtudománynak. Ezen irányzatok bizonyos, nem is jelentéktelen faktuális eredményeinek felhasználása és ezzel egyidőben ugyanezen irányzatok lényegének érdembeli, alapos kritikája — ami a feladat lényegesebb oldala — nem mehet végbe anélkül, hogy ne határoznánk meg az egyes áramlatok, iskolák megközelítően pontos helyét a társadalomtudományok sorában.

Ugyanakkor — és ez legalább olyan fontos, ha nem fontosabb — a monográfia a marxista társadalmi-politikai nézetek legújabb eredményeit is rendszerezni kívánja, ami jelentősen megkönnyíti azok mélyebb megismerését, az érdeklődők széles tömegei számára, segít terjeszteni a marxista—leninista eszméket, tudományos színvonalon és mégis népszerűen kifejtve.

Vizsgáljuk meg igen röviden, hogy a publikált első kötet mily mértékben felel meg a kitűzött céloknak.

Az első kötet hat fejezetet foglal magában, és az újkor társadalmi nézeteinek fejlődését a XVIII. század végéig tárgyalja a fontosabb országokban, elsősorban Európában (kivéve Oroszországot és Németországot, amelynek tárgyalására a máso-

dik kötetben kerül sor), de röviden kitér az amerikai társadalmi gondolat kialakulásának és előrehaladásának bemutatására is.

E rövid ismertetés után, anélkül, hogy részleteiben belemennénk a könyv struktúrájának, felépítésének értékelésébe, e szerkezet arányaira vonatkozóan egy megjegyzést mégis csak tennénk. Nem helyeselhetjük, hogy a francia fejlődés a mintegy hatszáz oldalas kötetnek kétharmadát és ezen belül is a francia forradalom ideológiája a kötet egynegyedét teszi ki. Bármennyire is egyik legjelentősebb etapja az újkor ideológiai-eszmei fejlődésében a francia, az arányok ily mértékben való eltorzítása mögött helytelen tartalmi megítélések rejlenek. Amíg Hobbes-ra vagy Locke-ra összesen 25 oldal, addig Helvetius-ra egyedül 35, vagy Babeuf-ra 50 oldal jut. Vagy így nem jut hely a kötetben például egyáltalán Viconnak, aki egyik legjelentősebb, a marxizmus klasszikusai által is igen magasra értékelt társadalmi gondolkodó volt. A francia szociális gondolat hirdetői közül egyeseket valóságos szerepüknél jóval magasabba értékelt (l. például Voltaire-t és Marat-t).

Hadd tegyük hozzá, ami ugyan gyengítheti fenti ellenvetésünket, hogy egy kötet alapján rendkívül nehéz végleges ítéletet mondani a szerkezeti felépítés mennyiségi arányairól.

S bár a kötet a XVIII. század végével zárul, túlmutat önmagán azzal, hogy plasztikusan kiemeli a tárgyalt gondolkodóknál azon mozzanatokat, amelyek napjainkban tovább élnek, akár pozitív, akár negatív megjelenési formában; vagyis rámutat a jelenkori társadalmi gondolat múltbeli forrásaira, ami viszont megkönnyíti például egyes burzsoá szociológusok bizonyos történelmietlenségét kimutatni, valamint megmutatni, miként ismételtetnek régen túlhaladott, elavult eszméket. Ugyanakkor megmutatja a marxizmus lenini társadalmi eszmék szétválasztását a múlt haladó örökségével.

A munka néhány általános tartalmi és módszertani jellegzetességére, valamint általános koncepciójára szeretnénk a következőkben rámutatni. A szerző ugyanis meghatározott célból, meghatározott elvek alapján építi fel művét, mely elvekre ő maga hívja fel a figyelmet az Előszóban.

1. Lehetetlen az újkor politikai eszméit tárgyalni anélkül, hogy legalább röviden ne érintenénk a politikai eszmék létrejövésének és kialakulásának kezdeti történetét. Rá kell mutatni mindenekelőtt a nemzeti szervezeti legalapvetőbb specifi-

kumaira, társadalmi funkciójára, mert ebből a nemzeti struktúrából nőtt ki az állam, amely viszont a politika és követezkésképpen ennek megfelelően a politikai doktrinának is alapvető tárgya. A nemzeti, véségi kötelekből az államban való átmenet tanulmányozása útján kaphatunk helyes választ arra vonatkozóan, miként jöttek létre a politikai tudományok.

A szerző véleménye szerint személyileg Arisztotelész az első nagy politikai gondolkodó, aki tárgyával tudományosan foglalkozott. Nála a politikai tudomány a polis (városállam) tanulmányozására épül (innen való egyébként maga a politika terminus is: a közügyekbe befolyó embert politikosz-nak, a félrehúzódot pedig idiotikosz-nak nevezték), mert Arisztotelész nem az ideálist keresi elsősorban, hanem a meglévő reális viszonyok elemzéséből indul ki. Egyébként Arisztotelész az egyetlen, akivel e körből személy szerint is foglalkozik. Csak megjegyezni kívánjuk, hogy teljesen jogtalanul és érthetetlenül mellőzi itt Platont, aki éppen a társadalmi gondolat területén nem sokban marad el Arisztotelésztől.

2. Az ősközösségi társadalmi-gazdasági alakulat vizsgálata — írja Gyeborin — még egy aspektusból is fontos. A társadalmi előrehaladás, a társadalmi fejlődésének általánosan ható törvényszerűsége a tagadás tagadása. Vagyis mint a természetben és az emberi megismerésben, úgy a valóság harmadik nagy területén, a társadalomban is körök vannak, mégpedig spirálisan emelkedő körök, mely körök sohasem zárnak önmagukban, mert minden egyes új kör új ellentmondásokat foglal magában, mely ellentmondások a társadalmi fejlődést magasabb síkra emelik. A fejlődés a kommunizmusba torkollik és a kommunizmus bizonyos értelemben ismétlése az ősközösségi viszonyoknak, természetesen alapvetően különböző tartalommal. (A tartadalomban itt a társadalmi struktúra is benne foglaltatik.) Gyeborin, mint látjuk, a tagadás tagadása elvének érvényességét a társadalom általános törvényszerűségének tartja. Mindenesetre az a kapcsolat, amit e részben az ősközösségi viszonyok ábrázolásának szükségessége és a tagadás tagadása elve között feltár, nem eléggé megalapozott.

A szerző ezen fejtegetéseinek egy bizonyos aspektusát nem hagyhatjuk megjegyzés nélkül. Egyrészt nem lehet egyetérteni azzal, hogy egy valóságos viszony itt a visszajára fordul. Ugyanis, ha a triadítás lenne ezen elv lényege, akkor nem tekinthetnénk általános törvényszerűségnek, hiszen ma már senki sem vitatja,

hogy a fejlődés hármias üteme nem ki-  
zárálagos formája a társadalom előre-  
haladásának.

A szerző felfogásának legfőbb hibája  
— e kérdésben —, hogy nem tudja teljes  
egésében tagadni a hegeli tagadás taga-  
dása koncepció azon leglényegesebb gyen-  
geségét, mely az Aufhebung-ban első-  
sorban az *azonosság* mozzanatát emeli ki  
(ami viszont következik az ellentétek egy-  
ségének abszolutizálásából Hegelnél). Ha  
Gyeborin idevonatkozó fejtegetéseit figyel-  
mesebben megnézzük, nála is azonos moz-  
zanatok bizonyos egyoldalú kiemelését  
találjuk meg.

Hozzátennénk még azt, hogy a szerző  
a tagadás tagadásának módszertani elvét  
többnyire nem is alkalmazza következe-  
tesen munkájában, hiszen a nézetek, esz-  
mék fejlődésében levő körök még nehezeb-  
ben lelhetők fel, mint a gazdaságban és  
annál nehezebben, minél távolabb esnek  
ezek az eszmék a gazdasági viszonyoktól.  
Természetesen az azután ismét csak a  
könyv mindhárom kötete ismerete alapján  
dönthető majd el, hogy mennyire követ-  
kezőtessen alkalmazza a tagadás tagadásá-  
nak gondolatát a mű strukturális felépí-  
tésében.

3. S mivel a „kommunizmus” eszméje  
(a „javak közössége” eszméjének alakjá-  
ban) már legprimitívebb formájában is  
segítője az elnyomottaknak elnyomók  
ellen folytatott harcában, azért ezen eszme-  
áramlat fejlődésvonalának bemutatása egyik  
centrális vonala kell hogy legyen egy ilyen  
történelmi monográfiának.

Az uralkodó osztályok mindig, már  
kezdetben erélyesen felléptek a kommu-  
niztikus elvek hirdetői ellen. A XI—XII.  
század népi szektáinak mozgalmától kezd-  
ve a szektákon belül fejlődik a primitív  
kommunizmus eszméje. Ez időtől állan-  
dóan találunk ilyen kommuniztikus szek-  
tákat, amelyek a kizsákmányoltak érdekeit  
tükrözik vissza. Ezek a szektamozgalmak  
vallásos jellegűek és konkrétabb, fejlet-  
tebb jelleget csak az 1525. évi német  
parasztháborúban kapnak. Thomas Mün-  
zernél ezek a szekták egész politikai pro-  
gramba csapnak át, mely program, ha vallás-  
os formában is, de mégiscsak kifejezi az  
első, valóban kommunista eszméket. Isme-  
retes körülmények magyarázzák, hogy  
miért éppen a plebejus rétegnél válik a  
kommunizmus politikai programmá.

A dolgozó tömegek lázadoztak és fel-  
keltek elnyomók ellen, de nem volt hatá-  
rozott, kidolgozott politikai programjuk,  
egységes vezetésük. Ösztönösen ugyan érez-  
ték, hogy életük megjavításához g y ö k e  
r e s fordulatot kell végrehajtani jelenlegi  
helyzetükhöz képest. Ugyanakkor e gyö-

keres fordulat megvalósításának objektív  
anyagfeltételei még nem voltak meg, ezek  
csak később, a kapitalizmusban jöhettek  
létre. Éppen ezért, a dolgozó tömegek kép-  
viselői a múltba fordulnak és ott kezdik  
keresni a jövő eszméjét. Ezt táplálja a  
múlt gazdasági maradványainak tovább-  
élése (például Morus idejében még fenn-  
álltak a földközösség maradványai). A  
kommunizmus ezidőben mint eszmék utó-  
pisztikus rendszere lép fel, de mint ilyen  
is óriási pozitív szerepet játszik a fennálló  
társadalmi rend éles és szellemes kritiká-  
jával. Mindez szükségessé teszi, hogy a  
kommunista eszmék története jelentős he-  
lyet foglaljon el a társadalmi eszmék álta-  
lános történetében, ha a magoly kezdetleges  
formában is leljük fel azokat eleinte. A szer-  
ző már az első kötetben is nagy arányban  
foglalkozik a kommunista eszmék kép-  
viselőinek: Münzer-nek, Morelly-nek, Mab-  
ly-nek, Babeuf-nek és másoknak néze-  
teivel.

4. Az újkor a növekvő új társadalom,  
a kapitalizmus keletkezésének, az új forra-  
dalmi osztály, a burzsoázia uralomrajutá-  
sának korszaka. A burzsoá társadalmi gon-  
dolat fejlődésének bemutatása nélkül nem  
ismerhetnénk e kor hiteles történetét. A  
burzsoázia és különösen a forradalmi bur-  
zsoázia eszmevilágának feltárása, a marxi  
felfogás megértését segíti elő. A forra-  
dalmi burzsoázia eszmei képviselői, a gon-  
dolat ezen óriásai — ahogyan Marx írja —  
a maguk korában egyáltalán nem voltak  
polgárian korlátoltak. Eszméik története  
az időben a haladó társadalmi gondolat törté-  
netének szerves összetevője és része.

A burzsoázia politikai ideológiája két  
fundamentális eszmére támaszkodik: a) a  
tulajdon eszméjére és b) a formális sza-  
badság eszméjére. E fundamentális elvek  
világnézeti alapja — írja a szerző — egy  
individualista jellegű filozófia, a szubjek-  
tívizmus filozófiája.

A polgárság az ún. „természetjog” né-  
ven ismert elmélettel alapozza meg saját  
politikai doktrínáját. Ezen elmélet alap-  
eszméje, hogy a kapitalizmus „a termé-  
szeti szabadság rendszere” (a fiziokraták  
és Adam Smith). A „természetjog” a fe-  
udális ideológia elleni fegyverként jön létre.  
Hirdetői a „természeti állapotot” állítot-  
ták szembe a feudális jogokkal, a hűbéri  
társadalom tradícióival. A „természeti  
állapot”, amelyben az emberek egymástól  
teljesen elszigetelten éltek, és ami a bur-  
zsoá ideológusok számára azonos az ember  
teljes szabadságával (Locke, Hobbes, Rous-  
seau), a politikai individualizmus eszmé-  
jének argumentálására szolgál. Ha Gyeborin  
nem is teszi hozzá, elkerülhetetlenül  
következik ez az árutermelés fetiszációjá-

ból, tudniillik abból, hogy az egymástól elszigetelt magántermelők csak az áru-piacon tudják meg, hogy magánmunkájuk ténylegesen társadalmi szükségletet elégitett-e ki és ezért elkerülhetetlenül a magán-termelésben érzik csak szabadnak magukat, emberi viszonyaik dologiagnak látszanak. (Vö. a társadalmi és a magánmunka ellentétének eszméjével Marx: Tőke, I. köt. 1. fej.)

Világos, hogy a „természetjog” elvének képviselői ezen állapotot tükrözik vissza elméletükben és számukra a burzsoá társadalom ezért a megvalósított természeti állapot, minden individuum teljes és abszolút szabadsága. Vagyis a természetjog elmélete, amely a polgári termelési viszonyok meghatározott fejlettségi fokának egy aspektusbeli tükörképe (ti. társadalmi és magánmunka ellentmondásának), tulajdonképpen egy hamis visszakövetkeztetés ugyanezen állapot egészére vonatkozóan. Ezen teória szerint az állami állapot csak annyiban különbözik a természetitől, hogy az egyén (a burzsoá, a tulajdonos) jogait, szabadságát itt az állam (a burzsoá állam) védelmezi. A politikai individualizmus, a kapitalizmus abszolút szabadságának eszméje az összes modern burzsoá társadalmi-politikai doktrínák, filozófiai rendszerek alapja. A politikai individualizmushoz járul még a fizokraták által kidolgozott ökonómiai individualizmus, amely a tulajdon eszméjét a személyiség eszméjéből vezeti le.

5. Ha a néptömegek az osztályharc és a forradalmak révén a történelem igazi alkotói, akkor ennek igaznak kell lenni az eszmék történetére is. Bármely tetszőszerinti tudományos igénnyel felépített világnézet, ideológia csak a néptömegek világnézetének elvonatkoztatott általánosítása. Mindenféle elmélet a tömegek harcának eredménye és annak negatív vagy pozitív kifejezője. Ezért a társadalmi eszmék történetét a történetírásban szervesen egybe kell kapcsolni a néptömegek világnézete előrehaladásának vizsgálatával, mert a valóságos társadalmi haladásban a kettő együtt jár.

Gyeborin e ponton — megítélésünk szerint — akaratlanul is bizonyos vulgárszociológiai vonal felé csúszik el. Bár e néptömegek ténylegesen a történelem alkotói, azonban ez nem vihető át mechanikusan az eszmék történetére. Az emberek döntő többsége az osztálytársadalmak körülményei között, nem rendelkezik megfelelő szabadidővel, egyéb gátló körülményekről nem is szólva, hogy képezhessék magukat, illetve alkalmasak legyenek egy tudományos elmélet kidolgozására. A tudományt a köznapi gondolkodástól éppen

az különbözteti meg, hogy kiküszöböli a véletlent, behatol a felszín mögé, a jelenségtől a lényeghez, a kevésbé mély lényegtől a mélyebbekhez. Vajon a tudományos ideológia csak a köznapi gondolkodásból általánosít? Nyilván nem. Hiszen ez esetben nem az objektív valóság tényleges törvényszerűségeit tárná fel, hanem *legjobb esetben* is csak azok egyes konkrét megnyilvánulásait. Természetesen az osztályok harca, a tudós osztályhelyzete, stb. megszabja azon kereteket, melyek között haladhat, de ezeken a kereteken belül a tudós éppen azáltal lesz tudóssá, hogy messzebb lát és más lát meg az objektív valóság fejlődéséből az emberek túlnyomó többségénél, s ily módon néha túl is jut osztálykorlátain. Csak a középszerűségek nem jutnak tovább, vagy alig jutnak tovább a köznapi gondolkodásnál. Ez egyáltalán nem a tömegek harcának lebecsülését jelenti az eszmék kialakításának folyamatában, hanem csak meghatározza a tudományok művelőinek reális szerepét a társadalmi gondolkodásban. Éppen a marxai társadalomelmélet, a történelmi materializmus és a tudományos szocializmuskeletkezésének folyamata bizonyítja ezt a felfogást. A marxizmust — mint Lenin rámutatott — kívülről kellett bevinni a munkásmozgalomba, mert a kapitalizmus körülményei közepette a proletariátus nem dolgozhatta ki forradalmi elméletét. Más kérdés az, amit Marx is hangsúlyozott, hogy az osztály, melynek érdekeit a marxizmus kifejezte, miután elsajátította ezt az elméletet, s kezében hatalmas fegyverré válik.

6. Végül a könyvben leírtaknak vissza kell adniuk: hogyan keletkezett a marxizmus az eddigi történeti fejlődés eredményeként, miként semmisítette meg a történelem materialista felfogása az absztrakt társadalomfilozófiát, és úzte ki ezzel az idealizmust utolsó mentsvárából, a történelemből. Éppen ez az, amiért a mai burzsoá társadalmi-politikai tanok hirdetői minden erejüket latbavetve küzdenek a marxai társadalomfelfogás ellen.

Ezek azok a legfontosabb alapelvek, amelyekre Gyeborin történeti munkája épül, és melyek megvalósítását már az első kötetben is megkísérli.

Miként tudja igazán materialista módon az egyes gondolkodók nézeteit tárgyalni, világképüket beleilleszteni koruk általános viszonyaiba, ezt legjobban egy-két konkrét elemzésen keresztül lehet kimutatni. És talán nem marasztalható el, ha egy ily rövid ismertetésben, úttörő jellegére való tekintettel, a könyv pozitív mozzanatait emeljük ki elsősorban. Főként azon részeket, ahol megítélésünk



szerint bizonyos vonatkozásokban túllép az addigi felfogásokon.

Figyelemreméltóak azon elemzései, melyeket például az európai korai kapitalizmus két megismert alakjáról, Jean Bodin-ról és Machiavelli-ről ad.

Bodin (1530—1596) helyét a kezdeti kapitalizmus gondolkodóinak sorában úgy lehet meghatározni, hogy ő a francia abszolútizmus ideológusa. Úgy ismeretes a történelemben, mint a monarchikus hatalom szuverenitásának teoretikusa. Gyeborin finom analizisek segítségével mutatja ki, hogy Bodin tanítása a szuverenitásról a nemzeti államok születésének korszakában kétségtelenül progresszív jellegű volt. A szuverenitás a francia gondolkodó szerint az állam abszolút hatalma polgárai felett. Ez az elméleti tanítás az európai népek (s különösen a francia nép) fejlődése történelmi folyamatának általánosítása volt. Külső funkcióját tekintve a szuverenitás mint az abszolút hatalom elve a pápai hatalomtól való fokozatos felszabadulást tükrözte, belső funkciója pedig elősegíteni a középkori bonyolult vazallusi viszonyok likvidálásáért folytatott harcot. A szuverenitás nem más, mint az állami hatalom oszthatatlansága, az államhatalom egysége, amelyért éles harc folyt az akkori Franciaországban, egyik oldalról a király és a burzsoázia, másik oldalról pedig a feudális erők között. A királyi felsőbbség eszméje is Bodintól származik, hiszen a szuverenitás csak isten és a természet által korlátozott. Bodin a királlyal szövetséget kötő, és a feudális urak ellen együtt harcoló feltörekvő polgárság ideológusa. Ez szövetség az egységes nemzeti állam megeremtésére, mely szövetség azon alapul, hogy a király garantál bizonyos jogokat a burzsoáziának, természetesen elsősorban a tulajdon tiszteletét, és viszont az új nemzeti állam tisztelti a személyi jogot és szabadságot, mely Istentől való természeti jog. Bodin antidemokratizmusa is érthetően magyarázható a burzsoázia és a király ilyen jellegű szövetségéből. Gyeborin ragyogóan kapcsolja össze a gazdasági viszonyok és a politikai ideológia fejlődését, nagyjában és egészében megfelelőüket. Nem mechanikus levezetésekről van szó, hanem arról, hogy megtalálja az egyes ideológiák tényleges gazdasági alapját, amely szerint el lehet helyezni azokat a történelmi fejlődés általános menetében.

A történetiség, a történelmi szemlélet elve állandó, centrális problémája a szerző nyújtotta ábrázolásnak. Valamely eszmét nem saját korának viszonyai között vizsgálni, amelyben keletkezett, egyet jelent annak lényegének meg nem értésével.

Minden ideológia vagy ideológiai absztrakció olyannyira terméke egy bizonyos korszaknak, amelyben létrejött, hogy azokat más körülmények között más viszonyokra alkalmazni rendszerint zavarokat idéz elő.

Bizonyos cszmék felfedezése csak egy bizonyos korban mehet végbe, de ha feltételei megértek, létrejöttek cikerülhetetlen. Ezeket alapvetően más körülmények között feléleszteni, mint új eszméket feltüntetni történelmietlenség, sőt badarság, nem segíti, hanem hátráltatja a történelmileg adott új szituáció feladatainak megoldását.

Bármennyire is közhely ma már, mégis Gyeborin érdeme, hogy nyíltan felveszi a harcot azon vulgarizálók ellen, akik Niccolò Machiavelli nézeteit felcserélik valamiféle morális machiavellizmussal, kiszakítják a jelentős olasz társadalmi bölcseleti eszméit a korból, amelyben keletkeztek.

A reneszánsz és a reformáció a modern nemzeti államok keletkezésének és növekedésének kora. Az olasz történész harminc éven át volt a Firenzei köztársaság államtitkára. Itáliában ezidőben úgynevezett városállamok voltak. A társadalmi fejlődés által felvetett feladat az egységes centralizált nemzeti államok megeremtése volt. Ez a kérdés szorosan összefüggött az egyház és állam viszonyának rendezésével. Machiavelli e fent megjelölt célok érdekében veti fel a nemzetiség elvét. A modern politikai tudomány létrehozásának első és legfontosabb feladata volt a teológiától való megszabadulás. Ezért is van egy erős visszafordulás a görögökhöz és különösen Arisztotelészhez, ugyanis az antik államelméletek nem voltak vallásos jellegűek. Machiavelli hasonlóan Arisztotelészhez, tények alapján és nem spekulatív módon kutatja a történelmet, a reális történelmi viszonyokból indul ki.

Egyike az elsőknak, akik a modern társadalomtudomány alapjait lerakták. Mint politikus nem ismer el semmiféle természeti jogot, csakis a politikai célszerűséget.

Sokan úgy tárgyalják Machiavelli-t, mint a monarchia és az abszolútizmus ideológusát. Il principe című műve alapján, amelyet az ún. machiavellizmus klasszikus műveként emlegetnek. De a Discorsi (Titus Livius első tíz könyvéről) jóval fontosabb munkája, mert az államról való relatíve totális elközelését tartalmazza. Ez utóbbi mű szerint a monarchiában nem szükséges az önkény, és a hatalmat törvényekkel kell korlátozni. Erősen szimpatizál itt a néppel is. A szabad állam feladata az ország függetlenségének megőrzése, amihez népi és nem zsoldos hadsereg szükséges. A Discorsi a köztársasági államforma és a demokrácia védelmében

íródott munka. Ami most már a vitatott művet, az *Il principe*-t illeti, az tanácsok gyűjteménye a Medicinek arról, m i k é n t egyesítse Itáliát centrális nemzeti állammá. E kis munka tartalmát szokás machiavellizmusként nevezni, érte ezen kegyetlenséget, ravaszságot, intrikát, stb. Machiavelli itt úgy nézi az államot, mint valami önálló organizmust, mely saját hatalmát van hivatva növelni. Ez a politika tárgya, s e cél érdekében valóban amorális elvekhez is fordul. Értékelésünk — írja Gyeborin — ennek ismeretében sem lehet azonos azokéval, akik egyértelműen elmarasztalják az olasz gondolkodót. Itália e korban rendkívül válságos periódust él át. Olaszország számára az egységes nemzeti állam megteremtése élet-halál kérdés és hazájának megmentése érdekében Machiavelli r e n d k í v ü l i intézkedéseket sürget. Az *Il principe* nem egy általános államelméleti munka, amilyen a Discorsi, hanem egy rendkívüli helyzet speciális értékelése és kiütés keresése. Ez természetesen egyáltalán nem igazolni kívánja az amoralitást, hanem csak magyarázni kívánja a könyv keletkezésének történelmi körülményeit, valamint megmutatni, hogy korántsem ez Machiavelli főműve, vagy nézeteinek lényege.

Machiavellit vulgarizáló kritikusai, köztük számos marxista is, azzal vádolják, hogy nála a politika azonos a hatalommal és az erővel. A machiavellizmust, mint örök politikai tanítást kívánják feltüntetni. (Itt teljesen mellékes, hogy ezt az irányzatot pozitívan vagy negatívan értékelik.) Az erőszak Machiavelli idejében a társadalmi fejlődés legalapvetőbb kérdése volt, éppúgy, mint minden átmeneti korszakban általában. Az olasz történész a progresszív olasz burzsoázia képviselője, mely osztály a hatalomra tört. Éppen ezért mindenféle maiszettel moralizáló kritika történelmietlen és alaptalan. Maga Marx rendkívül magasra értékelte Machiavellit és munkásságát alapvetően progresszívnek ítélte meg.

Gyeborin akadémikus számos ehhez hasonló egészen kitűnő ábrázolást nyújt könyvében. Nincs módunkban belemenni munkája néhány főbb hiányossága tárgyalásába. Természetes, hogy ilyen átfogó jellegű munkában a sok kitűnő fejezet mellett akad néhány kevésbé jó, nem eléggé kifejtett is. (Különösen a Spinozáról szóló.) Mégis Gyeborin munkája úttörő jellegű és fő vonalát tekintve helyes.

Sós Vilmos

## V. I. Szvigyerszkij: Tér és idő

(Prosztransztvo i vremja)

A Gondolat Kiadó 1959-ben a Studium könyvek sorozatában megjelentette Szvigyerszkijnek, a Leningrádi Egyetem professzorának „Tér és Idő” c. könyvét.

A bevezető jellegű első fejezet után, melyben a szerző ismerteti a tér és idő fogalom fejlődését a történelemben az emberek termelési gyakorlata folyamán, Szvigyerszkij rátér a tér és idő kategóriáinak dialektikus materialista értelmezésére. Tisztázza az anyaggal és a mozgással kapcsolatos fogalmakat. Rámutat arra, hogy a *mozgás viszonylagosságát csak filozófiai, nem pedig leszűkített mechanikai értelemben szabad feljogni*. E fontos tételnél a szerző visszautasítja a kérdés metafizikus megoldási kísérleteit, kimutatja azt, hogy itt kétirányú hibákat követnek el. Egyrészt az *anyag konkrét tulajdonságait*, másrészt a *viszonylagosságot abszolutizálják* (relativizmus).

Szvigyerszkij ezután megvizsgálja a tér és idő *objektivitását, abszolút jellegét*, valamint *viszonylagos jellegüket*. Rámutat arra, hogy a jelenlegi irodalomban e kérdésben számos helytelen álláspont van. Vagy a végtelen háromdimenziós teret értik az

abszolút tér filozófiai fogalmán, vagy az abszolútát azonosítják az objektívval.

Szvigyerszkij abból indul ki, hogy ez az azonosítás ismeretelméleti síkon jogosult, hiszen ez következik az objektív és az abszolút igazság viszonyából. Általános filozófiai síkon viszont, amely már az ontológiai szempontot is tartalmazza, ez az azonosítás nem megengedhető. Az anyag valamely formájának abszolút volta a megismerő tudathoz képest nem jelenti azt, hogy ezek a formák az anyag minden más formájához képest is abszolútak. Az abszolút tér és idő newtoni koncepciójával szemben a szerző hangsúlyozza: ha a tartalom a mozgó anyag, akkor ez a tartalom határozza meg a teret és az időt, mint formákat és ezért ezek nem abszolútak. Ugyanakkor ontológiai értelemben meg lehet határozni e formák abszolút jellegét. Szvigyerszkij a következőképpen adja meg ezt a definíciót: „A tér és az idő abszolút azért, mert a mozgó anyag valamennyi formájának létezését illetően egyetemes, elengedhetetlen jellegűek.” (50. o.) Ez a meghatározás megfelel a modern tudomány kutatási eredményeinek.

A szerző a következő paragrafusban a tér és idő abszolút voltáról vezeti le ezek viszonylagosságát. A következő definíciót használja: „A tér és az idő viszonylagossága abban nyilvánul meg, hogy konkrét tulajdonságai (amelyek mint a mozgó anyag létformáinak tulajdonságai jelentkeznek) a mozgó anyag különféle fajtáitól és állapotaitól függenek.” (52. o.) „Tehát amennyiben a tér és az idő minden létezés alapvető, sarkalatos, egyetemes feltétele és létezésében független a mozgó anyag konkrét formáinak váltakozásától, annyiban abszolút jellegű. De amennyiben ugyanakkor konkrét természetükben és tulajdonságaikban függenek a mozgó anyag általános természetétől és tulajdonságaitól, annyiban viszonylagosak.” (Uo. A kiemelés tőlem. F. J.)

A relativitáselmélet alapján beszél a szerző a tér és idő viszonylagosságáról és megállapítja, hogy a relativitáselmélet nemcsak a viszonylagosságra mutat rá a tér és idő esetében — mint ahogyan ezt sokan ezen elmélet értelmzői közül vélik —, hanem ezek egyetemes, abszolút jellegére is.

Itt Szvigyerszkij könyvétől kissé eltérve néhány megjegyzést kell tennünk. Jelenleg nagy vita folyik a szovjet filozófusok között a relativitáselmélet értelmezését illetően. A vita Fok és A. D. Alekszandrov interpretációja nyomán indult el. Fok és Alekszandrov a „tér-időt” abszolútnak tartják, a teret és az időt külön-külön pedig relativának. A relativitáselmélet lényegét abban látják, hogy a viszonylagos karakterisztikák csak a nem-viszonylagosnak, az abszolútnak az aspektusai. Az elmélet szerintük inkább abszolút „tér-idő” elmélet, mint relativitáselmélet.

Több szovjet filozófus, pl. Vilnyickij a Voproszi Filozófiában (1959. 12. sz.) szól hozzá ezen állásponthoz. Itt arra hivatkozik, hogy a téridő abszolútságának specifikus (csak a speciális relativitáselméletben érvényes) tételét Alekszandrov megengedhetetlenül kiterjesztette az egész anyagi valóságra. Az anyagi objektumok, jelenségek stb. egyidőben abszolútnak és relativának is. Az abszolút és a relativ kölcsönviszonya ellentmondásukban, kölcsönös átmenetükben rejlik. Lenin is rámutatott arra, hogy az abszolút és relativ különbségeinek viszonylagossága abban áll, hogy az, ami abszolút egy viszonyban, az egy másik viszonyban relativként jelenhet meg. Tehát a relativ és abszolút között a különbség relativ. Vilnyickij azt állítja, hogy Alekszandrovnál az abszolútnak a fizikai és a filozófiai értelmezése keveredik, továbbá nem tehető meg az abszolútnak és a relativnak az elválasztása sem.

Szvigyerszkij a továbbiakban bírálja Heisenberg és mások idealista nézeteit, akik szerint a kvantummechanikában a mikrofolyamatok téren és időn kívül léteznek.

Teljesen egyetérthetünk a szerző ama megállapításával, miszerint nem szabad összekeverni a mikrotestek tér-időbeli létezésének filozófiai fogalmát tér és időbeli viselkedésük leírásának természetudományos fogalmával. A dialektikus materializmus felfogásával teljesen egyezik az a megállapítás, hogy a  $10^{-8}$ — $10^{-13}$  cm nagyságrendű térbeli távolságok és  $10^{-25}$  sec nagyságrendű időintervallumok esetében a régi idő és tér-tulajdonságok nem alkalmazhatók. A létformák abszolútságából következik, hogy e nézetek esetében is érvényes a tér és idő viszonya, de konkrét tulajdonságaikban a mozgó anyag határozza meg őket. A mikrovilágban tehát eddig nem ismert tér idő-fogalmak érvényesülhetnek, amelyek feltárása még a kutatókra vár.

A továbbiakban a szerző áttekinti a tér és idő lényegére vonatkozó tanításokat a marxizmus előtti filozófiában. Elsőnek azzal a nézettel foglalkozik, amely a tér fogalmára vonatkozóan az *állandóság ismérvét abszolútnak tekintette*, ahol a teret mint kiterjedést fogták fel. (Démokritosz, Newton.)

A másik felfogás az, amikor a teret mint a *jelenségek egymásmellett létezésének rendjeként, elveként, törvényeként fogják fel.* (Arisztotelész, Leibniz.)

Az időnél ugyanez a két nézőpont található meg. Az egyik felfogás az *időt tartamnak fogja fel* (a jelenségek tartóssága, megmaradása szempontjából), a másik pedig az *időt a jelenségek váltakozásának törvényeként fogja fel.* A szerző véleménye szerint mivel a *fő oldalnak a változékonyságnak kell lennie, igen fontosak azok a koncepciók, amelyekben a változás dominál a tér és idő esetében.*

A szerző ezután rámutat arra, hogy az *állandóság és változékonyság mozzanatait szintetizáló törekvések is voltak.* (Hérakleitosz, Herzen, John Toland.)

Szvigyerszkij szerint a tér és az idő ellentétes jellemzői a következők: *a térnél a kiterjedés és a szerkezet, az időnél a tartam és a folyás, az időmozzanatok változása.* Ezek alapján meghatározza a teret és az időt: „A tér az anyag olyan létformája, amely döntő feltétele az anyagi jelenségek együttlétezésének, lényegében és tulajdonságaiban visszatükrözi a mozgó anyag jelenségei, állapotai együttlétezésének bizonyos általános törvényszerűségét.” (86. o.)

„Az idő pedig az anyag olyan létformája, amely döntő feltétele az anyagi

jelenségek változásának, a lényegében és tulajdonságaiban visszatükrözi a mozgó anyag állapota változásának bizonyos általános törvényszerűségét.” (Uo.) A változás mozzanata úgy nyilvánul meg a tér esetében, „hogy a tér tulajdonságaiban visszatükröződik az együttlétező jelenségek közti kapcsolat típusának változása, az összefüggés mindegyik konkrét típusának korlátoltsága, bármely konkrét kiterjedésének a korlátoltsága a tér szerkezete formájában, amely a jelenségek egymásmellettliségét tükrözi vissza.” (Uo. Aláhúzás tőlem. F. J.)

Az állandóság mozzanata viszont azt jelenti, hogy a tér tulajdonságaiban visszatükröződik a dolgok kiterjedése, ami az együttlétező jelenségek közti kapcsolat típusának tartós megmaradását jelenti. *A tér ellentmondásossága tehát az állandóság és változás mozzanatainak egységében rejlik.*

Az idő ugyanilyen ellentmondásos természetű. Az idő a maga tulajdonságaiban nemcsak a dolgok változásának, hanem állandóságának általános törvényszerűségét is kifejezi. Az időnél levő ellentétes mozzanatok: tartam és az időmozzanatok változó jellege. A térnél a szerkezet (változás) és a kiterjedés (megmaradás) mozzanata található. A tér-időbeli formák egyetemes tulajdonságai a változékonyság és az állandóság említett mozzanatai. A szerző kifejezésre juttatja azt, hogy a tér szerkezete és az időmozzanatok változása fontosabb a tér és idő jellemzése szempontjából, mint a kiterjedés és a tartam, azaz azok a mozzanatok, amelyek a megmaradást, az állandóságot fejezik ki. A fő oldalt a változékonyságot képviselő mozzanatok képviselik.

A tér és az idő végtelenségével kapcsolatban a szerző a végtelenség legelterjedtebb bizonyítékaként azt tekinti, hogy a tér és idő végtelenségét az anyag végtelenségéből vezetik le, tehát szerinte egyik fogalmat egy másikkal határoznak meg. A szerző kifejti azt a véleményét, miszerint „a végtelenség fogalmát nem általában vizsgálják, hanem csak mint az adott végeshez viszonyított végtelen fogalmát, mint az *adott* véges tagadását. Maga a végtelenség éppen ezért, mert az *adott* végtelen szerepelhet. Éppen az *adott* végeshez viszonyított végtelenség, az *adott* korlátozotthoz viszonyított korlátlanúság a „rossz” metafizikai, absztrakt végtelenség lényege.

A reális végtelenség ellentmondása a véges és a végtelen ellentmondásaként jelentkezik, ez viszont megnyilvánul az általános és egyes, az abszolút és viszonylagos, az örökkévaló és a mulandó ellent-

mondásában. A végtelenség fogalmát össze kell egyeztetni a fejlődés elvével. A dialektikával ellentétes megoldás körforgást eredményez.

A szerző külön fejezetet szentel a tér és idő végtelenségének a modern kozmológiával kapcsolatban és azt a kritikai megjegyzést teszi több szovjet tudóssal kapcsolatban, hogy ezek fizikai módszerekkel akarják igazolni a világ tér-időbeli végtelenségét. Szvigyerszkij véleménye szerint „elvileg lehetetlen a természettudomány módszereivel bebizonyítani az anyagi világ tér és időbeli végtelenségét vagy végtelenségét.”

E fejezetben foglaltakkal két vonatkozásban sem érthetünk egyet. Elsősorban kétsébevonjuk a szerzőnek azt az állítását, hogy a tér és idő végtelenségének az anyag végtelenségéből való levezetése körforgó, egyik fogalomnak a másikkal való meghatározása volna. Szerintünk az anyag végtelensége természet-tudományos vonatkozásban teljesen bizonyított megmaradási elvek és szerintünk ez az egyik, legalapvetőbb bizonyítási lehetőségünk a tér és idő végtelenségével kapcsolatban.

A szerző másik megjegyzése, amellyel nem értünk egyet, hogy szerinte a kozmológia s általában a természettudományok eredményei nem igazolhatják a világ tér és időbeli végtelenségét. Tudjuk, hogy a kozmológia adatai az adott ismert világból származnak és nem az egész világ-egyetem megvizsgálásának eredményei. Azonban Szvigyerszkij elfeledkezik arról, hogy a természettudományok adatait a marxista filozófia általánosítja és minden joga megvan ahhoz, hogy filozófiai általánosításban kimondja a világ-egyetem végtelenségét. A szaktudós nyilván eredményeinek filozófiai általánosításával jut el a világ-egyetem végtelenségének kimondásához.

Szvigyerszkij ezután rátér a *tér és az idő folytonosságának és megszakíthatóságának problémájára*. Nem lehet a tér és idő egytípusú folytonosságához és megszakíthatóságához ragaszkodni, mert a kettő egysége sem „folytonos”, a mérték törvénye miatt. A tér-idő folytonossága és megszakíthatósága megegyezik ezek abszolút és viszonylagos voltának fogalmaival, azaz amennyiben abszolútak (egyetemes létformái a mozgó anyagnak) annyiban folytonosak, de amennyiben viszonylagosak e formák (tulajdonságaikat a mozgó anyag határozza meg adott feltételek között), annyiban megszakítottak is, a konkrét tér-időstruktúrákat illetően. Szerző ezen a ponton az alábbi két gondolattal tisztázza a tér és idő folytonosság és megszakíthatóság filozófiai

értelmét: ezek a tulajdonságok összefüggésben vannak az anyagi folyamatok mozgásának kontinuitásával és diszkontinuitásával, másrészt összefüggnek a tér és idő elentmondásos természetével is. Ezzel eljut a modern fizika olyan fontos problémájához, hogy például elérkezhetünk az *adott* tér és időstruktúrák határaihoz a mikrofizikában (diszkontinuitás). Ugyanez kozmikus térben jelenleg még nem merült fel problémaként, de a további kutatások idővel talán felvethetik. A szerző e problémát megmutatja a modern fizikában is, amikor elemzi Heisenberg legújabb elgon-

dolásait. Szerinte a diszkontinuitás és a statisztikai jelleg megengedhető a mikrofizikában filozófiailag is, de ezeket részleges tulajdonságoknak kell tekinteni, nem pedig a tér és az idő egyetemes tulajdonságainak. Ugyanakkor meg kell keresni a tér és az idő folytonosságát is, vagyis át kell térni egy minőségileg új tér-időstruktúrára.

A marxista filozófusok igen nagy haszonnal tanulmányozhatják Szvigyerszkij kitűnő munkáját.

Farkas János

## P. F. Protasznya: A tudat eredete

(A V. I. Leninről elnevezett belorussz egyetem kiadása. Minszk, 1959. 310 o.)

A szerző, Marx és Engels tételeiből kiindulva, általánosítva számos tudományág legújabb adatait, a leghonyolultabb kérdésnek, a tudat eredete kérdésének dialektikus materialista megvilágítását adja. Meggyőzően bírálja a tudat keletkezésének különböző idealista elméleteit. Több vitás kérdést újszerűen, figyelmet keltően old meg.

Mind a konkrét természet- és társadalomtudományok a tudat keletkezésének egyes feltételeit ragadják meg, addig a filozófia feladata, hogy a legmagasabb szintézisben ragadja meg a szociális és biológiai tényezők dialektikáját, hogy megmutassa szerepüket az embernek és tudatának kialakulásában.

A könyv nagy érdeme, hogy a szerzőnek a tudat keletkezésében sikerült kimutatnia a két tényező — biológiai-természeti és a társadalmi-szociális — dialektikus kölcsönhatását. Az átmenet az új minőséghez, az állati ösztöntől az emberi tudathoz csupán azáltal vált lehetségessé, hogy érvénybe lépett az új, szociális tényező — az ember társadalmi munkatevékenysége.

Mivel az ember tudatának keletkezésében a társadalmi munkatevékenység a meghatározó tényező, a szerző az emberi munkatevékenység keletkezésének feltételeire, azaz a munkaeszközök termelésével kapcsolatos munkatevékenység keletkezésének feltételeire vezeti vissza.

Az emberi tudat keletkezése és fejlődése, illetve a tudatos munkatevékenység keletkezése igen bonyolult és hosszantartó folyamat, amelyet a szerző három szakaszra oszt fel (I. és II. fejezet): az ösztönös munka szakaszára (Australopithecus), a félösztönös munka szakaszára (Pithecanthropus, Sinantropus, neandervölgyi ember) és az igazi tudatos munka szakaszára (Cromagnoni ember).

A szerző leküzdí a metafizikus szemléletmódot a munka szerepének tisztázásakor. A tudat kezdeti kialakulása alapjául az ősember ösztönös munkája szolgál. Ahhoz, hogy kész tárgyakat, „természetes” munkaeszközöket az élelem megszerzése vagy az ellenségtől való védelem számára felhasználja, — a szerző találó megjegyzése szerint — elegendő volt a majom „értelme” is, azaz a majom fejlett tájékozódási reflexze és konkrét gondolkodása, maximuma annak, ami csak kifejlődhetett az első jelzőrendszer alapján. Éppen a majmok, amelyek felhasználták a kezük ügyébe eső tárgyakat, léptek idővel a munkaeszközök termelésének útjára.

Ha a munkatevékenység és a tudat keletkezésének egyidejűségét tételezzük fel, jegyzi meg helyesen a szerző, akkor szó sem lehet az anyagi munkatevékenység elsődlegességéről, akkor nem tudunk kijutni a circulus vitiosusból és nem marad más hátra, mint elismerni „a bibliai antropogénizist”.

Mielőtt az emberi munka tudatossá vált, az ősember hosszú ideig az ösztönös munka segítségével clégítette ki szükségleteit. Az ösztönös munka még állati jelleggel bír: az ősember még kész tárgyakat használ fel, konkrét képekben gondolkodik, még nincs a munka eredményének tudatos képe. A hosszú ideig tartó ösztönös kollektív munka folyamatában az ősember kezdi előzetesen megmunkálni a tárgyakat. Az első ilyen megmunkálási folyamatok szórványos és véletlen jellegűek.

De a folyamatok állandó ismétlődése, a munka ismétlődő eredményeivel való összekapcsolódása, kiváltja rögzítésének, megnevezésének szükségletét, azaz a munkaérintkezés kiegészül a beszédérintkezésel.

A létrejött emberi tudat még nagyon primitív. Kezdetben mint rövid ideig tartó aktus jelenik meg, szorosan összefonódva az ember munkacselekvésével. Csak a munkatevékenység hosszú és bonyolult fejlődésének eredményeként és mindenekelőtt a munkaeszközök termelésének kezdetével szabadul meg a munkatevékenységgel való közvetlen egybefonódástól és kezdi megelőzni azt. Először a munkatevékenység legközelebbi és azután távolabbi eredményeinek elképzése formájában.

Következésképpen az emberi gondolat és munkatevékenység — ahogy a szerző megjegyzi — „nem mindig ilyen viszonyban voltak, mint most”.

Az antropogenezis stádiumát, az ösztönös és félsztönös munkát a szerző úgy tekinti, mint az állatvilághoz, vagy az emberhez való átmenetet (eltérően egyes tudósoktól, akik az antropogenezist mesterségesen vagy az állatvilághoz, vagy az emberi társadalomhoz sorolják). Természetesen az antropogenezis stádiumán belül, ki lehet emelni különböző szakaszokat, de egészében véve ez átmeneti stádium: hominid (pithecanthropus, sinanthropus, neandervölgyi ember) már nem állat, de még nem is valódi, kialakult ember. Az emberi pszichikum, mielőtt minőségileg új jelleget nyert volna, „állati formájától való eltérésének hosszú folyamatát élte át” (104. o.).

Csak a munkaeszközök termelése maguknak a munkaeszközöknek segítségével jelenti a kialakult ember megjelenését és következképpen az igazi emberi tudat megjelenését. A termelőeszközök termelésének folyamata megköveteli e folyamatnak a tudat által történő állandó, elkerülhetetlen ellenőrzését. A termelőeszközök termelése csak az ember sajátja.

A szerző továbbá még a következő kérdésekkel foglalkozik:

Elemzi az emberi agy, idegrendszer és a második jelzőrendszerkialakulásának kérdését (III. és IV. fejezet.) Részletesen kimutatja az emberi beszéd és az állati jelzés minőségi különbségét (IV. fejezet). Végül az emberi tudat és öntudat sajátosságainak kérdését (V. fejezet).

Egészében a könyv elmélyült kutatómunka értékes terméke.

Gazdagon merít a különféle tudományágak (történelem, archeológia, antropológia, fiziológia, nyelvtudomány, politikai gazdaságtan stb.) legújabb tényanyagából.

Protasznya tanulmánya fontos adalék a dialektikus materializmus egyik legfontosabb problémájának konkrét tudományos kidolgozásához és kétségtelenül nagy érdeklődést fog kiváltani mind a filozófusok, mind a konkrét tudományok képviselői között.

*Bérczjai Lajosné*

## FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

### VOPROSI FILOSZOFII 1959. 12. SZÁM

#### **G. V. Platonov: Charles Darwin elméletének filozófiai jelentősége**

Mindmáig is a világnézeti viták középpontjában áll Darwin tanításának értékelése. A szerző először a darwini tanítás materialista és ösztönösen dialektikus jellegét hangsúlyozza, majd rátér arra, hogy a darwini fejlődéstan megteremtette a marxizmus természettudományos alapjait. Döntő csapást mérve az idealizmusra és a vallásra, bebizonyította, hogy a szerves világ — akárcsak a szervetlen — saját objektív törvényei alapján keletkezett és áll fenn. A természeti fejlődés e materialista felfogásán túlmenően az ember származásának problémáját is világosan felvázolta. Az élő világ elmélete terén folytatta Kant, Laplace és mások evolúciós nézeteit, de közben messze túlhaladva tulajdonképpen bázisának, azaz egy tudománynak körét, gyakorlatilag bebizonyította a metafizikus

kutatási módszer csődjét. Ez a tény jelentékenyen megkönnyítette számos darwinista tudós útját a darwinizmustól a marxizmushoz, a materialista dialektikához (pl. Tyimirjavez).

A darwinizmus nagy világnézeti és politikai jelentőségét nemcsak a marxista filozófiához fűződő kapcsolata mutatja, hanem az is, hogy annak hibáit (a fajon belüli létért való küzdelem szerepének eltúlzása, a környezet és az ember kölcsönhatásának helytelen felfogása, stb.) az idealizmus milyen intenzitással igyekszik felhasználni a kapitalizmus és az idealista-biológia védelmében. A szerző gazdag anyag alapján bírálja a szociáldarwinizmus, az újkantizmus és a pragmatizmus apologetikus nézeteit. Ugyanakkor bebizonyítja, hogy a hibáktól eltekintve Darwin egész tanítása ellentmond a belőle levont idealista következtetéseknek, mert ez a tanítás szilárdan determinista. Darwin tagadta,

hogy a természeti jelenségek az őket kiváltó okok nélkül létrejöhetnek és nem kételkedett a természeti törvények objektív jellegében. Elismerte a szerves természetben levő célszerűséget és harmóniát, ugyanakkor tagadott minden idealista értelemben vett teleológiát.

A problémák biológiai és filozófiai elemzésén keresztül mutatja meg a szerző Darwin nézeteinek világnézeti szerepét és tanításának továbbfejlődését a mai modern, dialektikus materialista alapon álló biológiához.

### **M. K. Mamardasvili : A filozófiatörténet, mint a megismerés története kutatásának néhány kérdése**

A szerző a filozófiatörténeti kutatás módszertani problémáiról folyó vita keretében foglal állást a vizsgálat alapkérdését, annak meghatározott feltételeit és törvényszerűségeit illetően. Célja a történelmi ítélet felépítése néhány sajátosságának elemzése.

A filozófiatörténeti kutatás előtt álló egyre magasabb igények megkövetelik, hogy megteremtjük a különböző nézetek harca közepette kifejlődött filozófiai ismeretek egységes történetét. Ugyanakkor a marxista filozófia törvényeinek és kategóriáinak tudománytörténeti előzményeit is fel kell dolgoznunk a monográfiák egész során keresztül.

Mivel a történész főleg a helyesen kristályosodott nézetekkel foglalkozik, vonatkoztat a fejlődés különböző szűk utcaitól, ezért a kutatás nem tisztán történeti, hanem nagymértékben logikai is.

A mai modern ismeretek (a burzsoá nézetek csak kronológiailag sorolhatók ide) felépítésének analízise képezi a történet helyes megértésének feltételét, mint ahogy az emberi szervezet felépítése kulcsa az antropológiai fejlődésnek. Így a dialektikus materializmus szerkezeti elemzése nélkül nem érthető meg a filozófiatörténet és viszont.

A modern ismeretek egyik ágát sem lehet abszolutizálni, mert ez szubjektivizmushoz vezet. A matematikai logika például nem érthető meg a logika és matematika, illetve a filozófiai ismeretek egészének fejlődése nélkül.

Az új ismeretek tárgyi analízise szempontjából döntő fontosságú az elmélet szövegszerinti és logikai, benső tartalmának megkülönböztetése. Látjuk pl. Spinozánál milyen jelentőségű a formának a tartalomtól való elkülönítése. Azok a történészek, akik a kutatás tárgyának elemzése helyett csak idézetgyűjteményt, életrajzot és tár-

sadalmi hátteret adnak (optimális esetben összehasonlítást), nem képesek feltárni az adott nézet vagy irányzat reális értékeit.

Igen megnehezíti a kutatást az az alkotó szempont, hogy a reális tárgyi tartalmat történeti formában, de ugyanakkor érthetően kell feltárni, modern fogalmaink visszavetítése nélkül.

Ezeknek a követelményeknek csak oly módon lehet eleget tenni, ha tanulmányozzuk az ismeretek fejlődésének menetét és mechanizmusát. Tehát fel kell tárni az adott elmélet létrejöttének szükségszerű kiváltó okait, megmutatva benne az azonosságot, és ugyanakkor előtérbe helyezve a benne jelentkező, az előző elméletekhez képest minőségi különbséget jelentő újat. Különösen kiemeli a szerző a különböző filozófiai irányzatok fejlődési vonalának figyelemmel kísérését.

Az új elmélet feltárására irányuló kísérlet csak akkor jár sikerrel, ha a konkrét viszonylatban megállapítjuk az objektív feltételektől való függését. Ezt a szociális osztályviszonyok és a konkrét-tudományos feltételek feltárása teszi számunkra evidenssé.

A filozófiatörténeti kutatás specifikus módszerének feltárása teszi lehetővé a történelmi ítélet helyes felépítésének kialakítását.

### **Ojzerman-Okulov : A IV. Nemzetközi Szociológiai Kongresszus eredményeiről**

Olaszországban Milano—Stresában 1959. szeptember 8—15-e között tartották az UNESCO rendezésében a Nemzetközi Szociológiai Társaság IV. kongresszusát. A cikk ennek kapcsán röviden jellemzi az eddigi kongresszusokat és a III. kongresszuson résztvevő szovjet küldöttség munkáját.

A IV. kongresszus közös témája: „A társadalom és szociológia jelentősége” volt. A cikk részletesen elemzi e témáknak a plénum előtt és a különböző szakbizottságokban lefolyt vitáját.

52 ország több mint ezer szociológusa vitatkozott arról, hogy „Milyen értéke van a szociológiai kutatásoknak, mi a szociológia és a többi társadalomtudomány közti különbség stb.”

Aron amerikai burzsoá szociológus előadásában pl. tagadta, hogy a szociológia található nemzetközileg közös problémákat, mert tárgya elsősorban az adott országok specifikumaiból ered.

Ezen előadás és a felszólalások is bizonyították, hogy a minden általánosítást tagadó „tisztá” szociológia mély válságba került. A részproblémákban elmerülő empirikus szociológia a társadalom általános

kérdéseinek megoldatlansága miatt eredménytelennek bizonyul vagy a kapitalizmus nyílt apologetikájává válik.

Igen jellemző módon mutatta meg ezt az ipari szekciónak az automatizálás hatásával kapcsolatos vitája. Külön szekció foglalkozott kb. 300 szociológus részvételével a társadalmi tervezés problémájával. A vita során elsőprő vereséget szenvedett az „irányított kapitalizmus” elve. Osszow-szki és mások azt igyekeztek bizonyítani, hogy a társadalmi tervezés nincs szükségszerű kapcsolatban a szocialista társadalommal és más, tetszőleges történelmi feltételek között is megteremthető. Azt állították, hogy az ösztönös fejlődés összeegyeztethető a tervszerűséggel. Velük szemben a marxisták, de még egyes burzsoá szociológusok is elvetették ezt az elvet.

A politikai szociológia területén folyó viták —, ha legtöbbször reakcióként is — tükrözték a kapitalista országok dolgozó tömegeinek a radikális politikai és társadalmi változásokra irányuló óhaját. E kérdés körül folyó vitákban a szociológusok egyre nagyobb része győződött meg arról, hogy a társadalmi folyamatnak csak két útja, nevezetesen kapitalista vagy szocialista útja lehetséges. E következtetés levonása eredményeként igen megnőtt az érdeklődés a marxizmus tételei iránt. Ezt még fokozták azok a felszólalások, amelyekben a marxista szociológusok kifejtették pozitív nézeteiket és leplezték az antimarxista irányzatokat. (Pl. az osztályok fogalmának felcserélése a „politikai elit” fogalmával.)

#### **P. V. Tavanec : A fogalom igazságának kérdéséről**

A fogalom igazságának kérdése mindig szoros összefüggésben állt a fogalom természetének, azaz a léthez való viszonyának problémájával. Alapvetően három irányzat alakult ki és ezen a vonalon kell a kutatásnak folynia:

#### **B. M. Kedrov : A természettudomány történetének dialektikus logikai általánosításáról**

A szerző cikkében azt tárgyalja, hogy a különböző természettudományos felfedezések fejlődése lehetőséget ad a dialektikus logika kategóriáinak kidolgozásához. Gazdag természettudományos anyag elemzése alapján hasonlítja össze a formális logikát a dialektikus logikával — megmutatva,

a) A nominalisták, akik szerint a fogalmak nem tükrözik a valóságot. Ezek az eszmék hatottak később Berkeley és Hobbes nézeteire is, ma pedig különösen elterjedt a pozitivisták és szemantikusok körében. Tagadnak mindent, ami a fogalom általános vagy szükségszerű sajátosságát alkotná.

b) A konceptualisták így pl. Kant szerint a gondolkodás összes formái aprioriak, megvannak a maguk általános és szükségszerű formái. Az újkantisták jelentékenyen szubjektívizálják ezt az irányzatot.

c) A realisták a gondolkodás szükségszerű és általános formáinak a szubjektumon kívüli reális létezésének kérdését próbálták megoldani. Így pl. Hegel, ma pedig főként a neotomizmus és az újhegelizmus.

A legjelentősebb gondolkodó, aki e problémát vizsgálta, Hegel volt, akinek nézeteit a szerző a továbbiakban részletesen elemzi. Az objektív valóság igazi megismerésének lehetősége által meg is határozódnak a gondolkodás formái, melyek saját formális tartalmuk szerint azonosak az objektív valóság tárgyainak formáival. Ha a gondolatformák nem lennének az objektív valóság visszatükröződései, így nem mehetne végbe bennük a megismerés. A valóság és a gondolkodás formáinak azonos-sága szolgál a gondolatformák általános-ságának és szükségszerűségének alapjául.

A fogalomnak a lényeges jegyek alapján való meghatározása túl széles, mivel ez nem különbözteti meg az ítéletektől (pl. szükségszerűséget kifejező ítélettől). Sőt többen ennek alapján az ítéletek egyik fajtájának tartják a fogalmat. Ez hibás, mert a fogalom olyan jegyek gondolati egye-sítése, amelyek mind lényegiek és elégsé-gesek a fogalom tárgya számára, annak érdekében, hogy elkülönüljön az összes többi tárgytól. A fogalom konkrét tartal-mát tekintve, szintén lehet igaz vagy hamis. A szerző ennek kapcsán bírálja pl. Ahma-nov és Georg Klaus nézeteit.

## VOPROSI FILOSZOFII 1960. 1. szám

hogy a természettudomány történetét csak a dialektikus logika módszerével lehet meg-érteni és általánosítani.

A cikk a dialektikus logika valamennyi lényeges problémáit érinti. Bevezetőben az objektív és a szubjektív dialektika viszonyát tárgyalja. Keresi a szubjektív dialek-tika kategóriáinak megfelelőjét az objek-tív valóságban. Rámutat arra, hogy hely-telen azonosítani a szubjektív dialektikát az objektív dialektikával és szem elől té-



veszteni a gondolkodás specifikumát. Ezután a dialektikus logika és a formális logika különbségét tárgyalja.

A szüntelenül változó világot nem lehet mozdulatlan kategóriákban visszatükrözni; az igazság feltárása folyamat, melyben ismereteink mélyülésével a fogalmainknak változniuk kell. A formális logika a valóságnak nem ezen lényegéből indul ki, s ezért érvényességi köre korlátozott. A valóság ilyen felfogása magyarázza a formális logika egész rendszerét, kimutatható ez a gondolkodás formáinak formállogikai koncepcióiban. A fogalmak és ítéletek osztályozásával kapcsolatban rámutat, hogy a formállogikai osztályozás a természet sok jelenségével nem tud mit kezdeni. Míg a formális logika a határok éles szétválasztására törekszik, a dialektikus logika a valóságnak megfelelően a kapcsolatokat, az átmeneteket tükrözi kategóriáiban — s a természettudomány sok problémája csak így érthető meg. Pl. a kacsacsőrű emlős, a pitekanthropusz stb. kérdése. A tudományok osztályozásaiban is kimutatja e különbségeket. A természettudományok fejlődésében két tendencia tapasztalható: a differenciálódás és az integrálódás.

A szerző megmutatja, hogy az ítéletek osztályozásának formállogikai módszere sem felel meg a valóság megismerési folyamatának. Vizsgálja az ítéletek hegeli felosztását, s utal arra, hogy Engels éppen egy természettudományos törvény (az energia) megismerése folyamatában igazolja a hegeli ítétefelosztás helyességét. Kimutatja, hogy a formális logika a hipotézisnek még a helyét sem tudja kijelölni a megismerés folyamatában. A formális logika nagy hiányossága, hogy fel sem vetődik benne a gyakorlat, mint az igazság kritériuma.

## VOPROSZI FILOSZOFII 1960. 4. szám

### V. V. Platkovszkij: A szocialista államról szóló lenini tanítás és korunk problémái

Az állam kérdésének, ezen belül a proletárdiktatúra jellegének, jelentőségének, feladatai kidolgozásának Lenin rendkívül nagy jelentőséget tulajdonított. Az államra vonatkozó modern revizionista elméletek meghamisítják a lenini államelméletet, olyan nézeteket hirdetnek, amelyek ellen a leghatározottabban fel kell venni a harcot. A cikk a lenini tanítás alapján elemzi a mai szovjet állam, a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet államhatalmának sajátosságait, megvizsgálja és cáfolja az ezekkel kapcsolatos revizionista nézeteket.

A dialektikus logika a gondolkodás formáit úgy vizsgálja, mint a fejlődő megismerés fokait, az igazságról való első sejtéstől a tudományos hipotézisen keresztül a tudományos elméletig, a törvényekig, amely folyamatban a gyakorlat állandóan jelen van. A hipotézist vizsgálva, természettudományos példán (az atom) keresztül mutatja meg a dialektikus logika fenti sajátosságait.

Részletesen elemzi a jelenség és a lényeg, analízis és szintézis problémáit a dialektikus logika álláspontjáról. Megmutatja, hogy a dialektikus logikában e problémák szorosan összefüggnek a dialektikus logika egyik központi problémájával, a történeti és logikai egységével. E kérdéseket szintén a természettudományok történetének elemzése alapján világítja meg. Megmutatja, hogy a különböző természettudományok rendszerei a legabsztraktabb „tégglácskákra” épülnek, melyből genetikailag minden kifejlődik, másrészt strukturálisan ráépül (pl. biológiában a sejt stb.). A dialektikus logika a fejlődő ismeret logikája, amely a tanulmányozott tárgyat mozgásában, fejlődésében, történeti-logikai egységben tükrözi.

A dialektikus logika, ellentétben a formális logikával, a valóság ellentmondásai feltárásának logikája. A megismerés folyamata maga is a tagadás folyamata. E problémákat többek közt Cuvier, Lamarck és Darwin tevékenységének elemzése alapján világítja meg.

A szerző tehát gazdag természettudományos anyag vizsgálatán keresztül bizonyítja be, hogy a természettudományok történetét csak a dialektikus logika segítségével lehet általánosítani, s ugyanakkor a természettudomány történetének vizsgálata lehetővé teszi a dialektikus logika kategóriáinak kidolgozását.

A modern revizionisták lényegében 40 év előtti anarchista nézeteket támasztanak fel újból, amikor felteszik a kérdést: szükség-e van-e a proletariátusnak egyáltalán államhatalomra? Ők maguk úgy választják meg e kérdést, hogy a proletariátus diktatúrájának nem a szocialista államhatalom formájában, hanem feltétlen vezető szerepében kell megnyilvánulnia.

Az állam — politikai hatalom. Elképzelhető-e a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet körülményei között a proletariátus feltétlen vezető szerepének érvényesülése a politikai hatalom gyakorlása nélkül? A revizionisták többszörösen meghamisítják a tényeket és elferdítik a

tényekből folyó következményeket, amikor a szocialista állam szükségességét tagadják. Mindenekelőtt nem értik meg, hogy az állam elhalására vonatkozó lenini tétel egy dialektikus folyamat tudományos tükrözése. Az állam elhalása folyamat, amely tehát nem egyik napról a másikra történik meg, és éppen a megélvő államhatalom erősítése útján megy végbe. Ugyanis ahhoz, hogy semmiféle politikai hatalomnak ne kelljen többé beavatkoznia a társadalmi viszonyokba, mindenekelőtt az anyagi jólétnek igen magas színvonalát kell elérni. Ez alapot nyújthat aztán arra, hogy a társadalom életét ne jogi normák, hanem az emberek kollektív érdekeit és öntudatát kifejező magasrendű erkölcsi elvek szabályozzák. Világos, hogy ehhez a szocialista állam bizonyos funkcióit nem gyengíteni, hanem erősíteni kell.

A revizionisták szívesen megfeledkeznek arról, hogy a szocialista állam mindenekelőtt sajátos állam, amely gyökeresen különbözik minden kizsákmányoló államhatalomtól. A revizionisták azzal érvelnek, hogy az államhatalom fenntartása a szocializmusban egyrészt megakadályozza a demokrácia teljes kifejlődését, másrészt elkerülhetetlenül bürokratizálódáshoz vezet. Világossá válik érvelésükből az a törekvés, hogy a szocialista állam jellemző vonásai közül csak azokat emeljék ki, amelyek közősek minden államhatalomban. Márpedig éppen nem ez a lényeg. Hiszen a szocialista állam sajátossága abban áll, hogy tulajdonképpen márcsak félállam, funkcióiállandóan változnak, hogy éppen az államra általában jellemző funkciók fokozatosan eltűnnek, azok a vonások viszont, amelyek a kommunizmus teljes megvalósulása után is, új formában, nem politikai, hanem társadalmi szervező erőkként továbbélnék — állandóan erősödnek.

A szocializmus építésének gazdag tapasztalatai a Szovjetunióban lehetőséget nyújtanak arra, hogy fővonásaiban megfogalmazzuk azt az irányt, amelyben a politikai hatalom elemeinek fejlődniük kell a kommunizmusra való áttérés idején. Ez a főirány a szocialista demokrácia fokozódó kiszélesítése, és az állampolgárok mind teljesebb bevonása a gazdasági és kulturális építés vezetésébe. Ezzel kapcsolatban pedig olyan fajta társadalmi tömegszervezetek súlyának növekedése, mint például a szakszervezetek és a komoszomol. Hogy milyen új formák fognak még kialakulni, azt előre természetesen nem láthatjuk — mutat rá a szerző. Egy biztos: az állam elhalása a kommunizmus felsőfokán nem anarchiát és szervezetlenséget, hanem egy minden eddiginél magasabbfokú társadalmi szervezetséget fog jelenteni. Ennek azonban elő-

feltétele a mai szocialista állam további erősítése.

### Sz. B. Cereteli: Az igazság dialektikus természetének lenini értelmezése

A szerző azt a célt tűzi ki, hogy egyrészt több oldalról megvilágítsa az igazság dialektikus jellegét, másrészt bebizonyítsa, hogy az igazságot kifejező logikai forma szükségszerűen maga is dialektikus természetű. Ezzel felhívja a figyelmet néhány, a logikai formákra vonatkozó problémára, amelyet csak a dialektikus logika szemszögéből lehet megoldani.

Az igazság a szubjektív emberi ismeretek tartalma, amely nem függ a szubjektumtól. Már ez a meghatározás is feltárja az igazság mélyen dialektikus lényegének egy mozzanatát. Ezek szerint az igazság az objektív a szubjektívben, objektív és szubjektív ellentétének egysége. Az igazság objektivitásának tagadása az igazság tagadását jelenti általában, míg az igazság objektív voltának olyan felfogása, amely ezt az objektivitást a tárgyak objektivitásának értelmében magyarázza, egyet jelent az objektív idealista felfogással. Az objektív igazság elismerése szükségképpen feltételezi az abszolút igazság elismerését. Minden objektív igazság csak egyoldalúan, nem teljesen tükrözi az objektumot és így viszonylagos, de ugyanakkor feltétlenül mozzanata az abszolút igazságnak: az abszolút igazság relatív igazságok során át valósul meg. Az abszolút és viszonylagos igazság dialektikus kapcsolata még nyilvánvalóbbá válik az igazság konkrétságában. A konkrét igazság a valóság mindenoldalú megismerésének összegezése, tehát azonos az abszolút igazsággal. Minden absztrakt igazság, amely az objektumnak csak egyes oldalait tükrözi, a fenti értelemben része a konkrét igazságnak, s így maga is konkrét. De minden relatív igazság konkrét igazság olyan értelemben is, hogy csakis konkrét körülmények talaján jöhetett létre és így ezeket a konkrét körülményeket tükrözi. Objektív és szubjektív, abszolút és relatív, konkrét és absztrakt ellentétének egysége az igazság egmeélyebb lényegét fejezi ki.

Ezt a dialektikus tartalmat — fejti ki a szerző — csak olyan logikai formák fejezhetik ki, amelyek természetüknél fogva maguk is dialektikusak. Nem jelenti ezt lét és gondolkodás idealista azonosítását, hiszen a gondolkodási formák dialektikus természetét tanulmányozó dialektikus logika éppen a formák mozgásának sajátos dialektikáját tanulmányozza és bebizonyítja, hogy még azok a jellemvonások is, amelyek az anyagi létben és gondolkodásban közősek,

a gondolkodásban sajtószertű módon nyilvánul meg.

A szerző rámutat arra, hogy a formális logika nem vette figyelembe a minden logikai forma belső tartalmát alkotó ellentétek egységét és így nem is érthette meg e formák lényegét. Megvizsgálja fogalom, ítélet és következtetés belső dialektikáját és ennek során a dialektikus következtetéseket elemzi.

Minden egyes ítélet egyes és általános, állítás és tagadás, tehát ellentétek egysége. Ezek az ellentétek az egyes ítéletekben is kizárják és ugyanakkor feltételezik egymást. Az igazság dialektikus természetét két ellentétes ítélet fejezi ki: az igazság relatív, — az igazság abszolút. A két ellentétes ítélet egysége azt jelenti, hogy nem tagadhatom az egyiket anélkül, hogy a másikat is tagadnám, vagy más oldalról: az egyik állításában, ha a másikat ugyanakkor tagadom, feltétlenül bennefoglaltatik önmaga tagadása is. Ha tagadom az igazság abszolút voltát, tagadom relatív voltát is, amennyiben ezzel a relatívat abszolúttá teszem. Ha azt állítom, hogy az igazság csak abszolút, ezzel az abszolútot relatívvá is tettem, tehát egyúttal tagadom is. Mármost a dialektikus következtetés ennek a belső kapcsolatnak kifejezése, amely a kölcsönös tagadás révén valósul meg. Ez a következtetés nem áll elkülönült előzményekből és zárótételből, mint a tradicionális szillogizmus, „ez a következtetés — mondja Cereteli — ellentmondó oldalakat képviselő ítéletek szükségszerű egysége, amelyben kategóriák kapcsolata jut kifejezésre. Csak az ilyen dialektikus következtetési formák lehetnek az igazság kifejezésének logikailag tökéletes formái.

Minden logikai forma szintetikus természetű, azaz belső tagadást foglal magába. Ennek alaposabb feltárása, kimutatása még a dialektikus logika előtt álló feladat.

#### **A. P. Butenko : A szocialista forradalom lenini elmélete és a mai revizionizmus**

Korunk társadalmi fejlődésének sajátosságai különösen fontos kérdéssé tették a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetet, a szocialista forradalom kérdését. Egyik mutatója ennek a ténynek az is, hogy a revizionisták meg-megújuló támadásai a lenini tanítások ellen nem utolsósorban erre a kérdésre irányulnak. A meglehetősen tarka revizionista nézetek közül a szerző a forradalommal kapcsolatos két koncepciót bírál részletesen.

Az egyik felfogás azzal a lenini tétellel van összefüggésben, amely szerint a szocializmus győzelme lehetséges csupán néhány, illetve egy, egyedülálló országban is. Az

ezzel a tétellel kapcsolatos mai revizionista nézet mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy tagadja a Szovjetunió tapasztalatainak érvényességét, használhatóságát a többi ország számára.

Hogyan támadható a fenti lenini tétel ma, amikor a szocializmus felépítése a Szovjetunióban a napnál világosabban a gyakorlatban bizonyította be a tétel igazságát? Úgy, hogy a revizionisták azt állítják, hogy a Szovjetunióban tulajdonképpen nem a szocializmus fejlődik, hanem az államkapitalizmusnak egy sajátos fajtája, a „sztálinizmus”, egy külön gazdasági rendszer, amely a kapitalizmus és a szocializmus között foglal helyet. Ennek megfelelően azt állítják, hogy a szocializmusnak egy országban való győzelméről szóló tétel nem más, mint a „nemzeti kommunizmus sztálini koncepciója”. (Megtalálható ez a nézet — írja Butenko — a jugoszláv sajtóban, Olaszországban is, de ennek a koncepciónak volt egyik változata a Nagy Imre-féle elképzelés is).

A szerző bebizonyítja e nézetek hazug voltát és rámutat, hogy a revizionisták célja ezzel nyilvánvalóan a szovjet tapasztalatok nemzetközi jelentőségének lebecsülése, sőt likvidálása és ezzel a szocialista forradalom lenini elméletének — burkolt formában való — teljes elvetése.

Természetesen a revizionisták nem állnak meg ennél, és miután „bebizonyították” a szovjet út járhatatlanságát, különböző elméletekkel lépnek a kérdés helyes megoldásának igényével. Itt megint a nézetek nagy változatosságával találkozhatunk, közös vonása azonban mindegyiknek az, hogy megpróbálja úgy feltüntetni saját elképzelését, mint a marxista elmélet alkalmazását a megváltozott feltételekre, a kommunista mozgalom aktuális feladataira. Butenko ismét kiemeli egy jellemző revizionista koncepciót, és pedig a szocializmusba való békés belenövés elméletének modern változatát.

Ez az elmélet lényegében éppúgy nem új és nem eredeti, mint az előző. Egy-két érvük ugyan a legutóbbi évek fejlődésének néhány sajátosságára hivatkozik, elképzelésük alapja azonban ugyanaz a metafizikus, vulgáris materializmus, mint 40 évvel ezelőtt. Ennek megfelelően abszolutizálják a társadalmi fejlődés valóban ható objektív gazdasági alapját és semmibe veszik, tagadják a szubjektív tényező, a tömegek aktivitásának szerepét a forradalomban. Szerintük a termelőerők, a technika fejlődése szükségszerűen, magától elvezet a szocializmusba, nincs tehát szükség semmiféle forradalmi tevékenységre. Azt, hogy korunk valóban a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korszaka, a revizio-

nisták úgy értelmezik, hogy jelenleg tehát minden ország egyformán, automatikusan a szocialista fejlődés útján halad.

Nem nehéz megállapítani, hogy a revizionizmusnak ez a válfaja is, tagadván az osztályharc szerepét, tagadja a szocialista forradalmat, és a proletárdiktatúrát, lényegében szembefordul tehát a marxizmussal, elárulja a proletáriátus érdekeit.

Butenko rámutat arra, hogy az osztályharcok gazdag tapasztalatai korunkban valóban felvetették a kérdést, milyen

különböző, egymástól eltérő, sajátos útjai lehetnek a szocializmusba való átmenetnek, sőt a nemzetközi helyzet alakulása háttérben előtérbe állította a békés átmenet lehetőségének kérdését. A békés átmenet azonban nem jelent evolúciós belenővést a szocializmusba. A proletáriátus semmilyen körülmények között nem térhet át a szocializmus építésére anélkül, hogy békés, vagy nem békés úton meg ne vívja a maga forradalmát és szét ne zúzza a burzsoá államhatalmat.

## VESZTNYIK ISZTORII MIROVOJ KULTURŰ 1959. 4. SZÁM

### **Birjukov : Az automatizálás és a társadalom**

Egyre nagyobb igényként merül fel a technika és tudomány forradalmát jelentő automatizálás társadalmi hatásainak vizsgálata. A cikk egyrészt vázolja az ezzel kapcsolatos fő problémákat, másrészt ismerteteti a kérdés nemzetközi szakirodalmát.

Az automatizálás elméleti alapját a tudományos diszciplínák egész komplexuma alkotja — az automatikus rendszerek elmélete, az információ-elmélet, az algoritmusok elmélete, a műveletek analízisének elmélete. Mindez megalapozza a kibernetika szisztematizációját. A kibernetikai gépek alapja, mely nélkül fejlesztésük el sem képzelhető, a matematikai logika. Azok a gépek, amelyek másodpercenként több ezer művelet elvégzésére képesek, az automatizálás és a racionális gondolkodás szükség-szerű alkotó elemei. A matematikai logikán felépülő elektronikus számoló és információ gépek az észmunka bizonyos folyamatainak lemásolását jelentik.

Néhány közös sajátosságot mutatnak e gépek az emberi visszatükröző — gondolkodó tevékenység sajátosságaival. A kibernetika sürgető feladata az idegrendszer és a gépi munka közös törvényszerűségeinek kutatása. Mivel a kutatás még kezdeti szakaszán áll, ezért nagyon sok a hamis, pon-

atlan fogalom és megállapítás. A szerző bírálja az idealisták, de még az általa nagyra értékelt Lilley munkájának fogalmait is („felhasználja az emlékezetet”, „értékeli a környezetet”, „agy” stb.).

Az elméleti nehézségek főleg ott keletkeznek, amikor az eddigektől eltérő viszonyokra a gép ún. önprogramozást hajt végre. Annak ellenére, hogy a tudósok látják, hogy nem tartalmi, hanem formai azonosságokról van szó, elméletileg még hosszú távú kutatásokra van szükség.

A gépek és a gondolkodás viszonyának kérdését csak úgy lehet feltárni, ha pontos eszközökkel és módszerekkel tanulmányozzuk az automaták és az agymunka törvényszerűségeit.

A cikk leírja a 7—8 éve kezdődött automatizálás történetét és jellemzi, hogy milyen eltérő felhasználási területei vannak a szocialista és kapitalista automatizációnak. A felhasználáson túlmenően a társadalomra gyakorolt szociális hatásuk is más és más. A kapitalista országokban növeli az áru-termelést és ezzel egyidejűleg a munkanélküliséget. Ez az ellentmondás fokozza a társadalom további gyors bomlását. A szocializmusban gyökeresen megváltoztatja a munkafeltételeket, megrövidíti a munkaidőt és ezáltal lehetőséget nyújt az individuális képességek kifejlesztésére.

## VESZTNYIK ISZTORII MIROVOJ KULTURŰ 1959. 6. SZÁM

### **Gyeborin : Robert Owen utópista kommunizmusa és a chartista mozgalom**

A cikk a marxizmus egyik forrását, az utópista szocializmust elemzi; elsősorban Robert Owen munkásságát, aki az utópista szocializmus magasabb színvonalát képviseli. Owen elődei a szerző szerint agrárkommunista eszméket képviseltek, eszméiket a múltból, a faluközösség talajából merítették. Ezzel szemben Owen az ipari forrada-

lom, a hatalmas mértékű technikai haladás hatására figyelmét a jövő felé irányítja.

A szerző Owen élettevékenységének elemzésén keresztül mutatja ki nézeteinek keletkezését. Felismerte, hogy a tőke kettes természete, a termelőerők gazdag kibontakozása és ugyanakkor a másik oldalon a nyomor fokozódása, egy új társadalom feltételeit teremti meg. Megsejtette és körvonalazta a kommunista társadalom számos lényeges vonását, felismerte a ter-

melőerők és a technikai haladás jelentőségét a társadalom számára, elképzelései azonban utópisztikusak maradtak. Nagy érdeme a munkások harcának közvetlen és gyakorlati vezetése, hibája azonban, hogy a cél elérését az uralkodó osztály segítségével, csak gazdasági harccal és kulturális, eszmei nevelőmunkával akarta biztosítani.

Az 1830-as évek munkásmozgalmának nagy fellendülése megmutatta, hogy a chartizmus és vezetői túl tudtak emelkedni az owenizmuson. A burzsoá demokráciától

való elszakadás, az önálló osztállyá való alakulás politikai téren alapjává vált az owenizmus túlhaladásának. O'Brien és Johnson bírálta Owen utópizmusát, a tradeunionisták nézeteinek tarthatatlanságát. A politikai harc tapasztalata elvezette őket az osztályharc és a politikai hatalom megragadása elvének elismeréséig.

A chartisták alapvető hibáit (pl. a politikai hatalom megragadása a parlamenti mandátumok többségének megszerzésével) csak a szocializmus tudományos elmélete volt képes túlhaladni.

## STUDIA FILOZOFICZNE 1959. 5. SZÁM

### W. Mönke: Az „igazi szocializmus” az 1840-es évek Németországában

A XIX. század 40-es éveiben három szocialista irányzat létezett Németországban: „a kézműves kommunizmus” (Weitling), az „igazi” szocializmus és a Marx és Engels által képviselt tudományos szocializmus. Az „igazi” szocializmus elméleti-irodalmi mozgalom volt, amelynek képviselői a haladó burzsoá értelmiség köréből kerültek ki. A szocializmust nem úgy fogták fel, mint a munkásosztály történelmi célját, hanem mint egy felvilágosító mozgalmat, amely egyaránt fordul minden emberhez, azzal a felhívással, hogy vessen el az egoizmust, — a kapitalista társadalom ezen legfőbb vonását — és forduljon szeretettel embertársai felé. A szocialista társadalmat nem a történelmi fejlődés szükségszerű eredményeként értelmezték, hanem az ember „igazi”, „humanisztikus” lényegéből vezették le, teleologikusan.

Az igazi szocializmus elméleti előtörténete és megalapozása összefonódik Moses Hess nevével. Hess először a zsidó vallás alapján, majd Hegel és Fichte filozófiájából (1836—41), végül pedig a feuerbachi antropológiából kiindulva (1841—44) igyekezett elméletileg megalapozni a szocializmust. Ebben a periódusban az „igazi” szocializmus pozitív jelentőséggel bír, mivel bizonyos közvetítő szerepet tölt be a német klasszikus filozófia és a szocialista tanok között.

Hess első, vallásos-kommunisztikus periódusában a magántulajdont isten és ember, ember és ember közti eredeti egység és harmonia megbontójaként fogja fel. A jelen tökéletlenségeinek likvidálása (amely szerinte azáltal történik, hogy az emberi tudat felismeri Isten akaratát és annak tudatos és aktív megvalósítójává válik) nem más, mint visszatérés az ideális őszállapothoz, amely teleológiailag az egész történelmi folyamatot meghatározza. A jövőnek ez a képe gazdagabbá vált később a hegeli filo-

zofia humanista ideáljaival való megismerkedése következtében. Hegellel ellentétben Hess nem kívánja konzerválni a jelen állapotokat és egyben aláhúzza a világszellem által kijelölt történelmi szükségszerűséget megvalósító emberi akarat és energia jelentőségét. Ezen keresztül, aktivizálva a hegeli dialektikát, Hess Fichtéhez tér vissza (filozófiáját ezen periódusban a tett filozófiájának nevezi). Végül Feuerbach hatására Hess materialistává válik. A szocialista társadalom ekkor, mint az emberi természet általános tulajdonságainak megfelelő harmonikus társadalmi rendszer jelenik meg előtte. Mindazokat a politikai és társadalmi viszonyokat, amelyek az ember szocialista elhivatottsága útjában állanak, mint az emberi lényeg elidegenülését értelmezi, gyakorlati síkra véve át Feuerbach elméletét a vallásos elidegenedésről. Végül legérettebb munkájában, a „Pénz lényegéről” c.-ben (1844) kísérletet tesz az emberi természet történeti felfogására s részben a kapitalista gazdaság absztrakt-filozófiai jellemzésére is (az elidegenedés kategóriáján keresztül). Azonban itt is a történelmi szükségszerűség a teleológiai dedukcióval, az ember társadalmi-történelmi determináltsága az emberi lényeg absztrakt felfogásával elvegyülve jelenik meg.

Hess 1841-ben ismerkedett meg Marx-szal, 1842-ben Engelsszel, s ismeretségük első periódusában feltehetőleg hatott rájuk, hozzájárult ahhoz, hogy megismerkedjenek a korabeli szocialista irodalommal, mivel ismeretségük időpontjában sem Marx, sem Engels nem volt még kommunista. Későbbi munkáin azonban már Marx és Engels hatása tükröződik.

Az „igazi” szocializmus 1844-től kezdve nyert szélesebb elterjedést. Míg Hessnél a kispolgári nézetek a saját fejlődését gátló állandó tényezőként szerepeltek, hűveinél (Grün, H. Püttmann, O. Lüning, H. Kriege stb.) épp ezek alkották minden gondolat és törekvés alapját. Ebben a periódusban, mi-

kor Marx és Engels már megalkották a tudományos szocializmust, a dialektikus és történelmi materializmust, az igazi szocializmus nemcsak utópisztikus, hanem immár reakciós jelleget öltött. Épp ezért Marx és Engels 1846—48 között élesen bírálja az „igazi” szocializmus elméletét. Ezzel kapcsolatban szakítanak Hessel is (végelegesen 1847-ben), aki ugyan igyekszik saját néze-

teit a kritika alapján revideálni, azonban nem jut tovább a marxista elmélet és az „igazi” szocializmus eklektikus keveréké-  
nél. Az 1848-as forradalom véget vet az „igazi” szocializmusnak mint elméleti irányzatnak. Az irányzat főbb képviselői (Hess kivételével) átkerülnek fokozatosan a burzsoázia táborába és az elmélet elveszti minden hatását a munkásosztályra.

## LA PENSÉE 88—89. SZÁM

### Lucien Sève: A jelenkori francia filozófia körképe

A szerző cikksorozatának, amelynek célja a mai francia filozófia tendenciáinak körvonalazása, első része a XIX. századi francia filozófiai irányzatok elemzésével foglalkozik. Megállapítja, hogy az 1789-es forradalomtól 1871-ig a francia filozófia története csaknem teljesen feledésbe merült. Ebből az időszakból Maine de Biran és Comte nevét ismerik, de a két szerző munkája valójában nem élte túl a korát, s ami még ennél is lényegesebb, ebben a korszakban nem e filozófusok írásai voltak a legjellegzetesebbek. A XIX. sz. elején nem Maine de Biran volt a számottevő egyéniség a francia filozófiai életben, hanem Laromiguière és Royer Collard, később pedig Victor Cousin. (Ami Comte-ot illeti, nem az ő pozitívizmusa hatott aktívan Franciaországban, hanem Littré.) Mindezek azonban ma már még a hivatásos filozófusok számára is alig jelentenek többet pusztá neveknél.

Vajon miért merült el a feledésbe Royer Collard és Victor Cousin, akik megteremtették a mai egyetemi filozófia spiritualista alapjait? A rejtély nyitja az, hogy az említett két filozófus elsősorban politikus volt. Royer Collard a direktóriumtól kezdve mindvégig szerepet játszott, és a restauráció alatt is pártvezető volt. Cousin Lajos Fülöp alatt miniszter volt. Nyilvánvaló, hogy politikai és filozófiai működésük között erős a kapcsolat és ez pedig éles fényt vet arra, hogy miért igyekeznek elfelejteni a késői utódok a mai polgári filozófia valóságos franciaországi megteremtőit. Jellegzetes továbbá, hogy Maine de Biran esetében, aki a direktórium, a császárság és a restauráció alatt ugyancsak politikai szerepet játszott, ezt a politikai szerepet mai kutatóink igyekeznek figyelmen kívül hagyni és őt a „magányos öntudat” képviselőjeként beállítani.

A 19. századi polgári filozófia valóságos megalapítóiról való „elfeledkezés” annak a szembetűnő ténynek leplezésére

irányul, amely ezeknél a filozófusoknál nyilvánvaló: ti. hogy egy filozófiát csak társadalmi funkciójában lehet megérteni. 1789 és 1871 között a filozófia és a politika közti kapcsolat különösen tisztán tűnt elő. Ezt még Comte és Littré esetében is ki lehet mutatni: ami Comte-ot illeti, az egyetemi filozófia sem tagadja írásainak politikai tartalmát. Csak hogy Comte másodrendű szerepet játszott a 19. századi francia politikai életben. Az a pozitívizmus azonban, amelyet Littré képvisel, a papi obskurantizmus elleni harcban fontos szerepet játszik s ezért közvetlenül kapcsolódott politikai mozgalmukhoz.

Négy fő filozófiai irányzat volt Franciaországban a 19. században. 1. A materializmus. Ez a 18. századi materializmus vulgarizált válfaja volt, amely főleg a kispolgárság köreiből hatott és egyre jobban átengedte helyét a pozitívizmusnak, majd 1860. után mindjobban a forradalmi proletariátus materializmusának, a marxizmusnak.

2. A pozitívizmus széles értelemben véve már Comte előtt is megjelent, mint a közép-  
rétegek a keresztyénység világnézetétől való elfordulásának mellékterméke. A vele szemben alkalmazott visszaszorítási kísérletek ellenére a század közepén a burzsoázia radikális laikus rétege kifejleszti, majd végül a harmadik köztársaság alatt behatol az egyetemre is és különösen szociológiai formájában a hivatalos spiritualizmus szövetségese lesz.

3. Az egyetemi spiritualizmus a császárság óta alakult ki, a hatalmon lévő burzsoázia ideológiájaként. A század első felében a politikai helyzet váltakozásainak megfelelően ennek az irányzatnak is változó volt a szerencséje. 1860. és még inkább 1871 után azonban az uralkodó liberális és opportunistá burzsoázia uralkodó filozófiai irányzatoként gyökeresedett meg.

4. A katolikus egyház filozófiája, amely már a század elején is ingadozott a hagyományos egyházi filozófia és egy klasszicizáló metafizika közt, a nemesi monarchikus és

klerikális reakció világnézetét tükrözte. Magán az egyetemen belül is harc folyt ezen irányzat és a burzsoá spiritualizmus közt, főleg a század első felében: 1871 után pedig elsősorban mint tomizmus fejlődik tovább.

A 19. században Franciaországban az alapvető ellentét a burzsoázia és a proletariátus közt állt fenn; ez tükröződött a konzervatív spiritualizmus és a forradalmi materializmus ellentétében. E két irányzat közt a pozitívista agnoszticizmus a kispolgárság ingadozásának kifejeződése volt. Ez az analízis azonban nem meríti ki tökéletesen az igazságot. A valóságban ugyanis, noha a forradalom uralkodó osztálya tette a burzsoáziát, nem szüntette meg a nemességgel való ellentétét, és a nemesség hatalomra való törekvését. Ez az ellentét különösen a század első felében nyilvánult meg (noha a burzsoázia és a proletariátus ellentétével szemben másodlagos) és filozófiai síkon a burzsoá spiritualizmus és a katolikus egyház idealizmusa közti ellentétben tükröződött.

A szerző elsőnek az egyetemi spiritualizmust elemzi. Az irányzat megértésének alapja, hogy a 19. század elején a francia burzsoáziának meg kellett szerveznie politikai uralmát, és a saját kezébe kellett venni a káderei nevelését. Ehhez kellett megadni a filozófiai irányítást is. Az uralkodó burzsoázia nem nevelhette a kádereit a 18. századi materializmus tanai alapján, mert ez azt jelentette volna, hogy olyan racionalista, keresztény ellenes, radikális ideológiát terjeszt, amely nemcsak a politikai demokráciáért, hanem társadalmi demokráciáért is sikra száll. Márpedig thermidor után az uralkodó burzsoázia ezzel ellentétes irányban haladt, és még olyan szelídített formában sem akarta a felvilágosodás tanait terjeszteni, ahogyan azt a Napoleon alatti ún. ideológusok képviselték. De így fennállt az a lehetőség, hogy a nemesi monarchikus reakció kezébe kerül ezeknek a rétegeknek a nevelése. A burzsoázia azonban éppoly kevéssé kedvelte a jezsuitákat, mint az enciklopedistákat; és így életkérdéssé vált számára, hogy a burzsoá káderek nevelésére alkalmas filozófiát teremtsen. Ez a kérdés tisztán áll a polgárság legvilágosabb fejű és legtöbb politikai érzékkel rendelkező képviselői előtt, ezért váltak éppen a politikusok, mint Royer Collard és később Cousin ennek a filozófiának megalapítóivá.

A valóságban nem a semmiből kellett új filozófiát teremteniük, mert a külföldi tapasztalatokra, mindenekelőtt az angol burzsoázia tapasztalataira támaszkodhattak. 1800 táján az angol burzsoázia már régen elfelejtette ifjúkori materialista bü-

neit, fölfedezte a vallás konzervatív erőnyeit és egy olyan mérsékelt és liberális idealizmus híve volt, amelynek legfőbb sugalmazója sokkal inkább a City bankja volt, mint a római pápa.

Az utóbbi fél évszázadban a burzsoá teoretikusok azt hitették el az egyetemi hallgatók egymást követő nemzedékeivel, hogy az egyetemi spiritualizmus, a „józan ész” és a „józan közepszerűség” filozófiája egyben a filozófia francia útja. Különösen 1914 táján azt hirdették, hogy a marxizmus német, a tomizmus római, a pragmatizmus amerikai, de az egyetemeken tanított spiritualizmus az igazi francia filozófia. A valóságban azonban éppen ezt importálták a 19. század elején Angliából, amikor a burzsoázia a francia materialista kultúra gyökereit akarta kitépni, osztályérdekei védelmében.

Természetesen a skót pótlék oly messze állt a francia szellemi élettől, hogy egyedül nem tudta betölteni a neki szánt feladatot. Ezt a problémát látta meg Cousin. A német burzsoáziának már volt kompromisszumos filozófusa Kant személyében, most tehát őt is fel lehetett használni a kiformalandó francia kompromisszumos filozófia érdekében. Kant behozatala ismét egy antimaterialista ideológia terjesztését jelentette. Cousin maga, aki hatalmas munkát fejtett ki az új francia kompromisszumos polgári filozófia kialakítása érdekében, egy pillanatra azt hitte, hogy Hegel is felhasználható ebben. Később, mint mások is, pl. Ravaisson, Schelling késői filozófiájára, a misztikus idealizmusára akart építeni. Ezeknek a kísérleteknek azonban nem volt hatásuk.

Egyik fő hibájuk abban rejlett, hogy szembeötlően nemzetetlen jellegűek voltak. Így tehát feladattá vált, hogy feltárják a kompromisszumos irányzat hazai gyökereit. A 17. századi polgári filozófusok kompromisszumos filozófusok voltak, az ő felhasználásuk azonban veszélyes vállalkozás volt, mert a feltörekvő polgárság gondolkodásmódja érződött rajtuk. Mégis a 18. századdal szemben részben hozzájuk kellett visszanyúlni. A 19. század végén a Descartes-értelmezés ennek a filozófiai őskeresésnek a tipikus esete. A 17. században a descartesi Cogito-ban az egyház a racionalizmus és antiklerikalizmus kifejezését látta, hiszen ez azt jelentette, hogy az igazság az emberi észben, és nem a kinyilatkoztatásban rejlik. A hivatalos spiritualista filozófia azonban 1830 után Descartes-ot ettől a tartalmától teljesen megfosztotta.

A 19. század második felében Franciaországban a spiritualista filozófia holt ág volt az emberi tudás fáján. Egyetlen olyan

tudományos felfedezés sem volt a 19. században, amely a hivatalos spiritualista filozófia aktív közreműködésével jött volna létre. Sőt, éppen ellenkezőleg, a tudományok minden egyes előrehaladása, az új tudományos elméletek, (a kémiai atomelmélet, a fajfejlődés elmélete a biológiában, vagy az agyfiziológia terén tett felfedezések), mind az idealizmus ellen irányultak. Még a filozófiai igazság fogalma is a hivatalos filozófia felfogásában megfosztódott minden tudományos tartalmától, a pszichológiai intuícióhoz, az esztétikai érzéshez vagy a vallási kontemplációhoz közeledett.

A 19. századi francia filozófia történetében nincs még olyan rejtélyes fejezet, mint a materializmus története. Az a körülmény azonban, hogy nincsenek tanulmányok a materializmusról, nem jelenti azt, hogy egyáltalán nem volt materializmus. Voltak olyan filozófusok is, mint pl. Taine, akik, noha maguk nem voltak materialisták, filozófiájukban materialista vonások is voltak. A 18. században uralkodó materializmus azonban a 19. században rendkívüli módon lehanyatlott. Ennek oka mindenekelőtt, hogy a század folyamán minden materialista jellegű gondolatot kegyetlenül üldöztek és elnyomtak.

A 48-as forradalom utáni kispolgári materializmus, azaz a vulgáris materializmus volt; annak minden fogyatékoságával együtt.

A hivatalos egyetemi idealizmus és a materializmus között ingadozó áramlatot is látunk, az agnoszticizmust, amelynek Comte-i válfaja a klasszikus megjelenési forma.

A szerző ezután kitér a pozitívizmus elterjedésének okaira.

A cikk második részében a századforduló filozófiájával foglalkozik 1900 táján, pontosabban 1871 és 1917 között, a francia hivatalos spiritualista filozófia a fénykorát éli. A hivatalos irányzat Malebranche-t és Bossuet-t tekintette elődei-nek. Nem azt mondták, hogy megtagadják a 18. századot, hanem azt, hogy a 18. század tagadta meg az „örök” filozófiát. Már nem idegenből hozott gyógyszerekkel harcoltak a materialista „betegség” ellen, hanem azt mondták, hogy a materializmus idegen a francia szellemről. A spiritualizmus, mint a hatalmon levő burzsoázia filozófiája, nyíltan ellenforradalmi arcot öltött.

A legkomolyabb változás az idealista filozófiának a tudományokhoz való kapcsolatában ment végbe. A természettudományok eredményeit az idealista filozófia nem utasította el többé olyan durva módon, mint a 19. század elején. Lachelier,

Renouvier, Boutroux és Bergson arra törekedtek, hogy a tudományt összeegyeztessék a metafizikával.

A pozitívizmus helyzete is megváltozott a századforduló idején, hivatalos irányzattá lépett elő, mint az egyetemi spiritualizmus támasza. A századfordulón a hivatalos spiritualizmusnak alig volt számottevő baloldali ellenfele, a burzsoá materializmus a századfordulón említésre sem méltó, a proletár materializmus pedig még csak ígéret. A marxizmus bevezetése Franciaországban nemrég kezdődött el elsősorban Lafargue tevékenységével. A szocialista mozgalmat a pozitívizmus, sőt a spiritualizmus hatja át, mint pl. Jaurès-nél. A tudományokban élő spontán materializmus természetesen most sem halt meg, de mivel nem jelentkezik fontos művekben, alig játszik szerepet.

A tulajdonképpeni 20. század és a vele járó hatalmas átalakulások nem 1900-ban, hanem 1914 és 1920 között kezdődtek el a francia filozófiában. (A filozófia oktatás széleskörű kiterjedése, a marxizmus óriási befolyása, a természettudományok fellendülése stb.)

A 20. század első felében olyan nyilvánvalóvá vált az ellentét a kapitalizmus társadalmi valósága és a nyugati civilizációértékeiről szóló burzsoá fázisok közt, hogy ez valóságosan nevétségessé tette a polgári filozófiát még a polgárság egyes rétegei előtt is. 1930-tól kezdve a dialektikus materializmus egyre többet lép fel a nyilvános vitákban, sőt az egyetemen is megjelenik. A 18. század óta ez az első eset, hogy a materializmus hivatalosan is hathatós irányzattá válik. Az újtípusú intellektuel-ek egyre inkább csatlakoznak hozzá és vele együtt a proletariátushoz. A marxista eszmék elnyomása pedig az őszintén demokratikus gondolkodású filozófusok előtt feltárja azt a szakadékot, amely az uralkodó burzsoázia gyakorlata és kliberális álarcá között van. A marxizmus befolyása tehát korunk francia filozófiájának talán a legfőbb jellegzetessége.

Ezzel szembenálló jelenségek is vannak azonban. Szembeötlő, hogy a metafizikus idealizmus és a dialektikus materializmus közt egy sor közbenső irányzat van. A harmadik út kísérleteiről van szó, amelyek a középrétegek megzavarodottságát tükrözik; ezeket a kapitalizmus fejlődése a marxizmushoz közelít, de ezen az úton nem mernek végigmenni és eltérnek az idealizmus felé.

Ezek a mai francia filozófia legfőbb jegyei. Sartre formulája szerint „a marxizmus korunk filozófiája”, de hozzátehetjük, hogy méginkább a jövőé.



**Alfred Landé: A dualizmustól az egységig  
a kvantummechanikában**

A kvantummechanika jelenleg uralkodó irányzata egy dialktikus pozitivisták fel-fogás, amely szerint sem a diszkrét részecs-kéknek, sem a folytonos hullámoknak nincs joguk a kizárólagosságra a fizikai valóság-ban. Részecskék és hullámok csak racio-nalizált leírásai kísérleti szituációknak, ame-lyek komplementárisak lévén, csak együtt adnak teljes tudást a mikroobjektumról. Ez a felfogás azonban, amely egy ideig men-tegethető volt, mint időleges mentesítés az alól, hogy az elégtelen kísérleti adatok közti teoretikus kapcsolatot megállapítsuk, hosz-szú lejáratra elfogadhatatlan — véli a szer-ző. Ma ezt a nézet — tudományos oppor-tunizmus, amely erőnyé változtatja a te-hetetlenséget. A fizikus mindig a naív rea-lizmus álláspontjából indul ki és hosszú távon csak a realizmus álláspontja az, amely számára megfelelő. E nézetet a szer-ző Einstein szavain keresztül jellemzi: „A fizika fogalmai megfelelnek egy reális világnak, tárgyknak, amelyek a reális, szubjektumtól független tapasztalatot al-kotják.” Az elméleti fizika épp ezért nem térhet ki a feladat elől, hogy létrehozza az anyag egységes elméletét, amelynek vilá-gosan el kell döntenie: a részecske avagy a hullám az anyag reális összetevője.

Ilyen egységes elmélet létrehozására már harminc évvel ezelőtt történtek kísér-letek. Schrödinger egységes hullámelméle-tet hozott létre, amely a korpuszkuláris tulajdonságokat hullámok interferenciájá-ból, rezonanciájából stb. igyekezett leve-zetni. Ezt a célt ez az elmélet azonban nem tudta megvalósítani. Épp ezért Max Born ellenkező irányból kezdett hozzá e feladat megoldásához. Feltételezte, hogy ami a hullámok intenzitásaként jelenik meg, nem más, mint a részecskék statisztikai sűrű-

sége. Azonban sem Born, sem követői nem tettek kísérletet arra, hogy pusztán kor-puszkuláris elvekből kiindulva *megmagya-rázzák*, miért mutatnak a részecskék a ma-guk statisztikai viselkedésében hullámjel-legű tulajdonságokat. Ezeket a tulajdon-ságokat egyszerűen elfogadták, mint a Schrödinger-féle hullámenyvet által meg-határozottakat, minden magyarázat nél-kül. Így Born egységes részecske elmélete befejezetlen maradt és nem is gyakorolha-tott jelentősebb hatást a további fejlődésre.

A továbbiak során a szerző kísérletet tesz egy ilyen egységes elmélet alapvető vonásainak felvázolására. Ennek keretében főbb vonásaiban ismerteti, hogyan vezet-hető le a kvantummechanika statisztikai jellege, a valószínűségi amplitudók inter-ferencia-törvénye és a koordináta s momen-tum közti periodikus kapcsolat (a belőle következő Heisenberg-féle határozatlan-sági relációval) a hullám-korpuszkula dua-lizmus bármiféle alkalmazása nélkül, pusztán a részecskék statisztikai mechanikájá-ból, a kvantum-állapotok valószínűségére vonatkozó egyes pótlólagos matematikai feltevések mellett. A cikk végén a követ-kezőket írja: „Véleményem szerint ideje meghaladni azt a felfogást, amely szerint a kvantummechanika — a matematikai boszorkányság egy fajtája, amely megfigye-lési eredményeket varázsol elő a természet absztrakt, „felfoghatatlan” törvényeinek materializációjaként. A kvantummecha-nika egyszerű törvényei sokkal inkább raci-onális következményei az anyagi részecs-kék statisztikai viselkedését irányító köz-napi, elementáris, elfogadható és általános elveknek, amelyeket mindenki megérthet, aki hajlandó felfogni a dualitás kultuszát egy egységes elmélet érdekében, amelyben *valóságos* részecskék produkálnak hullám-hoz hasonló jelenségeket, mint ezt már 30 évvel ezelőtt javasolta Max Born.”

## ETHICS 1960. 2. SZÁM

**James K. Feibleman: A filozófiák  
szociális alkalmazkodásáról**

A szerző rámutat, hogy az összes társadalmi szervezetek folytonosságának lényeges eleme a filozófiák létezése. A társada-lom kimerítő megismerése, az együttélés feltételeinek és a társadalmi csoportok ter-mészetének megismerése szükséges az em-beri boldogsághoz, a szegénység és a hábo-

rúk megszüntetéséhez. A társadalomnak ehhez a megismeréséhez segít hozzá a filo-zófiák természetének feltárása. A történe-lem az elmúlt kultúrák, azoknak fejlődését regisztrálja: a kultúrák olyan folyamatokhoz hasonlítók, melyeknek felszínét politikai és gazdasági események, tények alkotják, e folyam mélyén pedig ott rejtőznek a kor filozófiai irányzatai. A társadalmakban konkrét módon létezik — struktúrájukat

és tevékenységüket rejtett módon meghatározza — valami ahhoz hasonló, amit a filozófusok absztrakt formában tanulmányoznak (logika, ontológia, episztemológia, etika, esztétika). Minden kultúrában belső következetesség uralkodik, ezt a belső állandó tartalmat csak egy szisztematikus metafizika szolgáltathatja, azaz egy ontológia. A kultúra ontológiájának azt az implicit módon uralkodó ontológiát nevezük, amely rejtett módon meghatározza és egymással összefüggésbe hozza e kultúra összes jelenségeit. Az implicite uralkodó ontológiák akkor válnak szociális filozófiákká, amikor a társadalmak valamely megrázkódtatás — forradalom vagy háború vereség — eredményeként fogadják el azokat. Elvetésükre pedig akkor kerül sor, amikor többé már nem képesek gyakorlati jelentőséggel bíró elméletek létrehozására.

Ezeknek az ontológiáknak konkrét feladata bonyolult feladat, a leginkább a következő területeken válnak hozzáférhetőkké: az egyén racionális szociális tudatalattija, az intézmények hierarchiája, az uralkodó szokások, a fő művészeti ág, végül pedig az ízlés.

A tudatalatti olyan meggyőződéseket tartalmaz, amelyek közösek egy adott társadalom számos egyénénél anélkül, hogy erről tudomásuk lenne. Ebben a vonatkozásban a nyugati kultúrák tagjainak többsége materialista, míg a legtöbb hivatásos filozófus inkább szubjektív idealista, mint-

sem materialista: ez arról tanúskodik, hogy mély szakadék tátong a hivatalos, illetve a széles körben gyakorolt filozófia között. Ami az intézmények hierarchiáját illeti: az uralkodó jellegű intézmény szintén az uralkodó filozófiáról tanúskodik. (Így pl. a közép-korban az egyház, az USA-ban az üzlet, a Szovjetunióban a tudományok, különösen az alkalmazott tudományok.)

A társadalmak és a tudományok kapcsolata általában bensőséges és szükség-szerű. A társadalmaknak vagy meg kell találniuk azokat a filozófiákat, amelyekkel jövőbeni tevékenységüket igazolhatják, vagy pedig a filozófiák ösztönzik őket bizonyos irányokba. Mindkét esetben a filozófiák a racionális igazolás alapvető funkcióját töltik be. A legkülönbözőbb filozófiákban közös mozzanat, hogy alkalmazkodnak a társadalmi fejlődés adott szakaszához (pl. francia egzisztencializmus a második világháborúban, a tomizmus a középkor végén, dialektikus materializmus a századeleji Oroszországban). Az egymáshoz a legközelebb álló filozófiák igen különböző alkalmazásokat nyerhetnek (pl. sok közös elem van a dzsainizmusban és a hegelizmusban, mégis teljesen különböző szerepeket játszottak).

A széles értelemben vett — aktív ügyekben vállalt — vezetőszerepnek együtt kell járnia annak intuitív felismerésével, hogy az elvont eszméknek mely rendszere felel meg a leginkább egy meghatározott, konkrét társadalmi szituációnak.

## TARTALOMJEGYZÉK

### TANULMÁNYOK

A lenini cizmék jegyében.....	175
<i>Jeney Jenő</i> : Harcoljunk a szocializmus győzelméért a tömegek tudatában is ...	184
<i>Tóth Sándor</i> : Fél évszázad a bolgár nép és a Bolgár Kommunista Párt szolgálatában	197
<i>Makai Mária—Földesi Tamás</i> : Az etikai revizionizmus kritikájához.....	203

### VITA

A logikai viták helyes irányáért ( <i>Galántainé, Havas Katalin</i> ).....	297
--	-----

### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Bán Imre: Apáczai Csere János ( <i>Mátrai László</i> ).....	313
M. N. Alekszejev: A gondolkodási formák dialektikája ( <i>Rózsahegy Tiborné</i> )....	317
Marxista filozófia — szocialista politika ( <i>Selmeci József</i> ).....	320
A. M. Gyeborin: Az újkor társadalmi-politikai tanai ( <i>Sós Vilmos</i> ).....	327
V. I. Szvigyerszkij: Tér és idő ( <i>Farkas János</i> ).....	332
P. F. Protaszenya: A tudat eredete ( <i>Bérczjai Lajosné</i> ).....	335
Folyóirat ismertetések .....	336

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

В свете ленинских идей .....	175
<i>Енё Енеи</i> : Бороться и за победу социализма в сознании масс .....	184
<i>Шандор Тот</i> : Полвека на службе болгарскому народу и Болгарской Коммунистической партии .....	197
<i>Мария Макаш—Тамаш Фёлдеш</i> : К критике этического ревизионизма .....	203

### ДИСКУССИЯ

За правильное направление в дискуссиях по логике ( <i>Галантаине, Каталин Хаваш</i> )	297
---	-----

### РЕЦЕНЗИИ

Имре Бан: Апацаи Чери Янош ( <i>Ласло Матраи</i> ) .....	313
М. Н. Алексеев: Диалектика форм мышления ( <i>Рожакеди Тиборне</i> ) .....	317
Марксистская философия-социалистическая политика ( <i>Ёжеф Шельмеци</i> ) .....	320
А. М. Деборин: Общественно-политическое учение и современность ( <i>Вильмош Шош</i> )	327
В. И. Свидерский: Пространство и время ( <i>Янош Фаркаш</i> ) .....	332
П. Ф. Протасеня: Происхождения сознания ( <i>Берцфаи Лайошне</i> ) .....	335
Рецензии Журналов .....	336

## CONTENTS

### TREATISES

In the Light of Lenin's Ideas.....	175
<i>Jenő Jeney</i> : Fight for the Victory of Socialism also in the Consciousness of the Masses	184
<i>Sándor Tóth</i> : Half a Century at the Service of the Bulgarian People and the Bulgarian Communist Party .....	197
<i>Mária Makai</i> and <i>Tamás Földesi</i> : Contribution to the Criticism of Ethical Revisionism .....	203

### DISCUSSION

For the Correct Line to be Followed by the Discussions in Logics ( <i>Galántainé, Katalin Havas</i> ) .....	297
---	-----

### REVIEWS AND CRITICISM

Imre Bán: János Apáczai Csere ( <i>László Mátrai</i> ) .....	313
M. N. Alekseiev: The Dialectics of the Forms of Thinking ( <i>T-né Rózsahegyi</i> )....	317
Marxist Philosophy — Socialist Policy ( <i>József Selmeçi</i> ) .....	320
A. M. Deborin: The Social-Political Teachings of the New Era ( <i>Vilmos Sós</i> )....	327
V. I. Svidersky: Space and Time ( <i>József Farkas</i> ).....	332
P. F. Protasenia: The Origin of Consciousness ( <i>L-né Bércfai</i> ).....	335
Reviews of Periodicals.....	336

## INHALT

### AUFSÄTZE

Beim Lichte Leninscher Ideen.....	175
<i>Jenő Jeney</i> : Kämpfen wir für den Sieg des Sozialismus auch in dem Bewußtsein der Massen .....	184
<i>Sándor Tóth</i> : Ein halbes Jahrhundert im Dienste des bulgarischen Volkes und der bulgarischen kommunistischen Partei.....	197
<i>Mária Makai—Tamás Földesi</i> : Zur Kritik des ethischen Revisionismus.....	203

### DISKUSSION

Für die richtige Richtung in den Diskussionen der Logik ( <i>Galántainé, Katalin Havas</i> ) .....	297
--	-----

### BUCHBESPRECHUNG UND KRITIK

Imre Bán: Apáczai Cseri János ( <i>László Mátrai</i> ).....	313
M. N. Alekszejev: Die Dialektik der Formen des Denkens ( <i>Rózsahegyi Tiborné</i> )... 317	
Marxistische Philosophie — sozialistische Politik ( <i>József Selmeczi</i> ).....	320
A. M. Gyeborin: Gesellschaftliche — politische Lehren der Neuzeit ( <i>Vilmos Sós</i> ) 327	
V. I. Szvigyerszkij: Raum und Zeit ( <i>János Farkas</i> ).....	332
P. F. Protaszenya: Der Ursprung des Bewußtseins ( <i>Bérefai Lajosné</i> ).....	335
Zeitschriftbesprechungen ....	336



*Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál (Budapest V., József Nádor tér 1.) és bármely postahivatalnál. Csekk számszám egyéni előfizetésnél 61.257. Közületi előfizetésnél 61.066 (vagy átutalás az M.N.B. 47. sz. folyószámlájára, vagy az Akadémiai Kiadónál (Budapest V., Alkotmány utca 21) csekk számszám 05.915.111-46 (vagy átutalás a M.N.B. 46. számú folyószámlájára.*

A kiadásért felel: az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki felelős: Pataki Ferenc

Kézirat beérkezett: 1960. V. 12. — Példányszám: 1200 — Terjedelem: 15,75 (A/5) ív

---

60.51338 — Akadémiai Nyomda, V., Gerlőczy u. 2. — Felelős vezető: Bernát György



**Ára: 10,—Ft**

**Előfizetés egy évre 32,— Ft**

Folyóirat kiadványaink előfizethetők és számonként is vásárolhatók  
a következő helyeken:

Akadémiai könyvesbolt, Budapest V., Váci utca 22.  
Akadémiai Kiadó Terjesztési osztálya, Budapest V., Alkotmány utca 21.

Külföldön terjeszti a **KULTÚRA Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi**  
Vállalat, Budapest VI., Népköztársaság útja 21. Telefon: 429—760.

a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ  
SZIGETI JÓZSEF

NEGYEDIK ÉVFOLYAM  
3. SZÁM  
1960.

## Tartalomból:

SÁNDOR PÁL

**Lenin könyvek Horthy-  
Magyarországon**

MOLNÁR LÁSZLÓ

**A kommunista filozófus-aktíva  
vitájáról**

GEDŐ ANDRÁS

**A revizionizmus ösztönösség-  
kultusza és a szocialista építés  
tudományos törvényei**

MÁRKUS GYÖRGY

**Az ifjú Marx ismeretelméleti  
nézetei**



6

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

GEDŐ ANDRÁS, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD,  
SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

A szerkesztőség címe

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete,  
Budapest V., Széchenyi rkp. 3. I. 145.

A kiadóhivatal címe

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

*Előfizethető*

a Posta Központi Hirlap Irodánál (Budapest V. József nádor tér 1.) és bármely postahivatalnál. Csekk számla szám: egyéni előfizetésnél 61.257, közületi 61.066 (vagy átutalás az M. N. B. 47. sz. folyószámlájára.)

## Lenin könyvek Horthy-Magyarországon

— EMLÉKEK —

SÁNDOR PÁL

Leninnek egyik magyar vörösgárdistája írja visszaemlékezéseiben, hogy Lenin szava hallatára a dereka kiegyenesedett és egy fejjel magasabbnak érezte magát. Nos, e sorok írója nem részesült a sorsnak abban a kegyében, hogy Lenint szemtől szembe láthatta, vagy személyesen beszélhetett volna vele. Ezméi azonban abban a minden szépre és igazra oly érzékenyen reagáló korában vertek gondolkodásában és érzelmvilágában gyökeret, hogy az azokkal való megismerkedés felért a közvetlen érintkezéssel.

Ma már nehéz úgy visszakonstruálni azt a diákkort, amelyben Lenin neve először felmerült, hogy ne hasson torzításnak, jelenlegi tudatunk belemagyarázásának. De talán érthetővé válik az a kielégítetlenség és nyugtalan-ság, amely elfogott akkor, amikor a magyar polgári újságok első ízben foglal-koztak Leninnel espedig mint valami furcsa és ördöngös szerzetel, akit a német hadvezetőség leplombált vagonban szállított haza a forrongó Oroszországba, hogy romboló tevékenységével közvetve győzelemre segítse a német fegyvere-ket Oroszország felett. Hogy ez a nyugtalan-ság és értetlenség még inkább világos legyen, hozzá kell tenni, hogy abban az időben a fennállóval való szembenállás motívumait Bazarov, Raszkolnyikov, Pierre, Pavel és más hasonló regényhősök alakjai szolgáltatták és a fekete oroszinges, pokolgépet a kabátjuk alatt rejtegető forradalmárok keltettek bennünk lelkesedést és lebegtek szemünk előtt követendő eszménykép gyanánt. Ezek a képzetek legyőztek minden nevelés és tanítás által belénk oltott magyar nacionalista ideált, de ugyanakkor romantikus képzelgésekbe is ringattak. Hogy egyebet ne mondjak, az első magyar tanácsköztársaság kitörése és győzelme feletti örömbe az az üröm vegyült, hogy íme mostmár örökre le kell mondanunk az illegális, földalatti forradalmi tevékenységről, hiszen a kommün ezentúl csak legális, „hétköznapi” tevékenységre, „szürke” munkálkodásra nyújt lehetőséget. Hogy a történelmi fordulatok egy gimnazista aggodalmát mennyire és mily hamar eloszlatták, arra fölösleges rámutatni.

A leplombált vagon, az ellenség hazacsempészése azonban nem bizo-nyult olyan mértékig romantikusnak, hogy fel ne keltette volna a gondolatot: azoknak a nagyra tartott embereknek, akik három világrész összefogott hatal-mát akarják megsemmisíteni és az egész föld feletti uralomra tartanak igényt, ne lenne annyi sütnivalójuk, hogy ne tudnák — ami előttem a maga teljes konkrét kézzelfoghatóságában megmutatkozott — hogy eszmék terjedését nem lehet országhatárokkal feltartóztatni. Hogy elfelejtik, ha Oroszországban győz a forradalom, akkor az nem áll meg, hanem villám gyorsasággal szétter-

jed az egész világon, ahogyan Marx és Engels elméletének bizonytalan forrásokból táplálkozó foszlányaiból kivehettem. S nemcsak e hitem erősödött meg a későbbi hónapok eseményei, a német és osztrák-magyar frontok összeomlása és a kitört forradalmak hatása alatt, hanem túltengő öntudattal és minden eddigi nagyság iránt táplált illúzió teljes lerombolásával állapítottam meg, hogy ime, nekem, illetve Marxnak és Engelsnek, illetve a világforradalmat hirdető Leninnek volt igaza a leplombált vagonokban bízó és a forradalmárokat lekezelő német hadvezetőséggel szemben.

Kósza híreken, közvetett, ferdített idézeteken, és a Kun Bélához, a magyar proletárdiktatúrához intézett üzeneteken túl, amelyekből próbáltam magamnak kifaragni Lenin alakját, Lenin első saját munkájával a kommün ismertetett meg. Az „Állam és forradalom” c. munkája jelent meg először magyar nyelven, hevenyészett fordításban, de bármilyen szomjúsággal, lelkesedéssel olvastam is történelmi taglalásait, a munkásmozgalom és annak elmélete terén szerzett ismereteim hiányosságai és felületességei nem igen engedték, hogy a mű elméleti jelentőségét kellőképp felmérjem. Ami hatott és ami most már sűrítetten felidézte bennem Turgenyev, Dosztojevszkij, Tolsztoj, Arcübasev, Gorkij forradalmár regényalakjait, a mű befejező mondata volt: „Kellemesebb és hasznosabb dolog „a forradalom tapasztalatait” végigcsinálni mint írni róluk”.

Ez a mondat mottóként csengett még évekig a fülemben és arra készítetett, hogy felkészüljek arra a munkára, amelynek elmúlását láttam a kommün kitorésében: a földalatti tevékenységre, a „hivatásos forradalmár” sorsának vállalására. S az „Állam és forradalom” féltve őrzött példányával való bánásmódom arról tanúskodott, hogy a „földalattiságot” túlságosan alantasan-hétköznapi módon értettem, viszont a felkészülés nem éppen szakszerű módon ment végbe. Mert a kommün leverése után elfogatásom előtti legfontosabb teendőmnek azt tartottam, hogy az „Állam és forradalmat” és a kommün más kiadványait elássam a kamránk sarkában. A helyet — Dumas regényhőseinek mintájára — ugyan jól megjegyeztem magamnak, de mivel a romantikus irodalom erre nem adott kellő útbaigazítást, a hősi gesztussal nem sokra mentem: mindössze egy kimustrált szőnyegdarabba burkoltam be a kincseket, melyek, miután évek múltán kiástam őket, szőnyegestől rothadt, szétmállott állapotban kerültek ismét napvilágra.

A bécsi emigráció alkalmat nyújtott aztán arra, hogy Lenin műveivel rendszeresen foglalkozzam. De mivel itt most nem erről van szó, hanem Lenin könyveinek magyarországi vonatkozásairól, ismét az „Állam és forradalom” az, amely első helyen áll emlékeimben. A bécsi emigráns magyar ifjúmunkás csoport legfontosabb feladatai közé tartozott a lassan meginduló magyarországi kommünista mozgalomnak megfelelő irodalommal való ellátása. Sallai Imre volt a Türkenstrassen székelő ifjúmunkás szervezet titkára — mindaddig, amíg a Bank-gassei magyar követség ablakait egy május 1.-i tüntetés alkalmával az ő és a púpos „kis Jakab” (Jakab József) vezetése mellett be nem vertük, amikor is kettejüket lefogták és kiutasították Ausztriából — és egyben a mozgalom lapja, az „Értesítő” szerkesztője. Ebben a minőségben adott nekünk megbízásokat fordításra, anyaggyűjtésre, kisebb cikkek megírására, stb. Így kaptam egyszer azt a feladatot, hogy szervezzem meg az „Állam és forradalom” szövegének Magyarországra, egy megadott címre való eljuttatását. A sok „hétköznapi”, nyelvvel, szótárral való bajmолódás után, úgy éreztem, hogy most minden regényes hajlamomat szabadjára ereszthetem. A Irén-

nel, az ifjúmunkás csoport egy másik tagjával nekifogtunk és tejjel és citromlével leírtuk az egész szöveget. Erre a célra igen alkalmasnak bizonyult a Kant: Kritik der reinen Vernunft-jának a Reclams-Universalsbibliothekban megjelent kiadása, amely a kanti mű első és második kiadásának szövegét egyaránt közli és mivel szerencsére Kant a második kiadásban mondanivalóját hosszabb lére eresztette, a párhuzamos szövegkiadásban számos üres oldal maradt. Ezeket és a margókat használtuk fel Lenin szövegének leírására. A titkos írás e legprimitívebb eljárása viszont a legcélravezetőbb is volt, hiszen csak egy kis meleg fölé kellett a lapokat tartani és szép világosbarna színben olvashatóvá vált a szöveg. A Magyarországra juttatás persze külön feladat volt: Fr. Ernő egyetemi kollégánkat, egy jugoszláviai gazdag fiút, megkértük, hogy hazautaztában, útközben Pesten juttassa el a könyvet egy megadott címre: filozófiai vizsgára készül az illető s nem tud hozzájutni Kant főmunkájához. Fr. Ernő készségesen vállalkozott a szívességre — persze nem tudta, hogy nemcsak Kant szövegét viszi — és annál komikusabban hatott a története, amelyet visszatérte után elmesélt. Hajón utazott és a magyar vámvizsgálat alaposan felforgatta a holmiját. Számos könyve közül a vámtiszt éppen a Kant könyvet vette elő. — Ezek kommunista könyvek — jelentette ki. Barátunk elnézően mosolygott, Kant 1724-től 1804-ig élt, — mondta magabiztos fölényvel — a német klasszikus filozófia legnagyobb alakja. A vámtiszt — talán megszegyenülten, talán csak bosszúsán dobta vissza a könyvet a többi közé és hogy ő maradjon fölényben, morogta: — Minden filozófus kommunista. Nem tudta szegény feje, hogy ebben az esetben mennyire igaza volt.

Ez a Lenin könyv aztán eljutott rendeltetési helyére. De az illegális mozgalomnak állandó gondja maradt a megfelelő könyvekkel való ellátása. Kisebb broszúrák, folyóiratok, újságok mégcsak becsúsztak valahogy — az Inprekor, később a baseli Rundschau bibliapapíron nyomott példányai elég jól megfértek a Frankfurter Zeitung, Neue Zürcher Zeitung és más nagy polgári újságok lapjai között, amelyek többnyire nem magáncímekre, hanem olyan cégek, vállalatok címeire jártak, ahol beszervezett elvtársak voltak, — a könyvekre azonban a vám- és postahatóságok annál jobban ügyeltek. Ártalmatlan címlapokkal történő csere sem sokat segített, úgy látszik, a könyvek ellenőrzésére ama vámtisztnél intelligensebb embereket osztottak be, akik között elvétele tisztességes gondolkodásúak is akadtak. Legalább is erre mutat az az eset, amelyet talán érdemes feljegyezni. Az ellenőrző közeg kinyit egy könyvesomagot és olvassa: Wilhelm Wolf: Einführung in die Nationalökonomie. Belelapoz és így szól: Ja, ez Marx Kapitalja, — mehet!

Rendszerint azonban még sokkal „ártatlanabb” könyvek sem csúsztak át a rostán. Hogy milyen regényes történetek adódtak abból, amikor legálizálni akartuk a Malik Verlag kiadványait és nagy ládákban erre a célra kreált, iparendélyes „Könyvterjesztő vállalat” igyekezett őket behozatni, annak elmondására inkább hivatott Tamás Aladár elvtárs, aki ezt a koncepciót szervezte. A magam részéről inkább egy másik „vállalkozásról” számolnék be, részben azért, mert ezúttal a Lenin-könyvekről essék csak szó, részben pedig azért, mert a terv sikeres végrehajtója, Szenes Lajos elvtárs, a Népszava könyvkereskedés akkori vezetője csak rövid sorokban utal rá emlékirataiban. Az ellenőrzésen ugyanis aránylag kevés könyv csúszott át, sok elveszett és ez komoly anyagi károkat is jelentett, amit a mozgalom „guruló rubeljeinek” a hiányában bizony alaposan megérezett.

Szenes elvtárs koncepciója lényegében abban állt, hogy beszervezett néhány munkást, akik a dunai uszályokon teljesítettek szolgálatot. E munkások nagy vízhatlan gumizsákokba rakták a könyveket — főleg Lenin németnyelvű kiadásait —, kötélén az uszály végéhez erősítették, leeresztették a vízbe és a könyvszák szépen úszott a vízben Bécstől Újpestig, ahol aztán éjszaka felhúzták a zsákot és a könyveket eljuttatták Szenes elvtárshoz. Lebukásokkal kapcsolatban feltűnően sok elvtársnál találtak a detektívek Lenin könyveket és bizonyára sokat törték a fejüket — és nemcsak a fejüket — hogyan kerül minden szigorú ellenőrzés mellett annyi Lenin könyv Magyarországra.

Nékem is volt egy tizenkétkötetes, fekete vászonkötéses, arany címnyomásos Lenin Válogatottam, amelynek egyes kötetei addig-addig cirkuláltak az elvtársaknál, míg aztán lebukások, házkutatások révén lassanként elkallódtak. Nem azért említem ezt, hogy rámutassak: hányan és mennyit tanulhattak elvtársak ebből az egyetlen sorozatból, — hanem azért, hogy azzal kapcsolatban, mint jutottam én ehhez a gyűjteményes kiadáshoz, egyben emléket állítsak egy elvtársnak, akinek az irodalmi működésének az „elsüllyedt irodalom” égisze alatti feltárása, sőt — lehet mondani — felfedezése fiatal irodalomtörténéseink jövődjének feladata kell hogy legyen. Tolnai Istvánnak hívják az illető elvtársat, akinek történetem közvetlen előzményeként emlékezetem szerint „Három mese” címen jelent meg egy novellás kötete. Egy nap meglátogatót és egy köteg könyvet hozott magával. A fent említett tizenkétkötetes Lenint. Búcsúzni jöttem — mondta — és egyben végrendelkezni. Kiszököm az országból és beállok a spanyol nemzetközi brigádba. Harcolni akarok a fasiszták ellen. Nos, egyetlen érték, amit magam után itt hagyhatok, Lenin. Őrizd meg, használjátok. Ha visszajövök, akkor majd jelentkezem érte, ha nem, emlékül rád hagyom.

Elbúcsúztunk és azóta nem hallottam róla. Érdeklődtem hazatért „spanyolosoknál”, de senki sem ismerte. Ha eljutott a frontra, lehet, hogy álnevet vett fel. Nem akarta burzsoá szüleit kompromittálni, vagy nekik kellemtelenségeket okozni. Hiszen már a könyve tendenciája miatt is haragudtak rá. Nem ő volt az egyetlen, akinek nemcsak a Horthy-rendőrség, hanem közvetlen környezete, családja miatt is konspirálnia kellett.

Lenin műveit azonban nemcsak tanultuk, nemcsak igyekeztünk az ő szellemében dolgozni, hanem közvetlenül is „merítettünk” belőle. Különösen Eörsi Béla volt nagy mestere ennek a „nemes” plagizálásnak. A magyar mezőgazdasági válság, A szegényparasztság helyzete Magyarországon és más könyvei és cikkei tudatosan, programszerűen egész fejezetek kiírásai voltak Lenin műveiből, különösen „A kapitalizmus fejlődése Oroszországban”, de egyéb írásaiból is. Szinte csak a magyar statisztikai anyag egyes adataival helyettesítette be Lenin számait, egyébként azonban a szöveg Leniné volt. Sokkal büszkébb volt erre a manőverére, mint saját munkáira.

Más módon is igyekeztünk Lenin-szövegeket felhasználni. De Hitler németországi uralomra jutása után a fokozódó terror miatt egyre elvontabbak lettek a témáink. A magam részéről szinte már csak filozófiai írásaimnak tudtam legalitást biztosítani. Már a háború alatt — 1942-től fogva — jelent meg füzetekben a Filozófiai Lexikonom, amelyben azonban már a terjedelmi különbségek is szemetszúrtak és az egyik folyóirat denunciáló módon támadott, hogy Bergsonról másfél, Engelsről pedig harminc oldalt írok. A kiadóval előre törtük a fejünket, hogyan oldjuk meg a kérdést, ha az L betűig, Leninig elutunk. Aktuálisá vált a kérdés már az I betűnél, mert hiszen eredetileg Iljics

néven akartuk az ismertetést közölni. De már erre sem került sor, F-né megállt a mű kiadása, mert a német megszállás miatt a kiadóm is, én is illegálisba mentünk. A nyomdászt viszont perbe fogták a „Fogarasi Béla” című szó miatt és a büntetéstől csak a felszabadulás mentette meg.

Viszont, ha nem is a Lexikonban, mégis sikerült Lenin filozófiai tevékenységét ismertetnem a magyar közönséggel. Az 1943-ban megjelent, „A dialektika története” című könyvemben részletesen taglalok egy Uljanov nevű filozófust, akinek Materializmus és empiriokriticizmus c. munkája jelentékeny fejezetét alkotja a dialektika történetének. „Ravaszágom” iránt táplált illúziómat azonban a felszabadulás után meglehetősen megtépázták. A bírának és ügyészeknek tartottam dialektikus materializmusból előadást. Utána odajött hozzám a hallgatóságból valaki, bemutatkozott és azt kérdezte: — Remélem meg voltál elégedve velem, én cenzuráztam a munkáidat és amit csak lehetett, átengedtem. Hivatalosan nem voltam köteles tudni, hogy mi az a dialektikus materializmus, de természetesen tisztában voltam vele, miről van szó, de már akkor szimpatizáltam veletek. — Bizonyos, hogy őszinte volt ez a megnyilatkozás, mert a Horthy-cenzúrával való bajlódásom során nem egyszer meggyőződtem róla, hogy a cenzorok sokkal tájékozottabbak és műveltebbek voltak, mint ahogy általában el akarták velünk hitetni.

Persze, a szépirodalmi cenzorokra ez már kisebb mértékben áll. Mert nem valószínű, hogy rájöttek a csalafintaságra, amellyel Ognev: Kosztya Rjabcev naplója című művét sikerült magyarul megjelentetnünk. Az eredeti szöveget a cenzor — a háború alatt már előzetes cenzúra volt — visszadobta. Ekkor a neveket amerikaira változtatva nyújtottam be a könyvet, amely aztán cenzori engedéllyel Ogne: Mister Dalton és én címmel meg is jelent. A szövegváltoztatásnál csupán egy ízben akadtam meg. A regényben nagy szerepet játszik Lenin halála. Nem volt mit tennem, Lenin neve helyébe „Elnököt” írtam. S a cenzor — gondolom — nem vette észre, hogy amerikai aktív elnök a huszas években nem halt meg. Amint hogy az sem volt utolsó dolog, hogy a nyilasok által újonnan alapított könyvkereskedés kirakatában a műszaki könyvek között felfedeztem Rosa Luxemburg: Akkumulation des Kapitals című könyvét — feltételezem, hogy az akkumulátorokkal tévesztették össze.

Sok ilyen esetről lehetne még megemlékezni, de hát ezúttal csak a Lenin könyvekről legyen szó. Éspedig egyről még, amelyért annyit kockáztattam és amelyet emlékül még ma is őrzök. A Materialismus und Empiriokritizismus Rjazanov előszavával ellátott német példányát a tizenkétkötetes Lenin kiadáshoz hasonlóan megőrzésre, illetve búcsúzóul kaptam a büntetőszázadba kényszerített és a Don-kanyarban elpusztult Demjén József elvtárstól. Azzal adta át „legféltebb kincsét”, hogy használjam fel jól addig is, amíg ő „a szovjet csapatokkal vissza nem érkezik.” Örök optimizmusában ezt az időt sokkal rövidebbre szabta, mint ahogyan az valóban bekövetkezett. De amíg a szovjet csapatok — bizony ő nélküle — már elérték Budapestet, sok minden történt, magával a könyvvel is. Amikor a német megszálláskor illegálisba mentem, a lezárt lakásból feleségemnek sikerült kilopnia néhány ruhadarabommal pár könyvet is, köztük a Materializmust és ha az illegálisban nevet, lakást gyakran változtatni is kellett, ez a könyv hosszú időn át hű kísérőm maradt. De végül, Rajk László lebukásakor, amikor hirtelen tovább kellett állnom egy házzal, elhagytam ezt a könyvet is, illetve rábíztam a szállásadó elvtársra, lelkére kötve, hogy mihelyt lehet, juttassa el hozzám. Az illető



elvtárs — S. László — *budai* lakása belövést kapott az ostrom alatt, ő maga is kénytelen volt bújdosni és a könyv további változatos életútját mindmáig nem tudtam végigkísérni. Így hát csak a végső — valóban drámai — kifejeletet regisztrálhatom. Egy ismerősöm a felszabadulás után közölte velem, hogy irataim és pár könyvem az Ostende kávéház fölötti lakásban a Rákóczi úton vannak. A ház erősen romos volt, a lakásba bonyolultan és különböző létrák segítségével lehetett csak bejutni. Egy aktatáskában megtaláltam a keresett iratokat és a romhalmaz közepette, a konyhában, a tűzhelyen, faltörmelékek között üdvözölt az Empirikriticismus. De bármily eleven és örömteljes volt a találkozás, sem a könyv, sem mások nem tudták elmesélni, hogy miként ment keresztül, hogyan jutott el a budai hegyek közül ebbe a pesti romos konyhába.

De ma is még, másfél évtized múltán, ha ránézek erre a könyvre, vagy méginkább, különösen, amikor szerte az országban, kirakatokban, könyvtárakban, polcokon megpillantom magyar társait, nemcsak arra gondolok, hogy milyen hosszú utat tettünk meg, amíg eljutottunk idáig, hogy minden kockázat, konspiráció és baj nélkül mindenki a birtokába juthat ezeknek a Lenin könyveknek és a bennük foglalt nagy gondolatoknak és mély igazságoknak — hanem arra is, hogy vajon a mai fiatalok, akik ilyen könnyen, készen kapják ma mindazt, amiért nekünk küzdenünk és szenvednünk kellett, ugyanolyan féltő gonddal, lelkesedéssel, mohó tanulási vágygal és azzal a fogadalommal, hogy mindent megtesznek a bennük lefektetett elvek megvalósításáért, forgatják-e ezeket a világot átformáló lapokat, mint ahogyan mi tettük annak idején?

## КНИГА ЛЕНИНА В ВЕНГРИИ В РЕЖИМЕ ХОРТИ

Пал Шандор

Автор бывший член венгерской партии коммунистов, действовавшей иллегально во время между двумя мировыми войнами, воспроизводит те переживания по случаю 90-ой годовщины смерти Ленина, которые связанные с приносом в Венгрию произведений Ленина и с их использованием в подпольном движении. Эти воспоминания имеют двойную тенденцию: с одной стороны подчеркивание того, как необходимо изучение и освоение произведений Ленина в каждом этапе и моменте в борьбе за социализм; с другой стороны, это является предупреждением для сегодняшних молодых живущих в народной демократии поколений, чтобы оценили ту возможность и пользовались ей лучше, что они свободно, без трудности и рисков могут достать собрание сочинений Ленина.

## LÉNINS BÜCHER IN UNGARN WÄHREND DES HORTHY REGIMES

*Pál Sándor*

Der Verfasser als Mitglied der während der Zeit der zwei Weltkriege illegal tätigen Ungarischen Partei der Kommunisten frischt diese Erlebnisse anlässlich der 90. Jahreswende des Todes Lenins auf, welche mit der Einschmuggelung der Werke von Lenin nach Ungarn und mit ihrer Aufwendung in der Untergrundbewegung verbunden sind. Diese Erinnerungen haben eine zweifache Tendenz: einerseits die Betonung dessen, wie unentbehrlich das Studium und die Aneignung der Werke von Lenin in jedem Stadium und Moment des Kampfes für den Sozialismus ist; andererseits ist es eine Mahnung für die heutige in der Volksdemokratie lebende junge Generation, dass sie die Möglichkeit, dass sie frei, ohne Schwierigkeiten und Gefahr zu den gesammelten Werken Lenins gelangen, achten und besser ausnützen sollen.

## THE WORKS OF LENIN IN HUNGARY IN THE HORTHY-REGIME

*Pál Sándor*

On the occasion of the 90<sup>th</sup> anniversary of Lenin's death the author — as a member of the Hungarian Communist Party working in illegality between the two world wars — describes his personal experiences relating the smuggling of Lenin's works into Hungary and their use in the underground movement. By the description of these personal experiences he emphasizes how indispensable it is to study and to make oneself master of Lenin's works in all periods of the struggle for socialism, and partly it has to be an admonition for the young generation of our people's democracy that it may esteem and make use of the free possibility to study without any difficulty and risk the Works of Lenin.

## A kommunista filozófus-aktíva vitájáról

MOLNÁR LÁSZLÓ

A szocialista társadalom alapjainak lerakása hazánkban, a két világrendszer békés egymás mellett élése és harca nemzetközi téren számos új problémát vet fel a filozófiai munkában. A kapitalizmus és szocializmus nemzetközi küzdelmében egyre jelentősebbé válik az ideológiai harc, a burzsoá nézetek bírálata. Az MSZMP VII. kongresszusa a filozófusok feladatává tette a szocialista építés törvényszerűségeinek elemzését. Nagy feladatok várnak a filozófusokra a magyar nép tudatának szocialista átalakításában. A kongresszus felhívta a figyelmet a polgári és kispolgári nézetek elleni harc fontosságára. Mindezek szükségessé teszik a marxista—leninista filozófiai munka jelentős fejlesztését Magyarországon, a filozófusok erőinek összefogását és azoknak az élet által felvetett problémák megoldására való orientálását. Ilyen körülmények között, hónapokig tartó hosszú és alapos előkészítő munka után, május 19-én tartotta meg a kommunista filozófus-aktíva nagyfontosságú értekezletét, amely megvitatta a KB. Filozófiai Munkaközösségének tézis-tervezetét a magyarországi filozófiai front helyzetéről és feladatairól.\* Az aktívaülés elnöke *Szerényi Sándor elvtárs*, a KB. tagja, a Tudományos és Kulturális Osztály helyettes vezetője, a Filozófiai Munkaközösség elnöke volt. A vitán megjelent *Szirmai István elvtárs*, a KB. titkára és *Orbán László elvtárs*, a KB. tagja, a Tudományos és Kulturális Osztály vezetője.

Az értekezletet *Szerényi Sándor elvtárs* bevezetője nyitotta meg, amely meghatározta a vita célját. A párt a VII. kongresszus határozatainak szellemében meg akarja szüntetni a filozófus-front széttagoltságát, létre akarja hozni az *egységes, harcoss, pártos* filozófiai életet. Ennek mindenekelőtt *eszméipolitikai* alapjait kell biztosítani. A kommunista filozófusoknak egyetértésre kell jutniuk a filozófiai munka irányát meghatározó alapvető elvekben. Ez távolról sem jelenti azt, hogy a párt a jövőben ki akarná zárni vagy akárcsak korlátozni is kívánná az elvi vitákat. Ellenkezőleg, arra törekszik, hogy elősegítse a filozófusok közötti eszmecserét. A viták azonban annál termékenyebbek lesznek, minél inkább megvalósul a kommunista filozófusok eszméipolitikai egysége. Az aktíva elé terjesztett tézisek a filozófiai front legfontosabb elvi problémáit tartalmazzák, meghatározzák a filozófiai tudomány és propaganda legfontosabb feladatait és kijelölik az alkotó filozófiai élet kibontakozásának helyes útját.

\* A tézisek megjelentek a Társadalmi Szemle 1960. augusztus-szeptemberi számában.

Melyek azok a *fő elvi problémák*, amelyek helyes marxista—leninista szellemű tisztázásával a *tézisek* meghatározzák a magyarországi filozófiai élet több éves fejlődését?

A filozófiai élet továbbfejlesztésének kulcskérdése a *pártosság* helyes, marxista—leninista értelmezése. A revizionizmus az „objektivismus”-t hirdette, a filozófiai munkát elfordította a párt harcaitól, gyakorlatától, a politikai-ideológiai feladatoktól. A dogmatizmus szubjektivista módon eltorzította a pártosság lenini eszméjét, elszakította az elméletet a gyakorlattól és a hamis aktualizálást hirdette. Mindkettő közös elméleti gyökere: a pártosság és az igazság kettéválasztása és szembeállítás. Marx és Lenin tanítása alapján a filozófiai tudományos és propaganda munka legfőbb hivatása társadalmunkban az, hogy választ adjon a jelenkor társadalmi és tudományos fejlődésének világnézeti-módszertani kérdéseire, a maga sajátos eszközeivel segítse a szocializmusért vívott ideológiai—politikai harcot. A kommunista pártálláspont elfoglalása biztosítja az objektív igazság megragadását, a szigorú tudományosságot, amely a pártosság elsőrendű követelménye. A filozófiai tudományos és propagandamunka kerüljön szoros kapcsolatba a *gyakorlattal*, a párt politikájával, a nemzetközi és hazai ideológiai küzdelmekkel, a tudományok mai fejlődésével. A filozófiai tudománynak a magyarországi szocialista építés gyakorlatából kiindulva vizsgálnia kell a dialektikus és történelmi materializmus törvényeinek és kategóriáinak érvényesülését s bővítenie kell azok tartalmát. A filozófia pártossága azt is jelenti, hogy a marxista filozófia befolyásolja az egész ideológiai és tudományos életet, segíti a kispolgári-polgári eszmeáramlatok elleni harcot, kezdeményezi és támogatja a különböző tudományágakban, az irodalmi és művészi életben ható antimarxista felfogások világnézeti-módszertani bírálatát, azaz reagál az ideológiai küzdelmek adta feladatokra. Különösen erősíteni kell a marxista filozófia és a természettudományok szövetségét, a filozófusok és természettudósok együttműködését a természettudományok filozófiai problémáinak megoldása érdekében. A társadalom- és természettudományok anyagára támaszkodva tovább kell folytatni a dialektikus és történelmi materializmus törvényeinek és kategóriáinak kidolgozását. A tézisek hangsúlyozzák a tudományos munka színvonalának fontosságát, megállapítva, hogy a pártosság eszméje a megoldott problémákban, magasszínvonalú, alkotó szellemű művekben, tanulmányokban, cikkekben realizálódik.

A filozófiai munka fontos területe a marxista—leninista világnézet *propagandája*, a filozófusok aktív részvétele a munkásosztály, a parasztság és az értelmiség tudatának szocialista átfelműködésében. A propaganda munkában a fő feladat jelenleg: hatékonyságának, meggyőző erejének növelése. Elsősorban a pártaktivisták, a kommunista és a párthoz közel álló értelmiségiek rendszeres filozófia-oktatását kell biztosítani. Tovább kell folytatni az értelmiség széles rétegeinek világnézeti átnevelését, a filozófiai propagandát közel vinni az értelmiségi munka szakterületeihez. A munkások és parasztok széles tömegeihez a marxista világnézetet változatos, közérthető formában kell eljuttatni. A világnézeti propagandamunkában a legképzettebb filozófusok vegyenek részt.

A filozófiai élet egészséges továbbfejlődésének egyik fő feltétele a marxista filozófia eszmei tisztaságának megóvása, a *revizionizmus és a dogmatizmus* és azok maradványai *elleni harc*. A filozófiában is a revizionizmus és a vele szembeni békülékenység a fő veszély. A nemzetközi filozófiai revizionizmus egyik legbefolyásosabb exponense, Lukács György hosszú időn keresztül nagy

hatást gyakorolt a magyarországi filozófiai életre. A Lukács György revizionista nézetei elleni harcnak a jövőben a filozófiai és esztétikai mondanivalóra kell összpontosulnia. Határozottan fel kell lépni a revizionista filozófiai torzítások ellen, elkerülve a filozófiai tudomány fejlődéséhez nélkülözhetetlen viták gátlását. A revizionizmus elleni harccal egyidőben harcolni kell a dogmatizmus és szektás szemlélet ellen. A párt kétfrontos harca segített megszabadulni a dogmatikus hibáktól is, de a dogmatizmus maradványai még ma is megtalálhatók a filozófiai életben (pl. a filozófiai munka nem kapcsolódik eléggé a valósághoz, a politikai gyakorlathoz, a tudományok fejlődéséhez, stb.). A filozófiai életet foglalkoztató problémákat (ellentmondások, törvény, stb.) tudományos vitákban kell tisztázni.

A filozófiai élet fellendülésének egyik fontos feltétele a filozófiai front *szervezettségének*, a filozófiai munka *tervszerűségének és összehangoltságának* biztosítása. A filozófiai tudományos munkát a szocialista építésből adódó fő feladatokra kell összpontosítani, azaz célratörőbbé kell tenni. Bővíteni kell, ill. tovább kell szilárdítani a filozófiai munka és irányítás szervezeti kereteit is. E téren már történtek intézkedések a KB. mellett működő Filozófiai Munkaközösség, az MTA Filozófiai Főbizottsága és a Filozófiai Szemle Szerkesztőbizottsága újjászervezésével, az országos távlati tudományos kutatási tervben szereplő filozófiai témák kidolgozására előkészítő bizottságok alakításával. Az egyetemek és főiskolák filozófiai tanszékeit az országos tudományos terv egy-egy feladatának kollektív kidolgozására kell irányítani. Ki kell dolgozni a filozófus káderek kiképzésének és továbbképzésének programját, mivel a filozófiai káderképzés az eredmények (új filozófus nemzedék felnevelése stb.) mellett elmaradt a követelmények és szükségletek mögött. Végül fontos a külföldi marxista filozófusok — elsősorban a szovjet filozófusok — munkájának számbavétele, a nemzetközi munkamegosztás követelményeinek felmérése és érvényesítése.

A tézistervezet feletti *vita* azt mutatta, hogy a kommunista aktíva a tézisek alapvető mondanivalójával, a tézisek által a filozófiai front elé állított, a fő feladatokat meghatározó irányelvekkel egyetért. Az elhangzott 20 felszólalás (Elek Tibor, Horváth József, Szigeti József, Gedő András, Jeney Jenő, Pál Lénárd, Sőtér István, Galántai Józsefné, Farkas László, Pozsgai Imre, Sándor Pál, Molnár László, Fukász György, Mátrai László, Simonovits Istvánné, Oláh István, Erdei László, Kerékgyártó Elemér, Bencze László, Gondi József) a téziseket kibővítette, gazdagította, az egyes területekre konkretizálta, megmutatta a megvalósítás útját, módját, általában közelebb vitte a valóráváltáshoz. A vitában néhány olyan gondolat is elhangzott, amely nem volt összhangban a tézisek szellemével s amelyet éppen ezért magán az aktíván a felszólalók többsége részéről erős bírálat is ért. A legtöbb hozzászólás a tézisek gerincét képező pártosságot és a filozófiának a gyakorlati élethez kapcsolódását s az ezekkel összefüggő kérdéseket elemezte. A felszólalások zöme valamilyen formában érintette a revizionizmus és a dogmatizmus elleni harc kérdését is. Sok hozzászólás foglalkozott a filozófiai élet tervszerűbbé tételének, szervezésének kérdésével is, továbbá a filozófiai propagandamunka egyes területeivel s a filozófiai élettel kapcsolatos más kérdésekkel. E cikk a vitát nem a felszólalások sorrendjében ismerteti, hanem azokat a kérdéseket emeli ki, amelyek közvetlenül kapcsolódtak a tézisekben felvetett alapvető elvi-politikai problémákhoz.

\*

A felszólalásokban központi helyet foglalt el a *marxista filozófia pártosságának* eszméje. A felszólalásokat áthatotta az a gondolat, hogy a filozófia tudomány megítélésének mércéje, a feladatok kijelölésének, a filozófia tudomány továbbfejlődésének legfontosabb követelménye a pártosság helyes fel fogása. Amint a vitából kiderült, az aktíva elfogadta és helyeselte mindazt, amit a tézisek erről kifejtettek és sok értékes gondolattal ki is egészítette azt.

A pártossággal kapcsolatban először *Gedő András elvtárs* fejtegetett igen lényeges gondolatokat. Kiemelte, hogy a tézisek centrumában a pártosság eszméje áll. A pártosság régi eszme, de mint megvalósuló eszme a magyarországi marxista filozófiai életben — az elmúlt évtizedet tekintve —, sok vonatkozásban új eszme. 1948—49-től kezdve 1956-ig a filozófiai élet vezetésében, elsősorban a Lukács György által képviselt revizionizmus hatására sok tekintetben az „objektivizmus” eszméje érvényesült. Ez az 1950. évet követő első esztendőekben nem nyíltan jelentkezett, hanem úgy, hogy az első helyre, a filozófiai élet középpontjába a múlt, a filozófiatörténet problémáit állították. A filozófiatörténet jelentősége vitathatatlan, de az a filozófiai orientáció, amely ezt állította a filozófiai munka centrumába, elfordulás volt a jelen feladataitól, a marxista filozófia lényegétől. A marxista filozófia pártosságának eszméje ellen 1956—1957 elején nyílt és durva támadás indult. Lukács György az „objektivizmus” elutasítását az ún. „zsdanovi kiskaté” egyik tételének nyilvánította. Ebben az időben a burzsoá „objektivizmus” homlokzata mögül kibújta a kispolgári politika, az ellenforradalom apológiája.

Amikor a pártosság gondolatát jobbról revizionista módon tagadták, „balról” szubjektivistá módon eltorzították, különösen jogos és indokolt, hogy a pártosság lenini eszméjében keressük a filozófia lenini orientációját és az új feladatok megoldásának kulcsát. A pártosság mai tartalmának meghatározásánál nem lehet eltekinteni három tényezőtől. Először: a kapitalizmus és a szocializmus közötti világméretű küzdelem mai helyzetétől és feladataitól. A két vilárendszer küzdelme korunk dialektikájának lényege és ennek a dialektikának ábrázolása a marxista filozófiának — ha Marx szellemében akar eljárni, abban a szellemben, hogy a világot nemcsak magyarázni kell, hanem meg is kell változtatni — elsőrendű követelménye. Ha elfogadjuk a revizionisták koncepcióját és felrobbantjuk a marxista filozófia tényleges egységét, a világnézetnek és a módszernek, a logikának és az ismeretelméletnek, a materializmusnak és a dialektikának az egységét, akkor az imperialista ideológiának teszünk közvetlen szolgálatot, mely ebben, az emberek lelkéért és tudatáért folyó harcban gyengén áll, gyengésege — a többi között — abban van, hogy nem rendelkezik igaz és totális, tudományos-filozófiai világnézettel. A másik körülmény, amely a pártosság mai tartalmát megszabja, a szocialista építés gyakorlata országunkban. A szocializmus építése: a dialektikus materializmus a gyakorlatban, éppen ezért jogos, hogy ez a gyakorlat megkapja a maga helyét a dialektikus materializmusban. A marxista filozófia nemcsak „tisztá” formában vizsgálja a lét és a tudat legáltalánosabb problémáit, hanem a lét és a tudat viszonyát, a dialektikus mozgástörvények érvényesülését a konkrét valóság konkrét problémáiban is igyekszik megkeresni és megválaszolni. A harmadik tényező: a természettudományok mai helyzete. Lenin írta, hogy a természettudományok vajúdnak a dialektikus materializmussal, s e vajúdnak a jelenlegi időszakban olyan folyamataival és jelenségeivel találkozunk, mint a materializmusnak a természettudósok körében való elterjedése, a neopozitivizmustól való elfordulás tendenciája. A marxista filo-

zóiának mind a természettudományok társadalmi hatását (a termelőerőkkel, a technikával való mind szorosabb összefüggését), mind a természettudományok világnézeti, ismeretelméleti és módszertani problematikáját át kell fognia.

A továbbiakban a filozófia és a filozófusok felelősségéről beszélt. A burzoá ideológia elterjedt változata szerint — ezt az álláspontot képviselte az 1957-ben, Varsóban tartott filozófiai kongresszuson R. Aron — a filozófus és a filozófia társadalmi felelőssége tudományosan definiálhatatlan, mert a filozófia és a szociológia a vak fanatizmus és a szkepticizmus között imbolyog, s vagy az egyikbe, vagy a másikba ütődik bele. A filozófus, mint ember — mondja Aron — lehet harcos, de mint filozófus, mint szociológus, nem. A marxizmus szerint a filozófusnak éppen mint filozófusnak kell harcosnak, a párt emberének lennie.

*Jeney Jenő elvtárs* felszólalásában kiemelte, hogy a marxista filozófia pártosságának egyik fontos követelménye: a kommunista filozófusok a párt filozófusai, akik számára a párt útmutatásai és a szocialista építés követelményei kötelezőek, amelyeknek a legjobb tudás szerint meggyőződésből kell eleget tenni. A marxista filozófusok munkáját, állásfoglalásait mindenkor és mindenben a kommunista „alapállás” kell jellemezze. Nincs a párt harcától, a szocialista építéstől független, „tisztá” filozófiai élet. A kommunista filozófus megtisztelő címére csak az tarthat igényt, aki a szocializmus építése elméleti elemzője szerepének betöltése mellett a szocializmus megvalósításáért folyó mindennapi ideológiai és politikai harc frontkatonájának szerepét is betölti.

*Simonovits Istvánné elvtársnő* elmondotta, hogy a tézisekből legjobban a pártosság megfogalmazása ragadta meg, amely nagyon hosszú ideig, talán élete végig is irányt mutat számára. A marxista irodalomból eléggé ismeretes, mit jelent a pártosság, mégis sokan elkövettek — maga a hozzászóló is — e téren hibákat. Elmondotta, hogy miután a hibák belátása is elkövetkezett, most tudja kellőképpen értékelni a pártosságnak a tézisekben található sokoldalú megfogalmazását.

A nacionalizmus elleni harcról beszélt többek között *Kerékgyártó Elemér elvtárs*. Elmondotta, hogy a Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófiai Tanszékének munkatársai „A nacionalizmus filozófiai kérdései” c. témával foglalkoznak. A tézisekben véleménye szerint ki lehetett volna emelni, hogy a vallás és a nacionalizmus szorosan összefügg egymással. Különösen a két világháború közötti Magyarországon fonódott össze szorosan a nacionalista és a vallásos ideológia. A tanszék azt szeretné elérni, hogy egy országos jelentőségű munka bontakozzék ki a nacionalizmus bírálataival kapcsolatban s más tanszéken dolgozó filozófusok is részt vállalnának e rendkívül fontos probléma kidolgozásából, amely nemzetközi jelentőséggel is rendelkezne. A feladat csak egy széles kollektíva létrejötte és együttműködése mellett oldható meg. Ezután részletesen elemezte, milyen kategóriákat kell vizsgálni a nacionalizmus bírálatainál és a nacionalizmusnak milyen két — ideológiai és pszichikai — oldala van.

Többen foglalkoztak azzal, hogy a filozófiai munkát a szocialista építés problémáinak filozófiai elemzésén keresztül közelebb kell vinni a társadalmi-politikai gyakorlathoz. Ennek egyik módja a szociológiai kutatómunka fejlesztése, amely egyben a filozófia és a társadalomtudományok közötti kapcsolat kérdését is felveti.

*Szigeti József elvtárs* sok kérdést elemző felszólalásában többek között megállapította: viszonylag kevés található a tézisekben arról, hogy jó lenne komolyabb és szélesebb alapon szociológiai kutatásokat folytatni. A Filozófiai Intézet Szociológiai Csoportja már megindította az ilyen irányú kutatómunkát, de a szociológiai kutatás nálunk még nem nyert teljes mértékben polgárjogot. A Szovjetunióban általános elvi síkon beható munka folyik a különböző társadalmi ellentmondások vizsgálata terén. E munka jelentős mértékben abba az irányba fejlődik, hogy magában az életben, a társadalmi fejlődésben mérjék fel a problémákat. Ilyen vizsgálat nálunk is található, párt és állami vonalon, pl. a munkásosztály helyzetének felméréseivel kapcsolatban. Elméleti síkon azonban nagyon kevés történik. A megjelent cikkek inkább szociográfiai jellegűek, amelyeknek maguknak is módszerbeli megalapozásra van szükségük. A párt közvetlen gyakorlati munkája számára igen értékes lehetne a konkrét szociológiai kutatás módszerének kidolgozása. A Szovjetunióban pl. felmerült a munkaerőkölc problémáinak ilyen konkrét vizsgálat alapján történő tanulmányozása. Az egyes marxizmus—leninizmus tanszékeken szükséges lenne hasonló jellegű konkrét szociológiai kutatások folytatása. — A továbbiakban arról beszélt, hogy a filozófiai munka offenzívabb jellegű kell, hogy legyen. Ez nem jelentheti csak a dogmatizmus és a revizionizmus és az ezekkel összefüggő elképzelések felszámolását, hanem azt is, hogy a marxista filozófusok hatoljanak be a különböző tudományos területek problematikájába, segítsék megoldani ezeknek a területeknek bizonyos metodikai, világnézeti kérdéseit s ezáltal vigyék előre a szaktudósok marxistává válását. A filozófusok feladata többek között az egyes szaktudományok képviselőinek marxistává fejlődését elősegíteni, amely csak úgy valósítható meg, ha az említett kérdések konkrét megoldásához segítséget tudnak adni. Felhívta a figyelmet arra, hogy a marxista filozófusoknak jobban kell tanulmányozniuk az olyan új tudományok fejlődését, mint a kibernetika, a matematikai logika, stb.

A marxista szociológiai kutatás fejlesztésének jelentőségével foglalkozott *Molnár László elvtárs*. Elmondotta, hogy nálunk az ilyen irányú munka országos szervezése most kezdődik. A helyesen értelmezett szociológiai kutatás elősegítheti a tézisekben lefektetett alapelvek megvalósulását. A konkrét szociológiai kutatáson keresztül a filozófiai élet közelebb kerül a szocialista építés gyakorlatához. A marxista szociológiai kutatómunkának vannak alapvető elméleti problémái — a történelmi materializmus és a szociológia kapcsolatának részletkebe menő tisztázása, a marxista szociológiai kutatás sajátos módszerének kimunkálása, a szociológia és szociográfia, demográfia, etnográfia közötti viszony meghatározása, stb. —, amelyekkel foglalkozni kell, elsősorban filozófusoknak. A fő kérdés ma a szociológiai fejlesztés területén: a konkrét szociológiai kutatások kiépítése. Ilyen konkrét szociológiai kutatási témák: az osztályviszonyok alakulása egy-egy helyen és időben, egy-egy ipari vagy mezőgazdasági nagyüzem különböző társadalmi problémáinak feltárása, stb. A konkrét szociológiai kutatás a jelen társadalmi viszonyok különböző területeinek konkrét, egzakt felméréseivel anyagot szolgáltat a történelmi materializmus törvényei és kategóriái kidolgozásához, a szocialista építés problémáinak filozófiai általánosításához. A marxista szociológiai kutatás fejlesztése elősegíti a filozófia és a társadalmi szaktudományok közötti szoros kapcsolat kiépülését. Konkrét szociológiai kutatást nemcsak filozófusoknak kell végezniük, hanem közgazdászoknak, történészeknek, jogászoknak, etnográfusoknak stb. is. Ebből következik, hogy a szociológiai kutatómunka területén a szervezés-



nek igen nagy jelentősége van. Komplex jellegű munkacsoportok létrehozása lehetőséget ad arra, hogy a filozófia építsen a szaktudományokra, továbbá, hogy a szaktudományokba behatoljon a marxista világnézet. A marxista szociológiai kutatómunkán keresztül egyes nem-marxista egyetemi oktatók is közelebb kerülhetnek a marxista világnézethez, a szocialista társadalmi-politikai gyakorlathoz. Végül röviden vázolta, milyen elgondolások merültek fel egy szociológiai kutatócsoport létrehozásával kapcsolatban a debreceni Orvostudományi Egyetem Marxizmus—Leninizmus Tanszékén.

*Fukász György elvtárs* arról beszélt, hogy az egyetemi filozófiai tanszékek (szakcsoportok) kutatómunkájában előtérbe kell állítani olyan problémákat, mint a szocializmus fejlődése során jelentkező ellentmondások tanulmányozása, a társadalom tagjai szocialista tudatának fejlesztése, a szocialista ideológia térhódítása meggyorsításának lehetőségei a tömegek között, stb. A filozófiai kutatómunka egyik legfőbb feladata, hogy elősegítse a szocializmus alapjainak lerakását, az emberek világnézetének hozzáalakítását a meggyorsuló szocialista építéshez. Utalt a konkrét szociológiai kutatómunka fejlesztésének jelentőségére is. Mindez segítené az egyetemi oktatók szemléletmódjának helyes irányba történő fejlődését is. Rámutatott arra, hogy a vallás elleni harc területén elsősorban a mai életben jelentkező problémákkal kell foglalkozni. — Utalt a Politikai Bizottságnak a marxizmus—leninizmus oktatásáról hozott határozatára, amely felhívja a figyelmet arra, hogy meg kell szüntetni a marxizmus oktatásában még meglévő, az élettől elszakadt, elvont jelleget. Ennek egyik fontos eszköze az, hogy a tanszékek munkatársai bizonyos időre gyakorlati pártmunkára menjenek, ami elősegíti azt, hogy az oktatásban is jobban összé tudják kapcsolni az elméletet a gyakorlattal. Az oktatásnak az élettel való szorosabb kapcsolata megköveteli azt is, hogy a filozófiát az adott egyetem szakterülete sajátosságainak figyelembevételével oktassák.

A filozófia pártosságának, a filozófia gyakorlathoz kapcsolódásának igen fontos része a *természettudományok* és a filozófia szövetségének részletes kidolgozása és megvalósítása. Szerényi elvtárs bevezetőjében utalt arra, hogy a tézisek ezzel kapcsolatols része további kimunkálást, konkretizálást igényel. A vitában többen foglalkoztak e kérdéssel s a hozzászólások gazdag anyagot adtak a feladatok részletes kidolgozásához.

Elsőnek *Elek Tibor elvtárs* beszélt a marxista filozófia és a természettudományok szövetségének erősítéséről. Rámutatott arra hogy e téren hagyományainkat, a filozófusok és természettudósok összefogására irányuló törekvéseket részletesebben kell elemezni, mint ahogy a tézisek teszik. 1949-ben a Politikai Bizottság határozata alapján létrejött és négy évig működött a filozófiai-természettudományi munkaközösség, amely elméleti munkát és előadásos propagandát végzett s igyekezett biztosítani a marxista világnézet érvényesülését a tudományos életben és az ismeretterjesztő munkában. Fennállásának első két évében néhány jelentős propagandaelőadást dolgozott ki, később egyes filozófiai és természettudományos művek megvitatásával foglalkozott. 1953 őszén megszüntették; ez az intézkedés már a revizionizmus előretörését jelezte. A párt kiengedte kezéből e terület közvetlen összefogását, irányítását s azt egyrészt a MTA-nak, másrészt a TIT-nek adta át. A munkaközösség feloszlása után a filozófusok és természettudósok szövetsége meglazult s csak az akadémikusok egy szűk csoportjának érintkezésére korlátozódott. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy az egyetemi természettudományi okta-

tásban ritka kivételnek számított a dialektikus materialista világnézetet és módszert tudatosan érvényesítő tanár s háborítatlanul éltek a machista, pozitívista, mechanikus materialista vagy fideista nézetek. Másrészt a filozófia-oktatás is megsínylette e szövetség meglazulását, elhanyagolását. Az ellenforradalom leverése után nagyobb fejlődés valósult meg a filozófia és a természettudományok szövetségének erősítésében, mint azt a tézistervezet jelzi. De ezek még mindig csak kezdeti lépések. 1957 őszén az ország minden műszaki egyetemén megindult a filozófia-oktatás több ezer hallgató, továbbá aspiránsok, oktatók, tudományos munkatársak részére. A Központi Fizikai Kutató Intézetben három éves filozófiai tanfolyam indult. Az ELTE Természettudományi Karán rendszeres szakmai ideológiai vitákat tartanak a matematika és fizika ideológiai kérdéseiről, speciálkollégiumot a fizika filozófiai problémáiról, a filozófia-szakos hallgatók rendszeres matematikai és természettudományi képzésben részesülnek, stb. A Budapesti Műszaki Egyetem 53 tanszékén színvonalas tanszéki vitákon tárgyalták meg a szakoktatás világnézeti problematikáját. Számos tanszéken a viták eredményeképpen komoly tanulmányok születtek. Utalt arra, hogy a TIT is egyre több segítséget ad a filozófia és a természettudomány szövetségének erősítéséhez (viták, könyvkiadás, folyóiratekikkek, stb.). Hasonlóképpen említhető a Művelődésügyi Minisztérium „Tájékoztató”-ja is.

A marxista filozófia és a fizikai tudományok szövetsége erősítéséről beszélt *Pál Lénárd elvtárs*. Kiemelte, hogy nemzetközi téren jelentősen megnőtt napjainkban a marxista filozófia tekintélye a vezető fizikusok között. Nálunk azonban a jószándékú, becsületes fizikusok jelentős része még mindig nem áll a marxista világnézet alapján. Ennek többek között az az oka, hogy nem tudnak megszabadulni a burzsoá világnézet hatásától, amellyel ma is nap mint nap szembetalálják magukat elsősorban a külföldi szakirodalomban. Az atomtechnika szerepét például sok nyugati munka, amely a mi tudósainkhoz is eljut, úgy tárgyalja, hogy a fizikában és a technikában végbemenő forradalmi változások után már nem az a kérdés, hogy szocializmus vagy kapitalizmus lesz-e. Javasolta, hogy ezeket a kérdéseket a filozófusok és természettudósok közösen vitassák meg, hogy eredményesebben harcolhassunk a nyugati burzsoá világnézet hatása ellen. A továbbiakban arról beszélt, hogy az egyetemi fizikai-oktatás jelenlegi felülvizsgálatakor az tapasztalható, hogy a fizika oktatása lényegében machista szellemben történik. Igen erősek a formalista elképzelések a programokban és az előadások módszerében észlelhető a szimbolizmus felelevenítése. Többek között ennek következtében az egyetemről kikerült fiatal fizikusok formálisan gondolkodnak és idegenkednek a gyakorlati feladatoktól. Példákat hozott fel, hogy a fizikusok szakmai munkáját is akadályozza a helytelen világnézet. A természettudósok feladata, hogy gyarapítsák filozófiai műveltségüket. Található olyan felfogás, amely szerint filozófolni mindenki tud, lebecsülik, nem tekintik olyan nagy jelentőségű dolognak a filozófiai ismeretek megszerzését, mint a szakmai tudás gyarapítását. A filozófia és természettudományok szövetsége erősítése terén két oldalú a feladat: a természettudósok intenzíven képezzék magukat a filozófiában, a filozófusok pedig a természettudományokban. A természettudományok s a filozófia szövetségéből ne csak bíráló, hanem alkotó munka is fejlődjék ki és segítse a szakemberek tudatának világnézeti-politikai átalakítását.

A filozófia és a biológia kapcsolatának kérdésével foglalkozott hozzájárulásában *Farkas László elvtárs*. A tézisek hiányossága, hogy nem mutatják

meg a természettudományokkal való szövetség problémájának felvetésekor a tudományokban lezajló világnézeti harcot, nem mutatják meg, honnan indultunk, hol tartunk ma és melyek a konkrét feladatok. — Ezután a materializmus és a dialektika behatolását elemezte történetileg a biológia területén. Utalt arra, milyen károkat okozott az ellenforradalom ezen a területen. Még nem sikerült teljes mértékben felszámolni azokat, e téren lemaradás tapasztalható. A Természettudományi Közlöny 1957, 1958 és 1959-es évfolyamainak egyes cikkein keresztül szemlélteti ezt. Következtetése az, hogy a TIT-nek következetesebben kell védenie a darwini koncepció alapvető tartalmát, Micsurin hagyatékát és Liszenko tanításainak alapvető materialista és dialektikus vonalát. Határozottabban kell harcolnia a mendelizmus-morganizmus ellen. A kialakult helyzetért nagymértékben felelősek a filozófusok is. A filozófusok közül kevesen foglalkoznak a biológia filozófiai problémáival. A Filozófiai Szemle kevés segítséget nyújt a biológiában folyó ideológiai harchoz. A filozófia és biológia szövetségének erősítése terén a következő feladatok vannak: Jobban fel kell használni a természettudományos érdeklődésű filozófusok munkáját. Új kádereket kell nevelni, akik kielégítő természettudományos szakképzettséggel rendelkeznek. Növelni kell a filozófiai szakon a természettudományos ismeretek elsajátítására fordított időt. Szorgalmazni kell szakmailag és filozófiaiilag egyaránt kielégítő cikkek, monográfiák megjelenését. Növelni kell az elméleti viták számát. Az orvostudományi egyetemeken a biológia és az orvostudomány filozófiai vonatkozásairól speciálkollégiumot kell szervezni. A folyóiratok szerkesztőségei szorgalmazzák filozófiai-természettudományi tárgyú cikkeket, stb. írását, megjelenését.

*Simonovits Istvánné elvtársnő* a filozófusok és természettudósok között az ELTE Természettudományi Karán kialakult jó kapcsolatról beszélt. Állandó, rendszeres és sokoldalú együttműködés alakult ki, főleg a szaktudományok ideológiai vonatkozásai tekintetében. De ezek még csak az első lépések; egyrészt azért, mert még sok a tennivaló a szakmai-ideológiai kérdések tisztázása terén, másrészt, mert az egyetemi oktatókat szakmai-ideológiai téren megnyerve tovább kell menni világnézeti-politikai megnyerésükig. A munka sikerének fő oka az, hogy az általános politikai helyzet kedvező a szakmai-ideológiai viták rendezésére, továbbá Fogarasi elvtárs ilyen irányú munkásságának gyümölcsei most érnek be.

\*

A filozófiai *propagandamunkával* részben már az eddig ismertetett hozzászólások is foglalkoztak. A pártosságról és a filozófiának a gyakorlattal való szoros kapcsolatáról elmondottak teljes egészében vonatkoznak a propagandamunkára is. Az eddigieken túl azonban szükséges még utalni néhány olyan hozzászólásra, amelyek a propagandamunka egyes fontos kérdéseivel foglalkoztak.

*Sándor Pál elvtárs* hozzászólásában többek között a filozófiai propagandamunka egyes kérdéseit, területeit is tárgyalta. A pártoktatással kapcsolatban megállapította, hogy a filozófiai oktatás eredményes és népszerű. A különböző kerületekben szervezett filozófiai akadémiák sikeresnek bizonyultak. A másik terület, ahol szintén rendkívül gyors javulást lehet tapasztalni, a TIT. A filozófiai szakosztály munkájáról beszélt, de megjegyezte, hogy véleménye szerint a természettudományi szakosztály sem dolgozik olyan rosszul, ahogy azt Farkas elvtárs jellemezte. A filozófiai oktatásban résztvevők száma

egy év alatt kb. kétszeresére emelkedett. A világnézeti jellegű előadások az ország minden részén elhangzanak és egyre nagyobb a látogatók száma. Az egyetemeken a marxizmus—leninizmus oktatáson belül előtérben áll a filozófia, amelyet a diákok igen szeretnek.

A TIT munkájáról beszélve *Bencze László elvtárs* elmondotta, hogy a tudományos ismeretterjesztés szempontjából nagyon hasznos a tézisek kidolgozása, melyek a következő időben nagy segítséget jelentenek e munkában is. Világos eszmei alapot adnak az ismeretterjesztés számára. Megkönnyítik az egységes, helyes álláspont kialakítását. Az egy év alatt duplájára nőtt világnézeti ismeretterjesztő előadások közül elsősorban a vallás eredetével, szerepével, majd az etika problémáival foglalkozó előadások érdeklik leginkább a munkásokat és a parasztságot is. A fő probléma az, hogy az előadások számának növekedése nem áll arányban a rendelkezésre álló előadók számával és színvonalával. A TIT szeretné, ha minél több filozófus bekapcsolódna az ismeretterjesztés igen fontos munkájába. A munkások és parasztlak világnézeti igényei gyorsabban nőnek, mint ahogy azokat ki tudják elégíteni. A tömegek tudatának szocialista átalakításában nagy jelentősége van a filozófiai-világnézeti tudat átalakításának.

\*

A felszólalók sokoldalúan foglalkoztak a *revizionizmus és a dogmatizmus elleni harc* kérdéseivel. A felszólalók túlnyomó többsége teljes egyetértését fejezte ki a tézisek e részével kapcsolatban is, s sok helyes kiegészítés, részletes magyarázat és konkretizálás merült fel. A revizionizmus és a dogmatizmus leküzdésében az aktíva jelentős lépést tett előre abban az értelemben is, hogy több felszólaló személyes példát mutatott saját régebbi hibáinak önkritikus elemzésében. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy mind filozófiai életünk fejlődésének megítélésében, mind pedig a jelenlegi helyzet értékelésében és a feladatok kijelölésében az aktíva túlnyomó többsége egységes álláspontot foglalt el és így létrejött az alkotó filozófiai munka egészséges kibontakozásához szükséges eszmei-politikai egység.

*Szigeti József elvtárs* elmondotta, hogy egyetért a jellemzéssel, melyet a tézisek róla, múltbeli, illetve későbbi szerepéről adnak. Bár azok a hibák, amelyeket a múltban elkövetett, személyesen számára már a múlté, de mégsem felesleges egy önkritikai számadás, mert okulni lehet belőle. Annak idején esztétikai és kritikai kérdésekkel kapcsolatban gyakorolt önkritikát s igen alaposan átgondolta azokat a dolgokat, amelyek Lukács György általános demokratizmusával kapcsolatban rá hatással voltak. Ez segítette abban, hogy az ellenforradalom idején világosan látott az általános demokratikus jelszavak tekintetében. Hiba volt azonban az, hogy annak idején nem vonta le elég messzemenően ennek a felismerésnek a következményeit és nem vizsgálta meg Lukács filozófiai nézeteit az általános demokratizmus szempontjából. E nézetek rá is hatottak és bizonyos hibákhoz vezettek. A dolog lényegét tekintve nem neki, hanem azoknak az elvtársaknak volt igazuk, akik felvetették Lukács objektivizmusának kérdését. Helytelen volt Lukácsot védeni ezzel szemben. Kétségtelenül helytelen volt az is, hogy bizonyos tudománypolitikai és kultúrpolitikai kérdésekben szintén együtt ment Lukáccsal és noha voltak közöttük bizonyos belső viták, de ezek nem kerültek a nyilvánosság elé. A leghelytelenebb volt a filozófiai vitában elhangzott felfogása, amely szerint Lukács nem követte el azokat a hibákat, amelyek az általános

demokratizmussal kapcsolatosak. Mikor újból tanulmányozni kezdte Lukács műveit, világossá vált, hogy ezek a hibák Lukácsnál megvannak s hogy egy-egy, a filozófiai kérdésekre is kiterjedő fő vonaluk van. Az ellenforradalom előtt a dogmatizmus is akadályozta a tisztánlátást. A fő akadály az a légkör volt, amelyben nem lehetett kommunista módon megbeszélni ezeket a dolgokat. Továbbá abban az időben nem volt elég szoros kapcsolata a párt gyakorlatával. — Egyetért a tézisekben a Filozófiai Intézetről adott értékeléssel. Az utóbbi időben jelentős javulás van az Intézet munkájában; ma már szervezett munka folyik. Létezik egy egységes munkaterv, amely a kollektív munkát tekinti fundamentálisnak. Egy-két elvtársnál vannak még a régi elképzeléseknek bizonyos maradványai. Az Intézet kapcsolatokat keres más területek felé. Tudományos intézményekkel, a Pártfőiskolával vitákat rendeznek, amely segít a bizalmatlan légkör felszámolásában, mely ha nem is nagymértékben, de még ma is megnyilatkozik az Intézettel kapcsolatban. Ez nem vált ki jó hatást, képzett, párthű elvtársakat is visszavet. Arra kell törekedni, hogy az elvi kérdéseket ne változtassák át személyi kérdésekké, mert ez nehezíti az előrehaladást.

*Gedő András elvtárs* rámutatott arra, hogy a filozófiai revizionizmus okozta károk nem korlátozhatók a Lukács-féle általános demokratizmusra, hanem a pártosságnak Lukács-féle felfogása, a marxista pártosság polgári negligálása kihat a marxista filozófia minden vonatkozására.

Gedő elvtárs kiemelte, hogy a filozófiai revizionizmus egyik elterjedt vonatkozása a Hegel-kérdés hamis megítélése, a hegelianizmus. Hegel megítélése nemcsak filozófia-történeti, hanem mindenekelőtt elméleti-filozófiai kérdés. Lukács „Der junge Hegel” című művében téves Hegel képet fest, mert az az álláspont, amelyből Hegelt magyarázza, egy hegelianus „marxizmus” álláspontja, éppen ezért az a „marxizmus”, amelyet Hegelben megtalálni vél, nem a valóságos, hanem a revizionista „marxizmus”. Az objektív „ész”-koncepció, amely Lukácsnál „Az ész trónfosztása” bevezetőjében mint az összefejtetés alapja, mint a megismerés és a társadalmi fejlődés objektív garanciája szerepel, voltaképpen nem más, mint a hegeli abszolút eszme színtelen másolata. A módszer előtérbe állítása az elmélet rovására, a dialektika és a metafizika közti küzdelemnek a filozófiatörténet alapproblémájává változtatása ugyanennek a hegelianus koncepciónak a megnyilvánulása. A hegelianizmus beletorkollik a szubjektivista relativizmusba, a marxista filozófia világnézeti jellegének tagadásába; a materializmus elhomályosítása és kétségbevonása pedig a materialista dialektika félremagyarázásával és eltorzításával jár. A filozófiai revizionizmus végeredményben likvidálni próbálja a materialista dialektikát, kísérletet tesz rá, hogy szubjektivista relativizmussá alakítsa át.

*Jeney Jenő elvtárs* hangsúlyozta, hogy a kommunista filozófusok erős, elvi egysége létrehozásának egyik előfeltétele a filozófiai revizionizmussal, különösen Lukács György és eszmetársainak revizionizmusával való szembe fordulás és az ellene folytatott kérlelhetetlen harc a jelenben és a jövőben. Lukács György és hívei filozófiai életünket saját hitbizományuknak tekintették. Az „igazi” tudományosság jelmezébe bújva elfordultak a szocialista építéstől, az osztályharctól. Tevékenységük sugározta az arisztokratizmust. Legfőbb bűnük, hogy magatartásukkal gátolták a kommunista filozófus utánpótlás kinevelését. Az aktíván félreérthetetlenül le kell szögezni, hogy az ellenforradalom előtti évek magyar filozófiai életének súlyos helyzetéért, a kommunista filozófusok egységének szétzüllesztéséért a fő felelősség Lukács

Györgyöt terheli. Lukácsék revizionizmusát máig nem küzdöttük le teljesen. Az értelmiség bizonyos köreiből, de még filozófusok között is akadnak, akik Lukácsot politikailag elítélik, de mint filozófust kevésbé. — A marxista filozófusok egységének másik feltétele a múlt dogmatizmusának és szektárianizmusának minden maradványával való leszámolás. A filozófiai front kibontakozó egysége csak akkor erősödhet, szilárdulhat, ha minden kommunista filozófus határozottan leszámol a múlt dogmatizmusának és szektárianizmusának maradványaival, — mert még ma is vannak ilyen maradványok, — ha a jövőben is harcolni fog a dogmatizmus és a szektárianizmus jelentkezése ellen bárhol és bármikor üti fel a fejét. A pártfőiskolán már 1957-ben — amikor újból megkezdte munkáját — sok tanulságot vontak le az ellenforradalom előtti évek tapasztalataiból, mert ezekben az években a pártfőiskolán folyó filozófiai oktatás is magánviselte a dogmatizmus és a szektárianizmus maradványait, jóllehet azok leküzdése már korábban kezdetét vette.

*Sőtér István elvtárs* Lukács György irodalomelméleti és irodalomtörténeti koncepcióját elemezte felszólalásában a marxista irodalomtörténet oldaláról. Arról beszélt, hogy az irodalomtörténészek már évekkel ezelőtt szembe kerültek Lukács irodalomelméleti és irodalomtörténeti koncepciójával, ami bizonyos kérdésekben konkrét vitákhoz is vezetett (Madách-kérdés, a realizmus kérdése, Arany-probléma). Ezekből a vitákból azonban nem vonták le eléggé a filozófiai tanulságokat. Rámutatott, hogy Lukács és tanítványai irodalomtörténeti módszerével nem lehet egyetérteni, mert az ellentétes a materialista dialektikával, nem épül eléggé a tényeknek, a történelmi folyamatoknak minél mélyebb és alaposabb feltárására, elvont, tulajdonképpen olyanfajta idealista konstrukció, amivel a szellemtörténet szokott dolgozni. Javasolta, hogy ezeknek a kérdéseknek a tisztázását irodalomtörténészek, filozófusok és esztétikusok közösen végezzék el.

A filozófusok és irodalomtörténészek együttműködéséről beszélt *Mátrai László elvtárs is*. A helyzet értékelésénél azonban vitába szállt Sőtér elvtárral és rámutatott arra, hogy az irodalomtörténészek sok kérdésben — például a Madách kérdésben — jobbról és nem a következetes marxizmus álláspontjáról bírálták Lukács Györgyöt. Hangoztatta, hogy Lukács revizionista koncepciójának bírálata nem lehet érv ahhoz, hogy az irodalomtörténetírás visszatérjen a régi, pozitivistá filológiai módszerre.

*Sándor Pál elvtárs* hozzászólásában többek között a kétfrontos harc fontosságáról beszélt. Kiemelte, hogy bizonyos mértékű hullámmás, vontatottság van e harcban. A revizionizmus bírálatában Szigeti és Gedő elvtárs cikkei után hallgatás következett be, pedig szükség lenne Lukács egész életművének átfogó értékelésére. — A dogmatizmussal kapcsolatban elmondotta, hogy annak bírálatára terén még nem történt meg minden. Nincsenek még eléggé feltárva filozófiai gyökerei. Pedig ez éppen olyan fontos, mint a revizionizmus filozófiai gyökereinek kimutatása.

A vitában megnyilvánultak olyan hangok is, amelyek ellentétesek voltak az aktíván kialakult egészséges, pártos és önkritikus légkörrel. Jellemző azonban, hogy ezek a hangok a vita során teljesen elszigetelődtek és határozott visszautasításra találtak.

Ide kell sorolni *Horváth József* elvtárs hozzászólását, aki a káros frakciós szemléletet próbálta visszacsempészni a vitába és feléleszteni azokat az elméletileg meddő és személyi jellegű csoportosulásokat szülő rendszer-vitákat,

amelyek fő kezdeményezője Nyakó volt. Ez a kísérlet azonban az aktíván nem kapott semmiféle támogatást. Ellenkezőleg: többen határozottan elítélték. A tanácskozás egészséges szellemét mutatja, hogy — noha Horváth elvtárs a vita elején szólalt fel — ennek a „problémának” a felvetése ném térítette el a vitát a filozófiai munka valóban fontos feladatainak termékeny megvitatásától.

A másik hozzászólás *Erdei László elvtárs* hozzászólása volt. Ő a hozzászólásában többek között megállapította, hogy egyetért azzal, amit a tézis-tervezet a Filozófiai Intézet munkájáról, a Lukács-kérdésben elkövetett hibájáról és saját felelősségéről mond. Ugyanakkor saját hibáját a Lukács-kérdésben személyes jellegű motívumokra próbálta redukálni, tagadta, hogy ingadozásában Lukács revizionizmusának ideológiai hatása jelentkezett volna, ezeket az ingadozásokat Lukács iránt érzett személyes tisztelettel magyarázta. Vitába szállt azzal is, hogy a Lukács kérdésben elfoglalt hibás álláspontja összefügg Hegel helytelen értelmezésével. Igaz, hogy az általa adott Hegel értékelésben 1956-ban politikai vakság nyilvánult meg, de ez nem jelenti azt, hogy elméletileg helytelenül határozta volna meg a marxista filozófiának Hegelhez való viszonyát. Továbbá azért bírálta a téziseket, mert véleménye szerint nem került sor a dogmatizmus olyan komoly és tüzetes bírálatára, mint ahogy a revizionizmust bírálják. Ebből a szempontból nem fogadta el az 1954-es filozófiai vita értékelését sem. Véleménye szerint ebben a vitában nem a revizionizmus jogos, de némely dogmatikus hibával is terhelt bírálatáról volt szó — ahogy ezt a tézisek állítják — hanem itt a helyes, alkotó marxizmus ütközött össze a dogmatizmussal, a revizionizmus pedig csak később jelentkezett. *Erdei elvtárs* megállapításaival az utána következő hozzászólók — *Bencze László, Kerékgyártó Elemér, Gondi József elvtársak* — határozottan vitába szálltak.

\*

A filozófiai front szervezettségének, a filozófiai munka teryszerűségének és összehangolásának kérdésével, annak nagy fontosságával majdnem minden hozzászóló foglalkozott valamilyen vonatkozásban. Felvetődött a vitában néhány olyan probléma, amelyet szükséges konkrétan is ismertetni. Az első az MTA Filozófiai Főbizottságának szerepe a filozófiai front szervezésében.

*Mátrai László elvtárs* több kérdést felvető és elemző hozzászólásában elmondotta, hogy szeretnék, ha a Főbizottság, a régi szokástól eltérően, amikor olimposzi magasságban trónolt, szerény, de aktív részese lenne a filozófiai kutatómunkának. A Főbizottságnak nagy szerepe kell hogy legyen a filozófiai front elmaradottságának felszámolásában. Rámutatott arra, hogy a filozófiai élet elmaradottsága viszonylagos dolog. Ha filozófiai életünk mai színvonalát a régi úri Magyarország filozófiájához mérjük, egyáltalán nem áll fenn. Akkor a filozófia 8—10 ember ügye volt. Ha ehhez hasonlítjuk, akkor a fejlődés óriási és igen örömdetes látni, hogyan nő a különbség a szocializmus és a volt úri társadalom között. Ha azonban a szocializmus építéséből adódó szükségletet vesszük figyelembe és a többi tudományokhoz viszonyítjuk, az elmaradás kétségtelen. Az elmaradottság felszámolásával függ össze az, hogy a külföldi filozófiai művek és dokumentációk terén országos viszonylatban sem vagyunk kellőképpen ellátva, informálva. A műszaki emberek pl. sokkal jobban ismerik külföldi szakirodalmukat, mint a filozófusok. Az a sajátos munkamegosztás alakult ki a filozófusok között, hogy éppen azok az elvtársak, akik ideológiai és politikai szempontból megbízhatók, annyira túl

vannak terhelve társadalmi és politikai feladatokkal, hogy elmaradnak a tudományos művek, a külföldi szakirodalom tanulmányozásában. Az Akadémia Főbizottsága szervezési, koordinálási munkájának egyik feladata éppen az, hogy egészséges munkamegosztást próbáljon megvalósítani a filozófiai kutatás területén.

*Kerékgyártó Elemér elvtárs* a Filozófiai Főbizottság munkájával kapcsolatban elmondotta, hogy a Főbizottság a jövőben a tanszékeken folyó tudományos munka koordinálásával és egyesítésével is foglalkozik, a Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus—Leninizmus Osztályán létrejött, a tanszéki filozófiai tudományos munkát irányító bizottság segítségével. A tudományos munkának ilyen tematikai és területi összefogása igen helyes s lehetővé teszi, hogy a jövőben a tanszékeken végzett tudományos munka az Akadémia programjában is szerepeljen.

A Filozófiai Szemléről több gondolatot fejtett ki hozzászólásában *Szigeti József elvtárs*. Elmondotta, hogy a Filozófiai Szemlének nagy szerepe kell legyen a filozófiai viták szervezésében. Ezzel kapcsolatban foglalkozott a filozófiai viták kérdésével. A viták nagyon különböző jellegűek lehetnek. A viták egyik típusa az, ahol a kérdések már megérették arra, hogy eldöntsük azokat, tehát olyan kérdésekről van szó, amelyeknél már megvan a problémák megfelelő feldolgozása és bizonyos döntések lehetségesek. Vannak azonban más típusú viták is, olyanok, amelyeknél a kérdések eldöntéséhez még sok minden szükséges, nem utolsósorban egymással vitatkozó folyóiratcikkek, sőt monográfiák is, amelyek egy-egy szempontot végigvezetnek, megmutatják egy-egy szempont használhatóságát, stb. Ilyen esetben is helyes vitákat rendezni, de ebben az esetben a vitáknak bizonyos fokig eszmecsere jellegűeknek kell lenniük. Az ilyen viták olyan kérdésekben, mint például a dialektikus logika és a formális logika viszonya, feltétlenül hasznosak.

Több hozzászóló foglalkozott az egyetemi filozófiai tanszékek (szakcsoportok) tudományos munkája szervezésének kérdésével. *Fukász György elvtárs* ismertette, hogy a filozófiai tanszékeken kb. 120 elvtárs dolgozik. Ezek munkája nagy súllyal esik latba az ország filozófiai kutatómunkája feladatainak megoldásában. Éppen ezért nem mindegy az, hogy a szervezettség milyen fokán dolgoznak a filozófiai oktatók és hogyan kapcsolódnak be az országos kutatási tervbe. A Minisztérium Filozófiai Szakbizottsága mellett létrejött egy, a tanszékek filozófiai tudományos munkáját irányító bizottság, amelynek segítségével a tanszékeken most már nagyobb súlyt helyeznek a kollektív munkára. A tanszéki tudományos tervek nem elégségesek ma már azon a szinten, hogy a munkatársak egyéni hajlamainak megfelelő témák összességéből alakuljanak ki. A tanszékeken kollektív témákon kell dolgozni, az élet, a párt előtt álló feladatok, az országos tudományos terv útmutatásainak megfelelően. A kollektív téma mellett továbbra is jogosultak a speciális egyéni kutatási témák. Egy-egy kollektív téma kidolgozásán több tanszék is dolgozhat együtt. *Sándor Pál elvtárs* a kutatási munka kollektív végzésének fontosságáról beszélve kitért a távlati tudományos terv készítésére. Ilyen terv először jön létre Magyarországon történetében. Nagy jelentősége van a filozófusok mozgósítása és összefogása, a filozófiai front kialakítása szempontjából. *Simonovits Istvánné elvtársnő* is a kollektív munkára hívta fel a figyelmet. A kollektív munka kifejlesztése elősegíti a filozófusok egységének megszilárdulását. *Kerékgyártó Elemér elvtárs* elmondotta, hogy a kollektív tudományos téma kialakítása nem könnyű feladat. Tanszékükön úgy oldották meg a kér-



dést, hogy fenntartva az elvtársak egyéni témáit, a tanszék egésze elé egy kollektív téma kidolgozását állították feladatul.

A filozófiai káderproblémák megoldásának nagyfontosságú kérdését vetette fel *Sándor Pál elvtárs*. Megállapította, hogy a filozófiai oktatók előtt újabb és újabb komoly feladatok állanak (egyetemi doktorátusi vizsga, aspiránsvizsga, esti és levelező hallgatók oktatása, gyakorlati pártmunkára küldés, külföldi kiküldetések, stb.). Ugyanakkor az utánpótlás nincs megfelelően biztosítva a filozófiai szakon. Helyes lenne arra alkalmas középiskolai tanárokat filozófusnak átképezni. *Fukász György elvtárs* szintén arról beszélt, hogy a káderutánpótlás nincs megfelelően biztosítva. Meg kell javítani az ELTE-en a filozófiai szakoktatást. További káderforrások lehetnek: természettudománnyal foglalkozó szakoktatók, pártpropagandisták, pedagógusok. Ezek tervek, eredményekről még nem tud beszámolni. A káderutánpótlás biztosításában nagy szerepük van a tanszékvezetőknek a munkatársak nevelésével és a fejlődésükhöz szükséges feltételek megteremtésével.

Végül utalni kell arra, hogy több felszólaló foglalkozott a nemzetközi munkamegosztás és a nemzetközi — elsősorban szovjet — eredmények megismerésének és terjesztésének fontosságával. *Galántai Józsefné elvtársnő* a logika problémáiról beszélve kiemelte, hogy a hazai kutatások csak az általános eredmények felhasználásával válhatnak igazán gyümölcsözőkké. Utalt arra hogy nálunk filozófiai téren nem valósul meg kielégítően a nemzetközi eredmények megismerése és felhasználása. *Sándor Pál elvtárs* foglalkozott a nemzetközi munkamegosztás jelentőségével a filozófiai kutatómunkában. Meg kell ismerni a haladó külföldi eredményeket, el kell jutni arra a színvonalra, ahol azok állanak. A magyar filozófusoktól a külföldi elvtársak nem elsősorban fundamentális kérdések megoldását várják, hanem a magyar problémák filozófiai elemzését.

\*

A vitát *Wirth Ádám elvtárs*, a KB. Filozófiai Munkaközösségének titkára foglalta össze. Megállapította, hogy az aktíva a tézisek összes lényeges mondanivalójával egyetértett. A lezajlott vita ugyanakkor a tézisek bizonyos kibővítését, gazdagítását, konkretizálását teszi szükségessé. A jegyzőkönyvet alaposan tanulmányozni kell és az elhangzott konkrét javaslatokat fel kell használni részben a tézisek végleges formájának elkészítésében, másrészt a filozófiai munka egyes területei, intézményei, tanszékek munkájának továbbfejlesztésében.

Az aktíva megfelelt a várakozásnak, hű képet adott a filozófiai életről, felvetette a legfontosabb problémákat s megjelölte a filozófiai munka irányát. Az előzetes munkálatokkal együtt betöltötte feladatát, hogy kedvező légkört teremtsen a filozófiai élet kibontakozásához. Hozzájárult a filozófiai munka egészséges kibontakozása alapvető feltételeinek megteremtéséhez. Az alkotó filozófiai munka legszilárdabb alapja a párt helyes, következetes, a marxizmus—leninizmus elvein nyugvó politikája. Arra van szükség, hogy a filozófusok szilárdan álljanak a párt politikájának talaján, szívvel, lélekkel dolgozzanak a maguk területén a párt politikájának megvalósításáért. A filozófiai munka fellendítésének fontos feltétele a marxista—leninista pártosság helyes értelmezése és következetes érvényesítése. Nem véletlen, hogy ez a tézisek központi gondolata és ez volt a vita középpontjában is. Egyetért azzal, hogy a filozófiai munkának közelebb kell kerülnie a gyakorlathoz. Helytelen azonban

a gyakorlathoz való közelebb kerülés követelményét prakticista értelemben, a napi gyakorlati politikai feladatokra leszűkíteni. A tézisek azt a szellemet árasztják, hogy az étellel való kapcsolatot sokoldalúan kell értelmezni. A szociológiai kutatás fejlesztésével kapcsolatban megjegyezte, hogy e munka széleskörű megindítása számos elvi probléma tisztázását veti fel. Elsősorban is ki kell dolgozni a szociológiai kutatás metodikáját. Megállapította, hogy sajnos, a vitában nem kapott megfelelő súlyt a burzsoá ideológia különböző válfajainak és területeinek bírálata, különösen nem a tudományos munka oldaláról. A vita jelentős segítséget ad a filozófia és a természettudomány kapcsolatának részletesen kimunkálásához. E területen a léghözelebbi feladatok: a) jobban kell tájékozódni a marxista filozófia nemzetközi eredményeiről, elsősorban a szovjet filozófusok e téren elért eredményeiről és ezeket fel kell használni a hazai filozófiai és tudományos életben is; b) fokozni kell a filozófusok természettudományos és a természettudósok marxista filozófiai felkészültségét; c) hozzá kell kezdeni, ill. folytatni kell a természettudományok új kérdéseinek alkotó szellemű filozófiai feldolgozását saját erőnkből is.

Az egészséges filozófiai munka egyik feltétele, hogy küszöböljük ki a vitákból azokat a személyi mozzanatokat, amelyek éveken keresztül mérgezték a légkört. Ez még e vitában is éreztette hatását. Horváth József elvtárs az úgynevezett „Nyakó-csoport”-ról beszélve felelevenítette azokat a csoportszempontokat, amelyeket a párt egyszer már elítélt. Ki kell küszöbölni a vitákból minden személyi ellentétet, intrikát, megbízhatatlan híresztelést. Egyetért Mátrai elvtárral, hogy filozófiai életünkben még mindig nem alakult ki teljesen a megfelelő kommunista bírálat és önbírálat. Egyes elvtársak visszariadnak a valóban mély, alapos, elvi önkritikától. Erdei László elvtársnál például az önkritika nem elég következetes és nem eléggé az alapvető elvi kérdéseket veti fel. A Lukács-kérdésben az ellenforradalom utáni ingadozásait Lukács iránti szubjektív tisztelettel indokolta. Ilyen szubjektív tisztelet szerepet játszhatott, de nem ez a fő ok és ez nem leplezheti azt aényt, hogy döntő jelentőségű elvi-ideológiai ingadozásról volt szó. A Hegel-kérdés is a világnézeti-ideológiai harc központi kérdése és ezért Erdei elvtársnak 1956-ban a Hegel kötethez írt előszavát nem lehet csak egyszerűen politikai vakságnak tekinteni és elválasztani egymástól ebben a kérdésben egyrészt a politikai, másrészt az elméleti filozófiai állásfoglalást. Hangsúlyozta, hogy az az értékelés, melyet Erdei elvtárs adott az 1954-es vitáról elfogadhatatlan, mert egyrészt lebecsüli a revizionizmus káros hatását filozófiai életünkre, másrészt pedig eltorzítja a dogmatizmus leküzdésének igazi történetét. A valóságban a dogmatikus hibák leküzdése már előbb elkezdődött, a Pártfőiskolán pl. 1953-ban. 1954-ben a vitában a revizionista jelenségek bírálatával fellépő elvtársak már kezdtek megszabadulni a dogmatikus hibáktól, de még nem küzdöttek le teljesen azokat. A tézisek is ezért állapítják meg, hogy alapjaiban helyes problémafelvetésük nem volt mentes dogmatikus hibáktól.

Javasolta, hogy az előkészítő bizottság a vita alapján a téziseket egészítse ki, a vita tanulságait pedig a filozófiai élet különféle területein dolgozzák fel.

Az aktívülés *Szerényi Sándor* elvtárs zárszavával fejeződött be. Megállapította, hogy az alapvető kérdésekben teljesen egyetért a Wirth elvtárs által elmondottakkal. Hangsúlyozta, hogy az utóbbi hónap munkája folytán fordulatszerű javulás állt be a kommunista filozófusok tevékenységében, magatartásában. Annak a kommunista filozófus magának, amely valóban a marxista filozófiai álláspontot képviseli, vezető szerepe van a filozófiai életben s hang-

súlyozni kell az elért eredményeket. Erre a vitára is elsősorban a pozitívumok a jellemzőek. Az Erdei és a Horváth elvtárs felszólalásaiban jelentkező hiányosságok és tévedések ma már egyre kisebb jelentőségűek és náluk is van fejlődés. Erdei elvtárs még néhány hónappal ezelőtt is határozottan szembe helyezkedett a párt álláspontjával egész sor kérdésben. Azóta igen komoly önbírálatot gyakorolt, ami határozott lépést jelentett előre. Felfogásában azonban vannak ingadozások, ezért jogos az a bíráló, amiben Wirth elvtárs részesítette. Horváth elvtárs magatartását az súlyosbítja, hogy ő már egyszer határozott önkritikát gyakorolt. Felszólalása azt mutatta, hogy most lényegében a párt határozatával és saját korábbi önkritikájával ellentétes álláspontot foglalt el.

Végül megállapította: a vita is azt mutatta, hogy a tézisek alapján véve helyesek és azokat az elhangzott észrevételek és bírálatok alapján átjavítva közzé kell tenni.

## О ДИСКУССИИ АКТИВА КОММУНИСТИЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ

*Ласло Молнар*

Автор излагает в этой статье совещание актива коммунистических философов, проведенное в 19-ого мая 1960 года, которое обсуждало проект тезисов о положении и задачах венгерского философского фронта, сделанный Философской Комиссией при Ц. К. Венгерской Социалистической рабочей Партии. Цель совещания актива была в духе решений VII конгресса Венг. Соц. раб. Партии обсуждение идейно-политических вопросов обеспечивающих единство философического фронта, боевую, партийную деятельность, прежде всего обсуждение правильного толкования партийности марксистской философии. Статья излагает в соответствии с вопросами предложенными тезисами, дискуссию и более значительные выступления. Участвующие в дискуссии считали правильным принципы, изложенные в проекте тезисов и приняли их как такой документ, который на несколько лет определяют принципы марксистской философической работы и главные задачи.

## ÜBER DIE DISKUSSION DES AKTIVS DER KOMMUNISTISCHEN PHILOSOPHEN

*László Molnár*

In diesem Artikel legt der Verfasser die am 19-en Mai 1960 abgehaltenen Funktionärkonferenz der kommunistischen Philosophen dar, der den Thesiplan des Arbeitskollektivs des ZK der Ungarischen Sozialistischen Arbeitspartei über die Lage und Aufgaben der ungarischen philosophischen Front zum Gegenstand einer Diskussion gemacht hat. Das Ziel der Funktionärkonferenz war im Geiste des VII. Kongresses der Ungarischen Sozialistischen Arbeitspartei die Diskussion der die Einheit der philosophischen Front, ihre kämpferische, parteiliche Tätigkeit zu sichernden ideal-politischen Grundfragen, vor allem die Diskussion über die richtige Sinngebung der Parteilichkeit der marxistischen Philosophie. Der Artikel legt den von den Thesen aufgeworfenen Fragen entsprechend die Diskussion, die bedeutendsten Beiträge dar. Die Teilnehmer der Diskussion haben die Grundprinzipie des Thesiplans für richtig gehalten und haben sie als ein solches Dokument angenommen, welches für einige Jahre die Grundprinzipie und die Hauptaufgaben der marxistischen philosophischen Arbeit bestimmt.

ABOUT THE DEBATE OF THE COMMUNIST PHILOSOPHERS' ACTION  
COMMITTEE MEETING

*László Molnár*

The author describes in his article the communist philosophers' action committee meeting held the 19<sup>th</sup> May 1960, which discussed the draft of the theses on the Hungarian philosophical front and its tasks elaborated by the study-group for Philosophy of the Central Committee of the Hungarian Socialist Workers' Party. It was the aim of the meeting to discuss the fundamental ideological and political questions of the philosophical front in connection with the unity, the militant and party-minded activity of it; to discuss for all the proper interpretation of the party-mindedness of the Marxist philosophy, to discuss all these questions in the spirit of the resolutions of the VII. Congress of the Hungarian Socialist Workers' Party. The article describes the debate, the more important contributions corresponding to the questions raised by the Theses. The participants of the meeting agreed with the principles explained in the draft of the theses and accepted them as a document determining the fundamental principles and chief tasks of the Marxist philosophical work for more years.

## A revizionizmus ösztönösség-kultusza és a szocialista építés tudományos törvényei\*

GEDŐ ANDRÁS

A proletárforradalom, a proletárdiktatúra eszméje és praxisa: hadüzenet a kapitalizmus spontaneitásának és a burzsoá ideológia s politika befolyásából származó tudati ösztönösségnek. A kapitalista társadalomnak *objektív* természete az anarchia, a társadalmi törvények spontán érvényesülése. Ahol minden viszonyt az értéktörvény — és az értéktöbblet törvénye — szabályoz, ott a társadalmi dráma szerzőire és szereplőire általában csak utólag, nem várt, nem szándékolt végeredményként csap le tevékenységük társadalmi tartalma. „A polgári társadalom lényegéhez tartozik éppen az — mondja Marx —, hogy a termelést tudatosan, a priori nem szabályozzák. Ami észszerű és természetszerűen szükséges, csak mint vakon ható átlag érvényesül.”<sup>1</sup> A társadalmi törvény itt az emberi cselekvéstől idegen látszatot kap; a szükségszerűség az emberek társadalmi tevékenységén kívül és afölött uralkodó, külső, ellenséges és vak hatalomként jelenik meg, mely kifürkészhetetlen és hozzáférhetetlen. Objektív látszat ez: az áru- és tőkefetisizmus velejárója, annak kifejeződése, hogy a kapitalizmusban az egymással ellentétes érdekű tőkés magántermelők anarchiája az új. „Saját társadalmi mozgásuk számukra a dolgok mozgásának formáját ölti magára, amely dolgok ellenőrzése alatt állanak, ahelyett, hogy ők ellenőriznék őket . . . Termékeik véletlen és folyton ingadozó *csereviszonyaiban* a termelésükhöz társadalmilag szükséges munkaidőt szabályozó *természeti törvényként* éppúgy erőszakosan keresztül töri magát, mint teszem a nehézkedési törvény, amikor valakinek a háza feje fölött összeomlik.”<sup>2</sup> Egyes kapitalisták s a burzsoá állam bizonyos részletösszefüggések felismerése alapján elősegíthetik vagy ideig-óráig hátráltathatják a kapitalizmus egyik-másik tendenciájának érvényrejutását, de a törvényeket épp úgy nem helyezhetik hatályon kívül, mint ahogy érvényesülésük spontán jellegét sem szoríthatják vissza. A termelőeszközök magántulajdonára épülő árutermelésben az egész társadalmi mozgás a cselekvő egyénektől független és ellenséges fétissé válik. Az elkülönült árutermelők eleve szabályozhatatlan egymásra hatása — mondja Marx — „felettük álló, *idegen* társadalmi hatalmat produkál”, mely „tőlük független folyamat és erőszak.” „Az individuumok társadalmi viszonya, mint az individuumok felett önállósult hatalom, akár természeti hatalomnak, akár véletlennek vagy

\* Részletek egy hosszabb tanulmányból.

<sup>1</sup> Marx—Engels: Válogatott levelek. 243. o.

<sup>2</sup> Marx: A tőke. I. köt. Szikra, 1948. 85—86. o.

bármilyen formában képzelik el, szükségszerű következménye annak, hogy nem a szabad társadalmi individuum a kiindulópont.”<sup>3</sup> A kapitalista társadalom objektív szerkezetének tükröződése a tőkés (és kistulajdonos) árutermelők osztályálláspontjáról csak hamis lehet, nem ismerhetik fel a kapitalista társadalmi-gazdasági rendszer törvényeit, saját cselekedeteik társadalmi hatását és mozgatórugóit. A burzsoázia természetesen a legkevésbé sem „spontán” abban az értelemben, mintha nem valóságos osztályérdekeinek tudatában cselekedne, csakhogy éppen a kapitalista osztályérdek zárja ki (a burzsoázia reakciós fordulata előtt pedig szűk határok közé szorítja) a társadalmi fejlődés szükségszerűségeinek belátását.

A munkásosztály a kapitalista rendszert — és a velejáró spontaneitást, anarchiát — csak a proletárdiktatúra útján likvidálhatja. A tőkés társadalom spontánul kiváltja a munkások elégedetlenségét, harcát a munkaerő árának emeléséért. De ez a küzdelem — önmagában — a kapitalizmuson belül, a burzsoázia alapvető osztályérdekei által körülhatárolt mozgástérben marad, a tőkés világ objektív spontaneitásához igazodik. Lenin a századeleji revizionizmussal, s ennek orosz változatával, az „ökonomizmussal” folytatott vitájában kimutatta, hogy a kapitalizmus idején a spontán munkásmozgalom a forradalmi munkáspárt talaja, de a spontán megmozdulás nem hozhat létre szocialista tudatosságot, nem vezethet el a proletárforradalomhoz, „a munkásmozgalom ösztönös fejlődése pedig éppen odavezet, hogy a munkásmozgalom a burzsoá ideológia befolyása alá kerül”, ezért az a feladat, hogy „*harcoljunk az ösztönösség ellen*”.<sup>4</sup> A munkásmozgalom ösztönössége és tudatossága a marxizmus és a revizionizmus küzdelmének elméleti kulcsproblémája volt s ma is az: megválaszolásától függ, hogy a munkásosztály megmozdulása a kapitalizmus számára elfogadható — mert a kapitalizmust elfogadó —, a polgári liberális politika és ideológia vezette általános-demokratikus mozgalommá degradálódik-e, vagy a több bérért, a nagyobb darab kenyérért folyó harc a tudatos, forradalmi, politikai küzdelem szerves részévé válik. Az ösztönösséggel szakító, a polgári ideológiától különböző és azzal ellentétes tudományos szocialista tudatosságot a marxista—leninista párt hordozza, mely a marxizmus egyetemes, nemzetközi érvényű elméletét alkalmazza az adott ország valóságára, egyesíti a tudományos kommunizmust a munkásmozgalommal. A munkásmozgalom szubjektív ösztönösségének leküzdése — a harc a proletariátus valóságos osztályérdekeinek, társadalmi missziójának történelmi távlatú (s a napi küzdelmekben realizálódó) felismeréséért, s az ennek megfelelő cselekvéséért, és a harc a polgári-kispolgári ideológia s politika befolyása ellen, a szocialista tudatosságért: a forradalmi marxista álláspont alfája volt és maradt.

A revizionizmus ösztönösség-elmélete a kapitalista és kispolgári ösztönösség valóságát védi, idealizálja, és programmá emeli. A modern revizionizmus az ösztönösséget a társadalom egész életét szabályozó elvvé teszi: a „gazdasági demokrácia”, az „önigazgatás” a szocializmushoz vezető ösztönös fejlődésnek, a kapitalizmus spontán átforgalmódásának, az „egységes szocialista világfolyamatnak” eszköze és megnyilvánulása; a „közvetlen termelők önigazgatása” a pótléka és helyettesítője a szocialista társadalom tudatos

<sup>3</sup> Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). Dietz Verlag, 1953. S. 111.

<sup>4</sup> Lenin: Mi a teendő? Lenin Művei 5. köt. Szikra, 1953. 397. o.

vezetésének és fejlesztésének, ez a társadalmi-gazdasági törvények spontán érvényrejutásának mechanizmusa, az értéktörvény, a piaci viszonyok ösztönössége szerint alakuló, a demokratikus centralizmust megszüntető „szocialista piacgazdaság” rendszere, a társadalmi ellentmondások spontán megoldódása, a „szabad egyéniség”, az individuális érdek teljes diadala, a közvetlen demokrácia” alapja; vele és általa szűnik meg a proletárdiktatúra létjogosultsága, benne oldódik fel a kommunista párt tevékenysége. „*Számunkra minden demokratikus szocialista politika, minden szocialista demokrácia kiinduló pontja a termelők öngazgatásának elve*” — írja Kardelj. „Az a forradalom, amely nem nyit ajtót az ilyen fejlődés előtt, hosszabb vagy rövidebb ideig elkerülhetetlenül államkapitalista formákban és bürokratikus despotizmusban tesped.”<sup>5</sup> Ennek a revizionista ösztönosság-kultusznak a szemszögéből a kapitalizmusból a kommunizmusba vezető átmenet marxi—lenini elmélete és gyakorlata: „bürokratikus etatizmus”, a „demokrácia” csorbítása, erőszak a társadalom spontán anyagi és szellemi erőin, a „szabad, szocialista egyéniség” jogain.

A revizionizmus ösztönosság-kultuszának legfőbb veszélye abban van, hogy a szocialista forradalom alapkérdésének — az államhatalom problémájának — megválaszolásában kapitulál a nemzetközi imperializmus és a belső burzsoá ösztönosság előtt, s ezt a behódolást a szocialista forradalom „továbbfejlesztésének” tünteti fel. A szocialista építés objektív törvényeinek tudatos érvényesítése osztályharc műve, s ennek az osztályküzdelemnek a frontszaka-sza az a harc, amelyet a proletárdiktatúra a polgári-kispolgári ösztönösséggel folytat a politikában, a gazdaságban és az ideológiában. A szocialista építés marxi—lenini elméletének sarktétele, hogy a szocialista társadalom létrehozása és fejlesztése tudatos folyamat, melyben a munkásosztály és a többi dolgozó osztály s réteg szövetségének ereje, a kommunista párt vezetete egységes cselekvéssel lerombolja a tőkés államot és a kapitalista termelési viszonyokat, meghonosítja és fejleszti a szocialista alapot és felépítményt. E tudatos építés fő eszköze a proletárdiktatúra, mely *egy* központból, *egységes* terv szerint irányítja és szervezi az összehangolt társadalmi cselekvést, a termelőerők, a termelési viszonyok és a felépítmény fejlesztését. „A termelők öngazgatásának” revizionista elmélete *általában* tagadja az *egész* szocialista társadalom *egységes, tudatos és tervszerű*, a demokratikus centralizmus elve szerint megszervezett működését, *különösen* támadja a szocialista államot, mely ennek az egységes, tudatos és tervszerű cselekvésnek a kialakítója és motorja a kapitalizmusból a kommunizmusba vezető átmenet korszakában.

Társadalmi szükségszerűség-e a szocialista állam társadalmi-gazdasági szerepe a szocializmus és a kommunizmus építése idején? A revizionizmus válasza egyértelműen és ingerülten tagadó. A szocialista állam gazdasági szerepére, a termelőerőket és a termelési viszonyokat közvetlenül szabályozó tevékenységére addig van szükség, amíg létre nem jönnek a szocialista termelési viszonyok; gazdasági tevékenysége addig jogosult, de „gazdasági funkció végzése közben az állam arra törekszik, hogy a gazdaságot megfossza belső mozgatójától és ezáltal saját magát társadalmi szükségszerűségnek tegye meg és tüntesse fel.”<sup>6</sup> Kardelj szerint „nem beszélhetünk valamilyen felépített szocialista rendszerről, de mégkevésbé kommunista rendszerről mindaddig,

<sup>5</sup> E. Kardelj: A szocialista demokrácia a jugoszláv gyakorlatban. Beograd, 1955. 50. o.

<sup>6</sup> A JKSz programja. 36—37. o.

amíg az állam, mint a hatalom fő eszköze fő tényezőként szerepe a gazdasági viszonyokban és fejlődésben.”<sup>7</sup> A revizionizmus azért utasítja el a szocialista állam társadalmi-gazdasági szerepét, mert felfogása a *szocializmusról*: polgári-kispolgári koncepció. A szocializmus proudhonista-revizionista elképzelése szerint a társadalmi folyamat vezetése és szervezése *egy központból*: „bürokrácia”, „bürokratikus etatizmus”.

Proudhon és a proudhonizmus a Marx előtti szocializmus bomlási terméke, hanyatlásának reakcióssá válásának tünete. A szocializmus tervszerűségét, centralizált jellegét már a kritikai utópisták előre látták. Az új társadalomban az a cél, mondja Saint-Simon, hogy „lehetőleg egy egészbe egyesüljön minden, *oly különböző*, részben *ellentétes* irányokba ható erő, hogy — amennyire lehetséges — egy irányba vezessük ezeket az erőket, az emberi sors megjavítása érdekében.”<sup>8</sup> Ismeretes, hogy Saint-Simon és Fourier élesen és szellemesen kritizálták a kapitalista konkurenciát, mely pusztítja az embert és a termelőeszközt, az anyagi és a szellemi értékeket. Felismerésük — az új társadalom szükségyszerűsége — nem utolsó sorban ebből a kritikából, a tőkés világ anarchiájának bírálataból táplálkozott. A proudhonizmus visszaesés az utópiás-kritikai szocializmus mögé: a proudhoni bírálat már nem a tőkés konkurenciát, hanem annak megvalósulási formáját támadta, s a megváltást a konkurencia „jó oldalának” megtartásában látta, a centralizmus tagadását, a „megtisztított” konkurenciát emelte reakciós szocializmusának principiumává. Ami az utópiás-kritikai szocializmusban sejtés volt, az a marxizmusban a tudományos tudatosság szintjére emelkedett. Marx és Engels mindig tartózkodtak attól, hogy a szocialista társadalom részleteiről nyilatkozzanak; de újra meg újra hangoztatták: a szocializmus *conditio sine qua non*-ja a társadalmi-gazdasági folyamatok centrális vezetése és tervezése, a kapitalizmus ösztönösségének likvidálása; a szocialista társadalmasítás éppen azáltal juttatja érvényre a termelőerők jellege és a termelési viszonyok közti összhang törvényét, hogy nem az egyes termelőkollektívák, hanem az *egész társadalom* kezébe és vezetésébe adja a termelőeszközöket, s ez a centrális vezetés az *egész társadalom* érdekei szerint működteti és fejleszti a termelőerőket. Engels már 1845-ben kifejtette: „Azok az előnyök azonban, amelyeket a kommunista berendezkedés az *eddig elposcsékolt munkaerők felhasználásával* nyújt, *még nem is a legjelentősebbek*. A legnagyobb munkaerőmegtakarítás az *egyres erőknél* a társadalom kollektív erejévé való egyesítésében és abban a berendezkedésben rejlik, mely az eddig egymással szembenálló erőknél e koncentrációján nyugszik.”<sup>9</sup> S mivel a marxizmus megalapítói a proletárdiktatúrát, az új társadalom államiságát, a kapitalizmusból a kommunizmusba vezető átmenet *egész* korszakában szükségszerűnek tartották, a termelőerők szocialista centralizációjának igénylését összekapcsolták a szocialista állami centralizmus helyeslésével. „Marx centralista” — hangoztatta Lenin, s a Marx képviselte demokratikus centralizmus elvét szegezte szembe a Bernstein-féle revizionizmussal. „Bernstein, mint minden nyárspolgár, olyasvalaminek képzei a centralizmust, ami csakis felülről jöhet, amit csakis a hivatalnoki kar és a hadsereg erőszakolhat ki és biztosíthat.”<sup>10</sup>

<sup>7</sup> E. Kardelj felszólalása 1956. december 7-én. Nemzeti érdek és munkásnemzet. köziség. Zrínyi Kiadó, 1957. 55. o.

<sup>8</sup> Saint-Simon: Válogatott művek. 1. köt. Moszkva, 1948. 133. o. (oroszul)

<sup>9</sup> Engels: Elberfeldi beszédek. Marx és Engels Művei, 2. köt. Kossuth Kiadó, 1958. 512 o.

<sup>10</sup> Lenin: Állam és forradalom. Lenin Művei, 25. köt. Szikra, 1952. 460, 461. o.



A szocialista állam léte és társadalmi-gazdasági tevékenysége a szocializmus és a kommunizmus építésében *objektív társadalmi szükségszerűség*. A népgazdaság tervszerű-centrális irányítása a termelőerők társadalmi jellegének — önmagában — az állam lététől független követelménye. De amíg osztályok vannak, amíg nem az egységes, ösztönös kommunista termelési viszonyok alkotják a társadalom gazdasági alapját, amíg nem a szükségletek szerint osztják el a javakat, amíg nem vált életszükségletté a munka, amíg nem hatja át az emberek egész gondolkodásmódját, szemléletét a kommunista tudatosság, addig az *egységes szocialista cselekvést*, a *tervszerű* társadalmi folyamatot a szocialista állam vezeti. Az objektív szükségszerűséget kielégítő tervszerű társadalmi cselekvés *tartalmát*, irányát a kommunista párt tudományos politikája jelöli ki, a társadalmi cselekvést a párt és a szocialista állam *szervezete*, a proletárdiktatúra „mechanizmusa”, a demokratikus centralizmus rendszere teszi *egységessé*. A kommunista párt, a szocialista állam fogja össze *egy akaratba* a szocializmust építő társadalom tömegeinek cselekvését, megküzdve az ellenforradalmi burzsoázia ellenállásával, a kispolgári ösztönösség antiszocialista törekvéseivel, a nemzetközi imperializmus behatolási törekvéseivel. Amíg a nemzetközi vagy a belső küzdőtéren harc folyik a szocialista rendszer és a kapitalizmus között, addig minden gazdasági probléma a *politikában* koncentrálódik. A szocialista állam gazdasági-szervező munkája a teljes kommunizmus megvalósulásáig az osztályharc *politikai* követelménye, a szocialista termelési viszonyok funkcionálásának *politikai-gazdasági* eszköze, az egységes tömegcselekvés kialakításának *politikai-ideológiai* feltétele. A revizionizmus felfogása — „minél jobban erősödik a szocialista viszonyok anyagi ereje és minél pótolhatatlanabbak gazdaságilag, annál szükségteletlenebb az állam gazdasági és politikai szerepe”<sup>11</sup> (Kardelj) — a munkásosztályt leg-erősebb fegyverétől: pártjának és államának erejétől próbálja megfosztani.

A proletárdiktatúra társadalmi-gazdasági szerepét tagadó felfogást a mai revizionizmus a „szocialista spontaneitás” kategóriájával véli megtámasztani. „Amennyiben minden objektív valóság, törvényszerűségeinek erejénél fogva, ösztönyszerű hatást fejt ki, annyiban kétféle ösztönösségről beszélhetünk társadalmi valóságunkban: kistulajdonos és bürokratikus ösztönösségről — amelyek egyesítik magukban azt, ami öröklött, maradi és túlélt, vagyis ami visszahúz, — és a szocialista ösztönösségről, amely a szocialista társadalmi viszonyok talajából nő és az objektív törvényszerűségek erejével hat a társadalmi létre és az emberek öntudatára abban az értelemben, hogy haladó irányban megváltoztatja őket.”<sup>12</sup> Látni fogjuk, hogy a „szocialista ösztönösség” a piaci spontaneitás, a kispolgári ösztönösség fedőneve. A marxista elmélet programja és távlata: a szocializmus felépítése és kommunizmussá fejlesztése, ezért a spontaneitás *korlátozása és kiszorítása, leküzdése és kiküszöbölése*. A revizionizmus programja és távlata: a szocializmus deformálása, visszafejlesztése és lebontása, ezért a kispolgári ösztönösség *megőrzése és kiterjesztése a szocialista viszonyokra*; a „szocialista ösztönösség” antimarxista kategóriája ennek a programnak ad elméleti „indoklást.” Behrens, német közgazdász így magyarázza a spontaneitás-elméletet: „a központi irányítású gazdaságvezetés addig játszik döntő szerepet, amíg az emberek cselekedeteit még nem szabályozzák az új gazdasági törvények és ezért még nem hatnak szocialista irány-

<sup>11</sup> E. Kardelj: A szocialista demokrácia a jugoszláv gyakorlatban. 32. o.

<sup>12</sup> A JK Sz programja. 236—237. o.

ba... Olyan mértékben, ahogy a szocialista termelés gazdasági törvényei hatni kezdenek, azaz olyan mértékben, ahogy a szocialista termelési viszonyok megszilárdulnak, a központi irányítású gazdaságvezetés háttérbe kell szoruljon, mivel egyébként a további fejlődés akadályává válik.”<sup>13</sup> Az objektív törvények a szocialista termelési viszonyok között csak akkor érvényesülhetnek spontán módon, csak akkor zárnák ki a központosított irányítást és szervezést, ha e törvények a piaci anarchia szükségletei volnának, ha a szocialista gazdaság az egymástól különálló, elszigetelt individuumok, vagy termelő kollektívák összessége volna.

A szocialista termelési viszonyok kiindulópontja nem az egyedi termelő, vagy a termelők üzemi egyesülése, hanem az ösztönépi tulajdon, a felszabadult munkásosztály. A revizionizmus azzal kérkedik, hogy „a termelők öngazdátása”, a „szocialista spontaneitás” elveinek megvalósulása változást visz a termelési viszonyokba. Az állami tervezés és vezetés elvetése, az állami-ösztönépi tulajdon visszaszorítása *valóban* a termelési viszonyok megváltoztatásának elméleti programja. A revizionizmus szerint az a „minél közvetlenebb és valóságosabb társadalmi tulajdon”, amelyet „egyre közvetlenebbül a felszabadult és egyesült dolgozók igazgatnak”, „az állam, mint politikai hatalom, egyre kisebb mértékben avatkozik a közvetlen termelésbe”.<sup>14</sup> A modern revizionizmus teóriája megtagadja a *valóságos* szocializmus törvényeit, lényegét; e teória megvalósulása olyan folyamat, melynek tendenciája végeredményben nem a szocialista csoporttulajdon, hanem a polgári szövetkezet, a „munkásrészvénytársaság” felé, tehát a szocialista társadalmasítás visszafejlesztése, kispolgári-polgári átalakítása felé mutat.

\*

Ez az ösztönösség-kultusz a spontaneitás antimarxista felfogására épül. A revizionizmus, hogy igazolja az ösztönösség megörökítését, a spontaneitást azonosítja az objektivitással, illetve a megismerés érzéki fokával, a tömegtevékenységgel, az alkotó kezdeményezéssel, az ösztönösséget a társadalmi mozgás általános attributumává, az ember *örök* utitársává teszi.<sup>15</sup> Természetesen a revizionizmus csak úgy azonosíthatja az objektívet a spontánnal, hogy az ösztönösség konkrét, *társadalmi-történelmi* kategóriáját kiemeli a társadalmi folyamatok valóságos összefüggéseiből. Az a spontaneitás, amelyet a revizionizmus az objektivitás zsinórmértékének nyilvánít, végeredményben az egyén,

<sup>13</sup> Statistische Praxis. 10/1956. S. 142.

<sup>14</sup> A JKSz programja, 134, 138. o. A programtervezet még kimondta az egész koncepció logikus következtetését, a termelési viszonyok retrográd megváltoztatásának értelmét: az „igazi” társadalmi tulajdon „fokozatosan a felszabadult termelők és fogyasztók egy időben közös és egyéni tulajdonává válik”. (A JKSz programtervezete. Noviszád, 1958. március, 120. oldal.) Koszanovics, jugoszláv filozófus azt fejtegeti, hogy „amennyiben a proletárállam erősödik a szocialista építés folyamatában, ez mindenekelőtt annak a jele, hogy társadalmi funkcióinál és szervezeténél fogva nem felel meg a termelőörök fejlettségi fokának, amely tökéletesebb termelési viszonyokat követel, olyan viszonyokat, amelyek mentesek az állami formáktól”. (J. Kosanović: Istoriski materijalizam. Sarajevo, 1957. str. 192.)

<sup>15</sup> „Ha helyes, hogy a gazdasági törvények az emberek lényeges cselekvési módjai, és hogy az emberek akaratótól és tudatótól függetlenül hatnak, hogy e cselekvésnek objektív jellege van, akkor ebből az következik, hogy a törvények az emberek *spontán* cselekedetei révén hatnak”. (A. Benary: Zu Grundproblemen der politischen Ökonomie des Sozialismus in der Übergangsperiode. Wirtschaftswissenschaft, 3. Sonderheft, 1957. S. 75.)

a történelmi és osztályösszefüggésekből kiemelt individuum tudati állapota: a revizionizmus ösztönösség-fogalma a *valóságos* spontaneitás hamis, *misztifikált* kifejeződése.

A revizionizmus a polgári szociológiától és ökonómiától veszi kölcsön ezt az ösztönösség-kategóriát. Ismeretes, hogy a burzsoá filozófia és szociológia individuálissá és történelemfelettivé torzítja a társadalmi cselekvést, szubjektivizálja a társadalmi folyamatokat, s az örökkévalóság nimbuszát fonja a tőkés termelési viszonyok spontaneitása köré, amelyet nem az objektív társadalmi viszonyokhoz, hanem a szubjektív véletlenek káoszához köt. A tudatosság és az ösztönösség polgári koncepciója — különösen a probléma leghatásosabb, Max Webertől származó „megoldása” — ott kísért a revizionista ösztönösség-kultusz filozófiai előfeltevéseiben. Max Weber felfogása szerint a tudatosság és az ösztönösség nem a társadalmi törvényszerűségek és az emberi cselekvés viszonyából származnak, hanem az egyén pszichikai magatartásának összetevői. „Célracionális magatartás az, amely kizárólag (szubjektíve) adekváttnak vélt eszközökhöz orientálódik, (szubjektíve) egyértelműen felfogott célok érdekében.”<sup>16</sup> S ha Max Weber el is fogad valamiféle „objektív célracionálitást”, ez nem lehet más, mint az egyéni szándék és a cselekvés eredménye közti — mindig esetleges — megfelelés, hiszen a „cselekvés, a saját magatartás értelmes, megérthető orientálódása értelmében, számunkra mindig csak egy vagy több *egyed* személy magatartásaként létezik.”<sup>17</sup> A tényleges társadalmi folyamat tehát spontán irracionális módon megy végbe, az egyén tudatos magatartása csupán határeset, az egyéni tevékenység is csak kisebb részben magyarázható kauzálisan a társadalmi összefolyamatot pedig a szociológia a „vélt értelem” szerint osztályozza, *mintha* tudatosan orientált lett volna. Ez a „vélt értelem”, az objektivitást nélkülöző szabály: a *típus*, a törvény-kategória szubjektív idealista ellenspárja és pótléka a burzsoá szociológiában. A „célracionális” magatartást nem határozzák meg objektív törvények, a „vélt értelem” általában meg nem valósuló *eshetőség* csupán. „A társadalmi törvények megismerése nem a társadalmi valóság megismerése, hanem csak egyike azoknak a segédeszközöknek, amelyekre gondolkodásunknak e megismerés végett szüksége van.”<sup>18</sup> A „típusok”, az általánosan szabályszerű esetek minden konkrétság híján vannak, s végleteleg formalizált absztrakciók, melyek „a történelem konkrét realitásához képest *üresek* kell, hogy legyenek. Amit (a szociológia — G. A.) cserébe kínálhat, az a fogalmak fokozott *egyértelműsége*.”<sup>19</sup> Ez az egyértelműség volna az a tál lencse, amiért a burzsoá szociológia eladja a tudomány elsősülöttségi jogát az objektív törvények megismerésére. De megkaphatja és továbbadhatja-e ezt az egyértelműséget? Milyen egyértelműséget igényel az önkényes konstrukciók önkényes egymásba-fűzése, amikor eleve kizárják a valóság, a gyakorlat kontrollját? A modern burzsoá filozófia és szociológia fogalmait nem a tudomány éles fénye világítja meg, hanem a misztikus szeánszok sejtelmes homálya burkolja. A mai revizionizmus nemcsak az egyértelműség be nem váltott ígérését és a kétértelműség homályát veszi át a reakciós burzsoá filozófiából és szociológiából, hanem az elméletet és a módszert általában is, különösen az ösztönösség-probléma

<sup>16</sup> M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922. S. 404.

<sup>17</sup> Uo., S. 513.

<sup>18</sup> Uo., S. 180.

<sup>19</sup> M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922. S. 9.

megközelítését és „megoldását”. A Max Weber-féle tipológia tér vissza a spontaneitás-kultuszban: a revizionizmus formalista-pszichologista módon értelmezi az ösztönösséget, elszakítja a termelési viszonyoktól, az osztályharctól, az egyén belátásából eredezteti, a konkrét-társadalmi „fölé” emeli, hogy a szocializmust is az ösztönösség-fogalom alá rendelhesse. A Max Weber-féle tipológia tér vissza a tudományos törvények revizionista kiüresítésében, abban a felfogásban, amely a konkrét tartalmuktól megfosztott objektív törvények helyét a „szocialista ösztönösséggel”, az „automatizmusokkal” tölti be.

A spontaneitás megörökítésének filozófiai indoklását — marxista terminológiával, de a *lényegben* a polgári filozófia és szociológia módszertanát követve — Lukács György kísérelte meg; ő vázolta fel azt az ösztönösség-kategóriát, amelyet a mai revizionizmus használ, amelyre (Lukács nevét is idézve, vagy csak a gondolatát) hivatkozik. Mi a lényege ennek az ösztönösség-fogalomnak? A társadalmi-történeti tartalom elhomályosítása, ignorálása, a *csak-ismeretelméleti* (és ismeretelméletileg is hamis) kérdésfeltevés. Lukács szerint a spontaneitás esetén „az érdeklődés és a tevékenység tárgya valami *közvetlen* és tisztán *közvetlen*. A tárgyi vonatkozás közvetlensége természetesen magától értetődő *kiindulási pontja* minden tevékenységnek.”<sup>20</sup> Ezt ismétli Behrens: „a spontaneitás közvetlenség, a társadalmi jelenségek befogadása és a reagálás rájuk a gondolkodás közvetítése nélkül”,<sup>21</sup> és Benary: „a tudatosság és a spontaneitás dialektikája egyáltalán nem küszöbölhető ki. A szocializmusban is az érdek és tevékenység közvetlen tárgyán lobban fel a tudatosság.”<sup>22</sup> Mi köze ennek a történelem- és társadalomfelettivé abszolutizált ösztönösség-fogalomnak a dialektikus materializmushoz? A marxizmussal összeférhetetlen a társadalmi törvények, a társadalmi megismerés problémáinak feloldása csak-ismeretelméleti kérdésfeltevésekben. A dialektikus materializmus ismeretelméletének vezérelve a gyakorlat primátusa; a gnoszológia kategóriáinak történeti megjelenési módjait csak a társadalmi gyakorlatból lehet kibontani. Az ösztönösség is elsősorban cselekvés, gyakorlat. Az ösztönös tudat is tükrözés, csak *hamis* tükrözés, amelyben — a kapitalizmus idején kialakuló spontán munkaszemélyzet esetén — vannak helyes elemek az egyes munkások és a munkásosztály közvetlen helyzetét illetően, de amely nem merül ki a közvetlen valóság közvetlen szemléletében. A spontaneitás azonosítása a „közvetlen megismeréssel”, a „közvetlen átéléssel”: nem új dolog. Szabó Ervin a huszadik század első évtizedében ezzel a módszerrel igyekezett filozófiai alapot tolni az anarcho-szindikalista politikai elgondolások alá. „A tömeg igazságai sohasem mások, mint az objektív környezetében való elhelyezkedésének szubjektív reflexei és minden egyéb hite vagy meggyőződése — normális viszonyok között — csak addig él, amíg érzéki átéléseivel össze nem ütközik . . . a gazdasági harc mindennapi élet, mindennapi cselekvés, mindennapi átélés — a lelkek egyetlen alapos és megbízható idomítója.”<sup>23</sup> Lukács György természetesen nem vallja Szabó Ervin anakronisztikussá vált szindikalizmusát, de megtartja az alap gondolatot: a spontaneitás azonos az érzéki meg-

<sup>20</sup> Lukács György: A realizmus problémái. Athenaeum. 192. o.

<sup>21</sup> Fr. Behrens: Zum Problem der Ausnutzung ökonomischer Gesetze in der Übergangsperiode. Wirtschaftswissenschaft. 3. Sonderheft, 1957. S. 129.

<sup>22</sup> A. Benary: Zu Grundproblemen der politischen Ökonomie des Sozialismus in der Übergangsperiode. S. 75. Benary ösztönösség-felfogását részletesen bírálja H. Scheler: Über des Verhältnis von Spontaneität und Bewusstheit (Marxistische Philosophie und sozialistische Politik. Berlin, 1958).

<sup>23</sup> Szabó Ervin: Válogatott írásai. Kossuth Kiadó. 317. o.

ismeréssel, a tömegeselekvés eleve ösztönös. A spontaneitás „a közvetlen valósághoz való közvetlen viszony”, mondja Lukács, amivel az ösztönös-  
séget a *társadalmi élet általános tartozékává* teszi: a megismerés és a cselekvés *mindig tartalmazza* „a közvetlen valósághoz való közvetlen viszonyt”, az érzék-  
lés a megismerés kezdőfoka, a gondolati általánosítás alapja és anyaga.

A megrekedés az empíriánál — és ami ezzel együtt jár, a polgári-kis-  
polgári gondolkodásmód elfogadása — valóban *összefügg* a munkás-mozgalom  
ösztönösségével. A munkásosztály társadalmi megismerésének folyamata is  
végigjárja az érzéki és gondolati fokozatot, de csak a *konkrét társadalmi fel-  
tétel*ekből érthető meg, hogy ez az út miért és hogyan kapcsolatos a spontanei-  
tással. Csak a kapitalista társadalom objektív spontaneitásából fejthető meg a  
munkásosztály tudatának ösztönössége a marxizmus és a munkásmozgalom  
egyesülése előtt, a megismerés egyes fázisainak viszonya a munkásmozgalomban  
s nem megfordítva. Lenin az *osztályharc* konkrét törvényeiből vezette le a  
munkásosztály megismerésének és cselekvésének alakulását, a munkásmoz-  
galom szubjektív ösztönösségének *társadalmi lényegét*.

A spontaneitás e történeti feltételektől, osztálytartalomtól független,  
„örök” *ismeretelméleti* rangjának *szociológiai* megfelelője, hogy Lukács a tö-  
megek cselekvésének általában és eleve ösztönös jelleget tulajdonít, „a töme-  
gek eleven spontaneitását” állítja szembe „a vezető személyiségek mindenkor  
lehetséges maximális tudatosságával”. „A történelmi és tartalmi különbség  
életteljes spontaneitás és a közvetlen élet fenntartásától eltávolodott általá-  
nosítás képessége között éppúgy megtalálható az egész történelem folyamán,  
mint a lélektani”.<sup>24</sup> A Lukács-féle koncepció következtetését vonta le Benary,  
amikor a spontaneitást azzal az érveléssel próbálta igazolni a szocialista építés  
korszakában, hogy „a közvetlen tárgyra vonatkoztatott érdek minden emberi  
tevékenység, méginkább az alkotó tevékenység kiindulópontja. Alkotó aktivi-  
tás és kezdeményezés e tekintetben tehát egybeesik a spontán cselekvéssel.  
Az alkotó kezdeményezés teljes kibontakozása ezért magában foglalja a  
spontaneitás, a spontán cselekvés teljes kibontakozását”.<sup>25</sup> Az ösztönösség-  
kategória ismeretelméleti és szociológiai misztifikálása messzemenő követke-  
zményekkel jár: a társadalmi-történeti tartalom félretolásával megörökíti a  
spontaneitást és erre az általános ösztönösség-fogalomra hivatkozva követeli  
a „szocialista spontaneitás” elismerését. De az ösztönösség-ideológia nem  
elégszik meg ezzel. A revizionista spontaneitás-kultusz az ösztönösségnek  
*elsődleges* helyet és szerepet igényel. Ha az ösztönösség „a közvetlen valósághoz  
való közvetlen viszony”, „életteljes spontaneitás”, „a tömegek eleven sponta-  
neitása”, akkor a megismerésnek is, a társadalmi cselekvésnek is mindig és  
szükségképpen az ösztönösség az alapja és kezdőpontja, forrása és talaja.  
Lukács helyeslően idézte Lenin fejtegetéseit a spontaneitás elleni harcról, a  
tudatosság szerepéről, az ösztönösség túlbecsülésének reakciós voltáról. De  
mit ér ez az egyetértés, amikor koncepciói nem kiegészítik vagy továbbfejlesz-  
tik Lenin gondolatait, hanem szögesen ellentétesek velük? Hogyan fér össze  
a lenini felfogással és harci programmal, a spontaneitás *leküzdésének*, az ellene  
vívott *harcnak* az eszméjével Lukács elgondolása, mely az ösztönösség *osztály-  
felettségének* és *primátusának* tételét próbálja megtámasztani?

<sup>24</sup> Lukács György: A történelmi regény. Hungária kiadás. 27—28. o.

<sup>25</sup> A. Benary: Zu Grundproblemen der politischen Ökonomie des Sozialismus in der  
Übergangsperiode. S. 81.

Lenin a „Mi a teendő”-ben a kapitalista viszonyok közt harcoló munkásmozgalom ösztönösségét és tudatosságát elemezte, kimutatta dialektikus kapcsolatukat, mely a többi között abban nyilatkozik meg, hogy a tőkével szemben érzett spontán elégedetlenség és lázongás magában hordja a vonzódást a szocializmushoz, az ösztönös sztrájkoknak és más munkásmegmozdulásoknak a tapasztalatai fejlesztik a munkások tudatát, előkészítik objektív osztályérdekeik helyes felismerését. Különbséget kell tenni a munkásmozgalom egyes fázisainak ösztönösség-szülte megmozdulásai között, mondta Lenin s hozzátette: „az »ösztönös elem« lényegében nem más, mint a tudatosság *kezdeti formája*”. A tudatosság e viszonylagos fejlődése az ösztönösségen belül marad, amíg „a munkások még nem ébredtek és nem is ébredhettek érdekeik és az egész mai politikai és társadalmi rendszer kibékíthetetlen ellentétének tudatára.”<sup>26</sup> Lukács félremagyarázza Lenin megjegyzését a spontaneitás és a tudatosság *egységéről, folytonosságáról*, és e tévesen értelmezett tételt kiterjeszti a szocializmus társadalmi-gazdasági folyamataira. Lukács szerint a „spontaneitás és tudatosság Lenintől kifejtett dialektikus viszonya a szocialista társadalom megváltozott körülményei között is érvényben marad. A spontaneitás itt is csak a tudatosság bimbózó formája. Itt is hozzá kell járulnia a szocialista tudatnak, a céltudatos szocializmus tevékenységének, hogy ebből a csírából kifejlődjön a gyümölcs. »Magától«, pusztán spontaneitás által itt is csak elfajulás lehet, a szocialista élet spontaneitásában rejlő lehetőségek kibicsaklása.”<sup>27</sup> Minden fenntartás, a tudatosságnak bókoló kijelentés ellenére tehát az ösztönösség jogosult a szocializmusban, sőt: a lehetőségeket éppen „a szocialista élet spontaneitása” tartalmazza. „A tömegek spontán, közvetlen reakciója a társadalmi valóságra a győztes szocializmus feltételei között ugyancsak új szempontból vizsgálandó kérdés — írja Lukács György. Kétségtelen, hogy a szocialista eleveken épülő életnek magának spontán és pedig széles és erős hatást kell gyakorolnia a tömegekre. Ehhez kapcsolódik a szocialis *hozzászokás* lenini problémája.”<sup>28</sup> Lenin gondolata az, hogy a szocializmusból a kommunizmushoz való átfejlődésben, a kommunista életforma hatására az emberek „hozzászoknak” ahhoz, hogy a társadalmi együttélés legelemibb, „ősidők óta minden intelemben ismételt szabályait”, amelyek megtartására korábban az állam a jogi törvények kényszerítő erejével, az államapparátus nyomásával kötelezett, állami kényszer nélkül, belső indítékokból kövessék. Vajon a „szocialista spontaneitás” tünete ez a hozzászokási folyamat? Ellenkezőleg: ez a „hozzászokás” lehetetlen a szocialista tudatosság állandósult, a társadalmi gyakorlatban ellenőrzött rögződése és kommunista tudatossággá fejlődése nélkül, mely a szocializmus objektív folyamatait tükrözi. Természetesen a szocializmus, a kommunizmus objektív viszonyainak adekvát visszatükröződése, a szocialista, kommunista tudatosság: összetett folyamat, mely az objektív és a szubjektív állandó kölcsönhatásában megy végbe, s magában foglalja az érzéki és a gondolati mozzanatok dialektikáját, a tudatosság különböző fokozatait. A tömegeknek a szocialista társadalom valóságáról szerzett közvetlen, nap mint nap ismétlődő és megújuló tapasztalatai — melyek korántsem „spontán” hatások —, e tapasztalatok összhangja a párt politikájával, eszméivel: a szubjektív ösztönösség korlátozása és kiszorítása, a szocialista,

<sup>26</sup> Lenin: Mi a teendő? Lenin Művei 5. köt. 386—387. o.

<sup>27</sup> Lukács György: A realizmus problémái. 226. o.

<sup>28</sup> Uo., 225. o.

kommunista tudatosság fejlesztése irányában hatnak. A társadalmi együttélés szabályainak külön nyomás és kényszer nélkül való betartása, ami szorosan összefügg azzal, hogy a munka életszükségletté válik, s az emberek hozzászoknak az új életformához: nem a „szocialista ösztönösség” szimptomája, hanem a spontaneitás *kiküszöböléséé*.

A „szocialista ösztönösség” kategóriája, a spontaneitás-fogalom hamis ismeretelméleti és szociológiai magyarázata csak alkateleme a Lukács egész revizionizmusát átható ösztönösség-kultuszának. A spontaneitás filozófiai és politikai felmagasztalása végigvonul a Lukács-féle revizionista áramlat *történetén*, vezérmotívuma koncepciói *összefüggésének, rendszerének is*. A történelem bírálata is elsősorban itt érte. E tanulmánynak nem lehet célja, hogy végigkövesse Lukács spontaneitás-elméletének történetét és belső összefüggéseit, csupán néhány történeti és elméleti csomóponton utalhat. Ismeretes, hogy 1919-ben a KMP és az MSZDP oly módon egyesült, hogy a kommunista párt feloldódott egy alig körvonalazott politikai alakulatban. A kommunista forradalmárok egy része érezte a helyzet nehézségeit és kereste a kivezető utat. Nem így Lukács: ő a tévedés *filozófiai igazolását* kísérelte meg, felújította Szabó Ervin szindikalista felfogását „az osztály és a párt feloldhatatlan ellentéteiről”, kereken elutasította a kommunista párt vezető szerepének gondolatát, megtagadta a kommunista párt létjogosultságát a hatalom megragadása után.<sup>29</sup>

Jogosult-e Lukács ideológiai életútjának ezt az 1919-es epizódját feleleveníteni? Jogosult, mert jelzi azt a *folytonosságot*, mely a revizionista ösztönösség-elmélet különböző formái, változatai között fennáll, még akkor is, ha Lukács később feladta az imént idézett megállapításokat. *Egyes* téziseket megtagadott, de fenntartotta és kifejlesztette az alaptendenciát: a spontaneitás igenlését, az osztályharc elvének elhomályosítását, a kommunista párt szerepéről vallott lenini eszmék (hol csendes, hol zajos) revízióját. Lukács „Történelem és osztályöntudat” című könyve — amelyet később szintén megtagadott — már nem vetette el teljesen a kommunista párt szerepét, „csak”

<sup>29</sup> A pártnál „*magasabb egység az egységes proletariátus, mint a társadalomban uralkodó osztály*” — írta Lukács. „Minden proletár osztályhelyzeténél fogva ortodox marxista.” (Lukács György: Taktika és etika, Budapest, 1919. 34, 39. o.) Lukács György szerint 1919. március 21-ével „*megszűnt úgy a szociáldemokrácia, mint a kommunista párt létjogosultsága . . . mindegyiknek létalapja elveszett.*” (Uo. 39. o.) A kommunista párt szerepének tagadása volt a jögcím arra is, hogy Lukács bizonygassa: a Tanácsköztársaság elvileg más úton járt, mint a szovjet forradalom. „Míg Oroszországban széles tömegek számára szükséges volt, hogy a proletariátus előharcosai testvérharcok árán megteremtsék a proletárforradalom kereteit, addig nálunk ezt maga a proletariátus mint diktatúrájának alapkövét, közvetlen elhatározással rakta le.” (Uo. 40. o.) A „közvetlen” cselekvés — e felfogás szerint — nemcsak megkülönböztette a magyar proletárforradalmat az oroszországitól, hanem *a fölé is emelte*. Lukácsnak a párt szükségtelenségéről vallott teóriája nem annyira a kommunisták közti eszmei tisztázatlanságot fejezte ki, hanem az ideológiai zűrzavart segítette elő, a párt szükségességét felismerő leninistákkal szemben. Különösen fokozta Lukács felfogásának veszélyét, hogy ösztönösség-kultusza már ekkor is egybekapcsolódott a moralizálással: a taktika mércéje „az egységes munkásosztály” spontán cselekvésének absztrakt erkölcsisége. A kommunisták közül többen szót emeltek a párt szükségessége mellett. „A két párt egyesült, de nincs tulajdonképpen egy párt sem”, mondotta Kun Béla. „Az a hiba, hogy nincs egy pártja, egy vezető és elit csapata a magyar munkásmozgalomnak, mely fegyelmezetten és egységesen léphet fel . . .” (Vörös Újság, 1919. május 13.) Lukács idézett elgondolásait még az emigrációban éles bírálat érte. (Lásd Kun Béla: A Magyar Tanácsköztársaságról. Kossuth Kiadó, 1958. 565. o.)

annyiban „javította ki” Lenint, hogy a párt tevékenységét a proletariátus osztálytudatának alakítására korlátozta. „A forradalom folyamata — történelmi méretekben — egyet jelent a proletár osztályöntudat fejlődési folyamattal”, „a párt és az osztály helyes viszonyának mértékét és útmutatóját csak az osztályöntudatban lelhetjük fel.”<sup>30</sup> Az osztályharcok s általában a társadalmi fejlődés e szubjektív idealista felfogásában az osztálytudat nem a munkásmozgalomba bevitt, a munkásosztály *objektív* érdekeit tudományosan kifejező elmélet és politika, hanem a munkásosztályban spontánul kialakuló tudati állapot — a munkásosztálynál „az önmegismerés és a totálítás megismerése egybeesik”,<sup>31</sup> s e tudat fejlődését a párt csupán „támogatja és gyorsítja”. A kommunista párt szerepe tehát: az ösztönösen formálódó öntudat előmozdítása, a párt *cselekvése* csak annyira és annyiban jogosult, amennyire és amennyiben ezt a misztifikált „öntudatot” fejleszti. „A kommunista párt harca a proletariátus osztályöntudataért folyik. Szervezeti elválása az osztálytól ez esetben nem azt jelenti, mintha maga az osztály *helyett*, az osztály érdekeiért akarna harcolni. (Amint ezt a blanquisták tették.)”<sup>32</sup> Csak a szélsőséges metafizika — és a valóságnak fittyethányó doktrinárság — konstruálhat ellentétet az osztály érdekeiért vívott harc és az osztály politikai küzdelme közé. Az osztályharc *realitásában* a kommunista párt — szervezett élcsapatként — a munkásosztály *objektív érdekeiért* küzd, ebben a harcban nyeri meg a szocializmus ügyének a munkásosztály tömegeit és más dolgozó rétegeket, *vezető* a néptömegeket. A kommunista párt történelmi hivatásának degradálása az ösztönösségi elmélet konklúziója: a párt nem lehet vezető és cselekvő erő, ha az osztály tevékenysége érinthetetlen spontaneitás. Lukács György nemcsak átvette Rosa Luxemburnak a spontaneitást túlbecsülő koncepcióját, hanem történefilozófiai elvvé fejlesztette. Ha a válság megrendíti a középrétegek helyzetét, a burzsoázia hatalma automatikusan és egycsapásra összeomolhat, fejtegeti Lukács, a középrétegek mozgása spontán és csak spontán és ennek az ösztönös folyamatnak az eredményeképpen „a proletariátus az egyetlen szervezett erőként állhat itt, anélkül, hogy egyetlen komoly csatát megvívtnak volna, nem is szólva arról, hogy a proletariátus ténylegesen győzött volna benne.”<sup>33</sup> Proletárforradalom — forradalmi cselekvés nélkül, győzelem — harc nélkül, kommunista párt — a forradalmi cselekvést vezető és formáló, szervező és megvalósító politika, tudományos elmélet nélkül, az „osztályöntudat” mítosza: íme, Lukács akkori ösztönösség-elméletének következtetései, a mensevizmusnak „forradalmi” frazeológiába bújtatott, hegelianus nyelven előadott dogmái.

A 30-as évektől kezdve Lukács lemondott a dialektikus materializmus direkt elutasításáról és nem tartotta fenn a kapitalizmus spontán összeomlásának elméletét sem. De a Lukács-féle koncepció nemcsak szűkült — néhány nyíltan antimarxista elemet elhagyott —, hanem bővült is; a demokratikus-antifasiszta harc és a szocialista forradalom közti spontán átmenet koncepciója Lukács elméleteinek tengelyévé lett. A 30-as évek előtti és a 30-as évek utáni revizionista felfogások folytonossága szembeűnő. Lukács a „Történelem

<sup>30</sup> G. Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin, 1923. S. 329.

<sup>31</sup> Uo. S. 34.

<sup>32</sup> Uo. S. 328.

<sup>33</sup> Uo. S. 329. Lukács szerint „egy mozgalom spontaneitása csak szubjektív — tömegpszichológiai — kifejeződése tisztán gazdasági, törvényszerű determináltságnak.” (Uo. S. 309.)



és osztályöntudat"-ban úgy revidálta az osztályharc és a proletárforradalom lenini elméletét, hogy az osztályküzdelmeket lényegében az „osztálytudat” síkjára helyezte át s kétségbevonta a kommunista párt vezető és szervező tevékenységét. Ez a felfogás, mely az osztályharcban elsősorban az „öntudat” világtörténelmi távlatának fejlődését látta, kiindulópontja lett Lukács későbbi revizionizmusának is, különösen a kapitalizmus és a szocializmus közti harc messzi jövőbe tolásának. Ott a középrétegek spontán megmozdulása tette feleslegessé a szocialista forradalmat, itt az antifasiszta küzdelem; ott a „proletár osztályöntudat” mítoszában olvadt fel az objektív és a szubjektív, a társadalmi lét és a társadalmi tudat ellentéte és különbsége, itta „citoyen” mítoszában, az „ész”-ben; a „tisza proletár” ösztönösség helyébe a „demokratikus” spontaneitás lépett.

A „szocialista ösztönösség” kategóriája ebbe a revizionista összefogásba illeszkedik. Mert a szocializmust a „citoyen” demokráciáért folytatott harc távoli, a konkrét határain kívül eső, spontán termékeként felfogni és a szocializmust e „citoyen” demokrácia, (tehát a polgári-kispolgári demokrácia) mintájára, ösztönös folyamatnak elképzelni és kívánni: ugyanannak a koncepciónak a két oldala. A revizionista felfogás a szocializmust a polgári demokrácia termékének, tökéletesített változatának tekinti. „A sztálini korszak szektásburokratikus korlátoltságához tartozik — írja Lukács 1958-ban, Nyugat-Németországban megjelent könyvében —, hogy a szocialista valóság ábrázolásának kérdésében folytonosan eltúlozták a kommunista tudat szerepét, sőt olykor csak a kommunista tudatot tekintették jogosultnak a nehézségek, vagy eltévelyedések szóbahozására.”<sup>34</sup> Lukács fejtegetései szerint a szocialista építés ellentmondásainak, nehézségeinek s a nemzeti mozzanatnak a visszaadására, ábrázolására a szocialista tudatnál sok tekintetben alkalmasabb a nem-szocialista tudat (s ennek művészi kifejeződése: a kritikai realizmus). A szocialista tudatosság lebecsülése, lekicsinylése, a spontaneitás védelmezése ílymódon a „nem-szocialista” — tehát polgári-kispolgári — ideológia polgárjogának nyílt apológiája. Lenin már a század elején kimutatta, hogy a spontaneitás előtti behódolás a burzsoá ideológia támogatása. „A kérdés *csakis* így tehető fel: burzsoá vagy szocialista ideológia? Itt nincs középút, (mert az emberiség semmiféle „harmadik” ideológiát nem dolgozott ki és mert általában egy osztályellentétectől marcangolt társadalomban soha nem lehet osztályon kívüli, vagy osztályok feletti ideológia). Ezért a szocialista ideológia *mindennemű* lekicsinylése, *mindennemű* mellőzése egyszersmind a burzsoá ideológia erősödését jelenti.”<sup>35</sup> A burzsoá ideológia támogatása a mai revizionizmus ösztönösségkultuszának nemcsak a végkonklúziója, hanem tudatosan vállalt programja is. Az a „marxizmus”, amelynek nincs nagyobb gondja, sürgetőbb feladata, mint az antimarxista ideológia védelme, már csak formájában különbözik attól, aminek szükségességét, jogosultságát és hasznosságát bizonygatni próbálja: a polgári ideológiától.

Az egész mai revizionizmus ezt az ösztönösség-fogalmat variálja, az objektív törvények érvényesülésével, a tömegek cselekvésével azonosított ösztönösség nevében harcol a valóságos szocializmus ellen. Leföbvre így ír: „Sztálin lebecsül minden spontaneitást, reakciós jelleget tulajdonít neki. A történelmi szükségszerűség realizálására, a problémák megoldására az állam

<sup>34</sup> G. Lukács: *Wider den missverstandenen Realismus*. Hamburg, 1958. S. 116—117.

<sup>35</sup> Lenin: *Mi a teendő? Lenin Művei*. 5. köt. 397. o.

beavatkozása való, amely teljesen külsődleges az embertömegekkel és spontán kezdeményezésükkel szemben.”<sup>36</sup> A szocialista állam tudatossága valóban külsődleges a polgári-kispolgári osztálytartalmú ösztönösséggel szemben, de nem külsődleges a néptömegek tudatos cselekvéséhez képest. A tömegek tevékenységét nem a „hivatalos” — a kommunista pártok által vallott és megvalósított — marxizmus becsüli le, hanem a revizionizmus, amely a tömegcselekvést ösztönösségre szeretné kárhozható. A spontaneitás „lebecsülésében” Sztálinnak kétségkívül igaza volt, s nem tévedett, amikor védelmezte Lenin eszméjét az ösztönösségnek — s az ösztönösség revizionista kultuszának — reakciós jellegéről, amikor alkalmazta és továbbvitte a lenini gondolatot, bírálta a buharinizmus és a trockizmus spontaneitás-felfogását, fejlesztette a szocialista tudatosság marxi—lenini elméletét. Tudott dolog, hogy Sztálin — különösen az 1930-as évektől kezdve — lényeges vonatkozásokban hibázott. A spontaneitás „lebecsüléséből” származtak ezek a tévedések? A személyi kultusz, a mezőgazdasági politika hibái, a kommunizmushoz vezető út egyes mozzanatainak félreismerése talán az ösztönösség „lebecsüléséből” eredt? Éppen fordítva. E tévedések a szocialista valóság ismeretének bizonyos hiányaival, az objektív törvények konkrét követelményeinek fogyatékos belátásával magyarázhatók, tehát nem a tudatosság „*túltengésével*”, hanem a társadalmi szükségszerűségek tudatos felismerésének *elégtelenségével*. Mintha a mai revizionistáknak címezte volna Lenin az ökonómisták ellen, több mint fél évszázaddal ezelőtt írt megjegyzését: „Szeretnők megkérdezni filozófusunktól: miben nyilvánulhat meg az, hogy a szubjektív tervek alkotója „lebecsüli” az objektív fejlődést? Nyilván abban, hogy ez az objektív fejlődés létrehoz vagy erősít, tönkretesz vagy gyengít bizonyos osztályokat, rétegeket, csoportokat, bizonyos nemzeteket vagy nemzetcsoportokat, stb. s ezzel megszabja az erők ilyen és ilyen álláspontját, stb. De ebben az esetben az ilyen tervkészítő bűne nem az ösztönös elem lebecsülésében rejlik, hanem ellenkezőleg, a *tudatos* elem lebecsülésében rejlik, mert „tudatossága” nem elegendő az objektív fejlődés helyes megértéséhez.”<sup>37</sup>

A revizionista spontaneitás-elmélet szószólói a tudatos társadalomformálás minden nehézségét, a szocialista építés szükségszerű ellentmondásait és a tervezés baklövéseit, a szubjektív szabályozás és az objektív történetés szocialista divergenciáit eltúlozzák és önigazolásképpen mutatják fel: íme, a szocialista tudatosság csődbejutott, a szocialista társadalom életét, a „gazdasági mechanizmust”, az ösztönösségre kell építeni! Az ösztönösség ideológusai számára érthetetlen valami, „szubjektivizmus” a marxizmus elmélete és gyakorlata: a társadalmi törvények tudatos érvényrejuttatása. „A jugoszláv szocializmus”, írja Kardelj, „tagadja azt a felfogást, hogy az ország valamennyi termelőeszközét központosítva irányító államgépezet megteremtésével nagyjából véget ér a gazdasági erők minden önálló elemi hatása a társadalmi életben.”<sup>38</sup> A termelőerők fejlődése a szocialista építés idején is, a kommunista társadalomban is meghatározza a társadalmi élet alakulását; a tulajdonképpeni probléma az, hogy e fejlődés — mely mindig a termelési viszonyok közvetítésével, az adott termelési viszonyok szülte mozgatóerők hatására megy végbe — az emberek tudatos, tervszerű munkájának eredménye-e, vagy a

<sup>36</sup> H. Lefébvre: Problèmes actuels du marxisme. Paris, 1958. p. 114.

<sup>37</sup> Lenin: Mi a teendő? Lenin Művei 5. köt. 407. o.

<sup>38</sup> E. Kardelj: A szocialista demokrácia a jugoszláv gyakorlatban. 9. 0.

„gazdasági erők” mozgása „elementáris”, tehát az emberek feje és cselekvése felett ható, ösztönös jellegű marad, hogy megfordítható-e az antagonisztikus osztálytársadalmak rendje s ahelyett, hogy tetteik idegen és ellenséges hatalommá sűrűsödne, az emberek uralkodnak társadalmi cselekedeteik és ezek összerejménye felett. Az ösztönösség hamis, antimarkista fogalmát értékesíti M. Hadzsi-Vaszilev, amikor azt bizonygatja, hogy „az állami tulajdon korlátozza a gazdasági törvények közvetlen befolyását” az elosztásban, mert „az arányokat nem az objektív eszközök, azaz a társadalmi tervnek és az emberek spontán akciójának együttes tevékenysége szabályozza.”<sup>39</sup> Valójában a revizionizmus homályosítja el a társadalmi lét objektivitását, ismeretelméleti vonatkozásban abszolút ellentétét a társadalmi tudattal, a társadalmi törvényeket megfosztja objektivitásuktól, mert az *egyes* emberre, az individuum ösztönösségére vezeti vissza, s ezt, az *individuum tudati* állapotával magyarázotta, az áruformák világával azonosított társadalmi valóságot zárja el a *tudatos szocialista társadalmi cselekvés* visszahatása elől. A revizionizmus ösztönösség-elmélete — az „ökonómizmus” modern változata — ismeretelméleti lényegét tekintve *szubjektívizmus*, amit a valóság „elementáris” erőire való hivatkozások palástolhatnak, de nem fedhetnek el.

A kommunista társadalom nem őrzi meg a spontaneitást, hanem hosszú és bonyolult folyamatban, lépésről-lépésre *legyőzi és kiküszöböli*, objektív és szubjektív értelemben egyaránt. A spontaneitás társadalmi-történeti jelenség, melynek meghatározó mozzanata nem a tudat színvonala, hanem a társadalmi valóság szerkezete az osztálytársadalmakban. Az ösztönösség-probléma lényege, főoldala az objektív társadalmi mozgás jellege, a társadalmi törvények érvényesülési módja, közelebről *a társadalmi törvények és az emberi cselekedetek objektív viszonya*. A társadalmi folyamat spontán, amikor a társadalmi szükségszerűségek nem az egyesült, tudatosan vezetett és szervezett emberi cselekedetek révén érvényesülnek, amikor a fejlődés „nincs alávetve szabadon egyesült egyének tudatos tervének”,<sup>40</sup> az emberi cselekedetek társadalmi tartalma és következménye, értelme és hatása az egymástól különálló individuumok antagonisztikusan ellentétes érdekeinek összeütközéséből, a cselekvések anarchikus kavargásából előálló eredő, amikor „azt, amit minden egyes ember akar, mindenki más megakadályozza és azt, ami kialakult, senki sem akarta.”<sup>41</sup> (Engels) Az ösztönösség — a fogalom filozófiai értelmében — az emberiség egész „előtörténetének” velejárója. Az emberi tevékenység első történelmi formáját a spontán személyi függőség rendszere adja (a rabszolgatársadalom-

<sup>39</sup> M. Hadjivassilev: Des contradictions du socialisme. Questions actuelles du Socialisme — janvier-février, 1958. (N<sup>o</sup> 46) p. 86—87.

<sup>40</sup> Marx—Engels: A német ideológia. Szikra, 1952. 59. o.

<sup>41</sup> Marx—Engels: Válogatott művek. II. kötet. 489 o. — Engels fiatalkori munkájában (amelyre Marx a Tökében épp ebben az összefüggésben hivatkozott) ezt írta: „Mit gondoljunk egy olyan törvényről, amely csak periódikus forradalmak útján érvényesülhet? Az éppenséggel természeti törvény, amely a részeseinek tudatlanságán alapszik. Ha a termelők mint olyanok tudják, mennyire van szükségük a fogyasztóknak, ha megszerveznék a termelést, ha elosztanák azt egymás között, lehetetlen volna, hogy a konkurencia ingadozzon és a válság felé hajoljon. Termeljetek tudatosan, mint emberek, nem pedig mint az emberi nem tudatával nem rendelkező szétforgácsolt atomok, és túljutottatok mindezen a mesterséges és tarthatatlan ellentéteken. De mindaddig, amíg továbbra is a mostani tudattal, gondolat nélküli, a véletlen uralmára bízott módon termeltek, addig megmaradnak a mostani kereskedelmi válságok . . .” (Engels: A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlat. Marx és Engels Művei I. köt. Kossuth Könyvkiadó, 1957. 512—513. o.)

ban, a feudalizmusban), de a termelőerők itt csak szűk határok között, izoláltan fejlődnek. Az emberek társadalmi tevékenységének második formája — mondja Marx — „a személyi függetlenség, mely *dologi* függőségen alapul”, ahol „először alakul ki az általános társadalmi anyagcserének, az univerzális viszonyoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes lehetőségeknek a rendszere. Szabad individualitás, mely az individuumok egyetemes fejlődésén és közösségi, társadalmi termelékenységüknek mint társadalmi képességüknek alárendelésén alapul, ez a harmadik fokozat.”<sup>42</sup> A termelési viszonyok „el-dologiasodása” a magántulajdonos áruterelés mozgási formája, a spontaneitásnak az a történelmi változata, mellyel a kapitalizmusban és a kapitaliz-mushoz vezető kisértelmezésben találkozunk. Ennek az objektív spontaneitás-nak szubjektív visszaverődése, hogy a társadalmi tevékenység Marx által jelzett első és második fokán az emberek előtt általában felismerhetetlenek azok a szükségszerűségek, amelyek tevékenységüket determinálják és a tár-sadalmi összefolyamat irányát megszabják, s amikor a haladó osztályok ideoló-gusai kísérletet tesznek e szükségszerűségek megragadására, éppen a lényeges törvények előtt torpannak meg.

A szocialista termelési viszonyok megszüntetik a „dologi függőséget”, a társadalmi tevékenység folyamatának, eszközeinek és eredményeinek el-idegenedését, a szocialista állam likvidálja a tőkés termelési viszonyokat. A teljes, kifejezett kommunista társadalom „minden spontaneitás (Natur-wüchsigkeit) levetkezése”.<sup>43</sup> A tervszerűség a szocializmus objektív törvényei-nek követelménye, érvényesülési formája, — az ösztönösség-kultusz a szocia-lista társadalom objektív szükségszerűségeivel ellentétes, anakronisztikussá vált társadalmi viszonyokat és erőket véd. A revizionizmus, mely a magán-tulajdonos áruterelésnek (tehát a kapitalizmusnak) a spontaneitását azono-sítja a társadalmi folyamatok és törvények objektivitásával, s az elszigetelt áruterelő individuumot örökíti meg, voltaképpen a *társadalmi* folyamatot általában azonosítja a *kapitalista* társadalmi folyamat jellegével. Mi ez, ha nem modernizált, filozófiai átköltése és újrafogalmazása annak a — már Marx műveiben is kigúnyolt — locke-i gondolatnak, mely *az ember* és a *bur-zsoá*, a normális emberi értelem és a burzoá értelem közé tett egyenlőségi jelet?

\*

Objektív vonatkozásban a társadalmi-gazdasági folyamatokat, szub-jektív vonatkozásban a szabadságot köti a mai revizionizmus a spontaneitás-hoz. A tudományos kommunizmus elmélete és gyakorlata szerint a szabadság megvalósulásának alapja és kiindulópontja a szocialista forradalom, mely demokratikus módon centralizált, ösztönösségek méreteiben megállapított és kivitelezett tervszerűséget létesít. A burzoá ideológia (s benne a revizioniz-mus) szerint a szabadság az ösztönösség függvénye. Szükség van társadalmi ellenőrzésre, fejtegeti a mai burzoá szociológia egyik vezető képviselője, de élesen elválasztja és szembeállítja a „szervezett társadalmi ellenőrzést” és a „spontán társadalmi ellenőrzést”. Az utóbbi szabályok és szabványok nélküli szimbólumokból indul ki, „az ellenőrzés intenzívebb formáját ölti értékek, eszmék és eszmények révén, leghatékonyabb kifejezését a kollektív tapasztá-

<sup>42</sup> Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) S. 75.

<sup>43</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 55. o.

latok, vágyak és alkotások aktusaiban éri el... Amennyiben a szervezett társadalmi ellenőrzést szakadék választja el a spontán társadalmi ellenőrzéstől, autokratikus és paternális ellenőrzés formáját ölti. Amennyiben viszont a szervezett társadalmi ellenőrzés a mélyebb, spontán társadalmi kontrollok spontán mozgékonyságában gyökerezik, ez hatja át, és megvan a biztosítéka a szervezett ellenőrzés e „nyitott jellegének”, annyiban a demokratikus ellenőrzés formáját ölti.”<sup>44</sup> Az ösztönösségnek ez a misztikába, irracionálisba hajló eszményítése, a tudatos, szervezett kontroll alárendelése a spontaneitásnak, csak kendőzetlenebbül fogalmazza meg a burzsoá ideológia hamis szabadságfogalmát, a kapitalista anarchia eszmei védelmezését. S ahogy a revizionizmus általános ösztönösség-kategóriáját a modern burzsoá filozófiából és szociológiából meríti, innen veszi a spontaneitás és az absztrakt szabadság, demokrácia azonosítását is. „A szabad társadalmi rendnek alulról kell nőnie, a társadalmi valóságból, a személyes és privát kielégülésből” — írja Pohl, nyugatnémet ultrarevizionista. „A boldogságot nem lehet tervezni, az embert nem lehet tervezni, a szabadságot nem lehet tervezni. Szabadság van mindenütt, ahol a felülről jövő tervnek nincs hatalma.”<sup>45</sup> Lényegében ezt a szabadság-kategóriát használja a mai revizionizmus a spontaneitás kultuszának kiépítésében, „a közvetlen termelők öngazgatásának” koncepciójában, a tervszerűség és a „szabadság” szembe fordításában, abban a felfogásban, mely az egyéni érdeket a társadalom ultima ratiojának tekinti. A magántulajdonos áruterelés spontaneitásának megörökítése, az ösztönösen ható és elidegenített vak szükségszerűség azonosítása a szabadsággal: filozófiai-szociológiai általánosítása és támasztéka a revizionizmus politikai tartalmának, mely a *polgári-kispolgári demokrácia* „szabadságát” általános szabadságnak nyilvánítja, s ennek a „szabadságnak” a nevében ítéli meg — és ítéli el — a valóságos szocializmust, a proletárdiktatúrát.

A szocializmus szabadsága nem a tőkés rend ösztönösen ható szükségszerűségeinek kiszolgáltatott individuum vélt függetlensége, nem az antagonisztikusan ellentétes érdekek, akaratok és cselekedetek „szabad játéka”, hanem az objektív törvények tudatos érvényesítése a társadalmi cselekvésben. „Saját társadalmi tevékenységük törvényeit, melyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként állottak velük szemben, az emberek teljes szaktudással alkalmazzák, s ezzel uralmuk alá vetik. Az emberek saját társadalmasítása, mely eddig a természet és a történelem által rájuk erőszakoltan, velük szemben állott, most saját szabad tettük lesz. Az objektív, idegen hatalmak, melyek eddig a történelmen uralkodtak, maguknak az embereknek ellenőrzése alá kerülnek.”<sup>46</sup> A társadalmi törvények természetesen a szocializmusban is függetlenek az emberek tudatától és akaratától, ezek az objektív törvények határozzák meg a társadalmi cselekvés rúgóit, tartalmát és irányát. A társadalmi törvények a szocializmus korszakában sem oldódnak fel az adott társadalmi cselekvésben, hanem determinálják a fejlődés egész menetét. Az objektív társadalmi törvények és az emberi cselekedetek objektív viszonyában az a változás, hogy a szocializmus objektív törvényei tudatosan vezetett, egységes, tervszerű társadalmi cselekvést igényelnek, a szocialista ter-

<sup>44</sup> G. Gurvitch: *Social Control*. Twentieth Century Sociology (edited by G. Gurvitch and W. E. Moore.) New York, 1945. p. 293, 294.

<sup>45</sup> B. Pohl: *Philosophie, Plan, Politik*. Die Neue Gesellschaft. 2. Heft, 1957. S. 113.

<sup>46</sup> Engels: *Anti-Dühring*. Szikra, 1948. 268. o.

melési viszonyok egységessé, tervszerűvé teszik a társadalmi tevékenységet. A tudatosság — s e tudatosság fő tényezője: a kommunista párt politikája, ideológiai és szervező munkája — a szocializmus törvényszerűségeinek nem oka, hanem követelménye. De *szükségszerű* követelménye, amely nélkül a — minden szubjektív tényezőtől független — társadalmi törvények sem juthatnak érvényre: vagy társadalmi vezetésű és szervezettségű, tudatos és tervszerű cselekvéssel elégitik ki a szocializmus objektív fejlődési törvényeit vagy sehogy; vagy a kommunista párt és a szocialista állam vezeti a társadalmat a kommunizmushoz, vagy szabad út nyílik a kispolgári-polgári spontaneitás előtt, aminek végeredménye csak a szocialista viszonyok szétesése, a kapitalizmus helyreállítása lehet.

A szocialista tervgazdálkodás, a tudatos társadalmi cselekvés, a demokratikus centralizmus — filozófiai síkon — a társadalmi *törvények* természetének és *felismerésének* a problémája. Ha a szocialista társadalmi fejlődésnek a marxizmus—leninizmusban kifejezett *tudományos törvényei* megbízható támpontjai az *egész* társadalmi mozgás *felmérésének, előrelátásának és tervezésének, s a tervszerű, egységes társadalmi cselekvésnek*, akkor *szükségszerű*, hogy a szocialista tudatosság áthassa az egész társadalmat és kiszorítsa az ösztönösséget, hogy a tudatos vezetés szervezeti formája a demokratikus centralizmus legyen; ha az objektív azonos a spontánnal, ha a szocializmus tudományos törvényei legfeljebb általános kereteket fejeznek ki, az objektív törvények nem determinálják a társadalmi-gazdasági élet valóságos folyamatait, akkor a fejlődés kereteit a „szocialista ösztönösség” tölti ki, akkor „a tudatos szocialista akció” feladata arra korlátozódik, hogy „a társadalmi fejlődés anyagi elemi erejében” „a szocialista fejlődés tényezőit szabadítja fel”<sup>47</sup> (Kardelj), ezek a tényezők már a „szocialista spontaneitás” szabadságával hatnak, akkor a szocializmus tervszerűsége nem küszöböli ki az ösztönösséget, hanem olyan „új társadalmi munkaszervezés alakul ki, amely sajátos módon egybefűzi a tervszerű irányítást és a szabad szocialista kezdeményezést, a tudatos tényezőt és az ösztönyszerűséget, az utóbbit úgy értelmezve, mint a szocialista gazdasági tényezők tervvel szabályozott és anyagi eszközökkel korlátozott szabad működését.”<sup>48</sup>

A burzsoá ideológia ma már nem a tervezés *teljes* elutasításával harcol a szocialista állam tervgazdálkodása ellen, hanem a „demokratikus” tervezést állítja szembe a „totalitárius” tervezéssel: az elsövel a tőkés állam nagyobb gazdasági tevékenységét, a kapitalista termelési viszonyok, a polgári demokrácia megőrzését jelzi, a másikkal a proletárdiktatúra valóságos tervgazdálkodását. A jelenkori reformizmus és revizionizmus a szocialista tervgazdálkodás (az „irányítással való tervezés”) ellen nemcsak a már ismert politikai érveléssel hadakozik — a proletárdiktatúra és gazdasági szerepe nem fér össze a polgári demokráciával —, hanem ismeretelméleti-szociológiai argumentációval is. A Lewis, labourista teoretikus szerint a szocialista tervgazdálkodás demokratikus centralizmusa tarthatatlan, mert 1. „a központi tervezés, mely irányít, nem láthatja előre akcióinak minden következményét”; 2. az irányítással való tervezés szükségképpen merev; 3. még ha elkészítése idején jó is lett volna a terv, tökéletlenné válik, mert megváltoznak a feltételek.<sup>49</sup> Mi a

<sup>47</sup> E. Kardelj: A szocialista demokrácia a jugoszláv gyakorlatban. 46—47. o.

<sup>48</sup> A JK Sz programja. 156, 157. o.

<sup>49</sup> W. A. Lewis: The Principles of Economic Planning. London, 1949. p. 16.

megoldás? A tőkés árutermelés spontaneitásának megtartása. A költségvetés befolyásolja a termelést, s kiegészítésképpen, amikor a kereslet és a kínálat piaci egyensúlya felborul, közbelép az irányítás. „A pénzfolyamat és az árak alkalmazkodása »szabályozóként« működik, automatikusan, minden központi irányítás nélkül fel- vagy lecsavarodik . . . Az ármechanizmus napról-napra alkalmazkodik, a pénzfolyamat módosul, az árak és a termelés reagálnak. Viszont az irányítással való tervezés merev.”<sup>50</sup> Ugyanezt az okfejtést ismételte meg Kardelj a JKSz. VII. kongresszusán: „Bármilyen haladó is a vezető központ öntudata egy országban, sohasem lesz képes arra, hogy felismerje és felölelje a szocialista társadalmi áramlás teljes lényegét és valamennyi tényezőjét. A szocialista erők tudatos akciója tehát mindig téves, ha a fejlődés objektív törvényei feletti erőszak formáját ölti. A szocialista társadalomnak tehát olyan belső szervezetre kell törekednie, amelyben a szocialista fejlődés valamennyi tényezője minél szabadabban mozoghat s ezzel a mozgásával szakadatlanul és szervesen feloldhatja a szocializmus belső ellentmondásait.”<sup>51</sup> Tudott dolog hogy az a belső szervezet, amelyre Kardelj utal, a „szocialista ösztönösség” intézményesített formája, a „termelők önigazgatása”, az érték-törvény spontán hatásának mechanizmusa.

Az angol reformizmus és a jugoszláv neorevizionizmus elmélete egybevág. A revizionista ideológia a tervezésnek, a tudatosságnak, a szocialista fejlődés dialektikájának a *reális* ellentmondásaiba kapaszkodik, ezeket *abszolútizálja*. A megismerés bizonyos értelemben relatív, ezen a jogcímen azt állítja, hogy a megismerés *csak* relatív, nem ragadhatja meg a *lényegét*; a centralizált tervezés nem abszolút, nem tévedésmentes, a tervezés nem ölelheti fel a valóság *minden változását*, ezért a revizionizmus azt javasolja, hogy mondjunk le róla. A dialektikus és történelmi materializmus nem abszolútizálja a tudatosságot: a tudományos szocialista tudatosság a társadalom objektív valóságát tükrözi, e tükrözés nem ölelheti fel a társadalmi valóságnak a jelenségek végtelen bonyolultságát is magában foglaló totalitását; a tudatosság mindig közelebb jut a jelenségvilág konkrét egészében érvényesülő objektív törvények teljes megismeréséhez, anélkül, hogy valamikor is kimerítené. A tudományos tudatosság egysége a társadalmi cselekvéssel: a kommunista párt által vezetett néptömegek tervszerű, szocializmust építő tevékenysége, a gyakorlat, amely a tudatosság állandó fejlődésének, az új szükségszerűségek felismerésének fundamentuma. A szocialista tudatosság az objektív hatás mércéjén, a *gyakorlaton* ellenőrzi és korrigálja magát.

A tudományos törvények éppen, mert a viszonylag nyugvót, állandót, maradandót ragadják meg a mozgásban, „szűk, nem teljes, megközelítő” jellegűek, mondja Lenin. A jelenségvilág egésze több, gazdagabb, változatosabb, mint a törvény de a törvények *határozzák meg* a jelenségeket (nem extenzív teljességükben, nem minden vonatkozásban). A szükségszerű nem azonos a véletlennel, az általános a különössel és az egyessel, de a véletlenben, a különösben és az egyesben a szükségszerű, az általános jelenik meg. „Az általános csak az egyesben, az egyes által létezik. Minden egyes (így vagy amúgy) általános. Minden általános az egyesnek részecskéje, vagy oldala, vagy lényege. Minden általános csak megközelítőleg fogja át az összes tárgyakat. Minden

<sup>50</sup> Uo. p. 17.

<sup>51</sup> E. Kardelj felszólalása a JKSz VII. kongresszusán. Magyar Szó, 1958. április 25.

egy csupán megközelítőleg lép be az általánosba . . . ’<sup>52</sup> Történetileg és nemzetközileg közös a revizionista teóriákban, hogy megbontják a törvénynek és a jelenségvilágnak, a szükségszerűnek és a véletlennek, az általánosnak, az egyesnek és a különösnek ezt az *objektív egységét*, tagadják a törvények szükségszerű, determináló jellegét. A revizionizmus ismeretelmélete — az empirista relativizmus — a jelenségre, az egyesre esküszik, az egyes jelenség leírását isteníti, de a jelenséget, az egyest, a véletlent nem képes megérteni, mert a jelenségek *összefüggéseit, lényegét* a törvények fejezik ki, a jelenségben a törvény *jelenik meg*. A revizionisták azon iparkodnak, hogy az empirista relativizmus érveivel bebizonyítsák: a *tudományos törvények* alkalmatlanok arra, hogy rájuk támaszkodva a társadalmi élet egészét a demokratikus centralizmus elvei szerint tervezzék és vezessék. „Nincs olyan szükségszerűség, nincsenek olyan objektív törvények, amelyek teljesen, működésük és következményeik egész változatosságában ismeretesek volnának, és amelyeket irodából, tervszerűen vezethetnek be az emberek termelési viszonyaiba” — írja M. Hadzsi-Vasziljev. „A tervek és a beavatkozások csökkenthetnek vagy kiküszöbölhetnek bizonyos zavarokat és súlyos kilengéseket, amelyekkel a spontán elementáris akció egyengeti a törvények útját, de nem lehet teljesen uralkodni e spontaneitás felett, még kevésbé lehet elfoglalni szubjektív akcióval az objektív törvények helyét.”<sup>53</sup> A domináló tényező tehát a „spontán elementáris akció” — a jelenségek, a véletlenek hozzáférhetetlen rezervátuma. A revizionisták hódolnak az objektív törvény szava előtt, de a szocializmus objektív törvényeit visszatükröző tudományos törvényeket degradálják, cseplülnek, gyakorlati jelentőségüket semmisnek nyilvánítják.

A magyar ideológiai irodalomban Erdős Péter „A tervgazdálkodás néhány elméleti kérdéséről” című tanulmánya tett kísérletet arra, hogy a marxizmustól eltérő, az empirista szubjektívizmus felé hajló ismeretelméleti felfogást a tervgazdálkodás problémáira alkalmazza. Erdős elismeri a tervgazdálkodás szükségességét, nem veti el a szocialista állam gazdasági szerepét, fenntartja a törvények objektivitásának elvét s jogos kritikái észrevételeket is tesz a túlzott centralizációról. Mégis, emellett és ennek ellenére, a társadalmi törvényekről — és a tudományos törvényekről — vallott koncepciója a szocialista állam gazdasági szerepét diszkreditáló, kisebbitő revizionista ösztönösség-elméletet segíti. Miben téved Erdős Péter? Mindenekelőtt abban, hogy a lényegét metafizikusan elválasztja a jelenségtől, az általánost a különöstől és az egyestől, a törvényt a valóság totalitásától; a törvényeket csupán *kereteknek* tekinti. E kereteken belül — nézete szerint — *nem* a törvények, *hanem* „a mindenkor konkrét adottságok” a meghatározó mozzanatok. „Ha a törvények csak tendenciák, akkor a mindenkor konkrét helyzetre vonatkozólag alig adhatnak konkrét útbaigazítást . . . Nem igaz az, hogy a törvények szabják meg a fejlődés *részleteit*.”<sup>54</sup> Ebből az elgondolásból — amely a törvényeket

<sup>52</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 341. o.

<sup>53</sup> M. Hadzjivassiljev: Des contradictions du socialisme. Questions actuelles du Socialisme — janvier-février, 1958. (N° 46.) p. 89.

<sup>54</sup> Erdős Péter: A tervgazdálkodás néhány elméleti kérdéséről. Közgazdasági Szemle, 1956. 6. szám. 681, 689. o. — A magyar közgazdasági irodalomban megnyilvánuló revizionista nézeteket bírálta Molnár Endre (Revizionista nézetek a szocialista állam gazdasági szerepéről. Társadalmi Szemle, 1957. 2. sz.) és Ripp Géza (Tervszerűség és spontaneitás. Közgazdasági Szemle, 1958. 2. sz.). Cikkeik — nézetem szerint helyesen — polemizálnak Péter György, Nagy Tamás, Erdős Péter, Kornai János és mások revizionista



*külsődleges* mozzanatoknak tekinti a jelenségvilág mozgásához képest — vonta le a következtetést: a tudományos törvények a gyakorlatban hasznavehetetlenek. „A valóban megfogalmazott gazdasági törvények legtöbbje banálisan általános, s alkalmatlan arra, hogy segítségével valamely konkrét gyakorlati kérdést a gyakorlatban el is döntsenek.”<sup>55</sup> A törvények valóban nem határozzák meg a fejlődés *minden* részletét. Lenin helyeslően utalt Hegel fejtegetéseire, melyek a törvény fetiszizálása ellen szólnak. De ez a polémia a dialektikus felfogást védelmezte, a jelenség és a törvény olyan dialektikus egységének gondolatát, melyben a jelenségek összessége, teljessége nem redukálható „a törvények birodalmára”, de a jelenségvilágot a törvények determinálják; a törvények nem a jelenségeken *kívül* vannak (keret gyanánt), hanem a jelenségekben *érvényesülnek*. „A törvény tehát nincs a jelenségen túl, hanem benne közvetlenül *jelen van*, a törvények birodalma *nyugalmas* képmása az egzisztáló vagy megjelenő világnak. De a kettő egyazon totalitás, s az egzisztáló világ maga a törvények birodalma . . . A törvények birodalma a jelenség *nyugalmas* tartalma, a jelenség ugyanaz a tartalom, ez azonban nyugtalan változásban és mint másra irányuló reflexió mutatkozik meg . . . A jelenség tehát a törvénnyel szemben a totalitás, mert tartalmazza a törvényt, de még többet is, nevezetesen az önmagát mozgató forma mozzanatát is.”<sup>56</sup> (Hegel) Ha a törvények *egyáltalán nem* determinálják a fejlődés részleteit, akkor a törvények a jelenségeken kívül kerülnek. A törvény absztrakt „elismerése” még nem minden. Ha az objektív törvények tendencia-jellege olyan értelmezést kap, amelyben elhomályosul a törvényeknek a jelenségeket dialektikus módon determináló *szükségszerűsége*, akkor a társadalmi törvények objektivitása is a ködbe vész: a jelenségvilág *totalitásán* kívül nincs másik reális világ, s ha innen kitessekeljük a törvényeket, csak a tudatban marad számukra hely. A polgári filozófia és szociológia éppen a társadalmi törvények *szükségszerűsége*, a cselekvést meghatározó jellege ellen támad. Max Weber és Werner Sombart hajlandó megbékülni a törvény, a tendencia *szóval*, hogy a *fogalom tartalmát* — első sorban a *szükségszerűsége*t — kiradírozza belőle. „A tendencia érvényességi értéke nem lehet kétséges: dignitása nem a *szükségszerűségé*, hanem csak a *valószínűség* kisebb vagy nagyobb fokát hordozza: több vagy kevesebb a

koncepcióival, különösen az ösztönösség-kultusszal. E tanulmány már ezért is mellőzheti a részletesebb közgazdasági okfejtést és a revizionista felfogások filozófiai alapproblémáira szorítkozhat.

<sup>55</sup> Uo. 680. o. Erdős Péter a bírált cikket megjelentette a Magyar Tudományos Akadémia Közgazdaságtudományi Intézetének 1957-es évkönyvében, alig módosított szöveggel. Megtartotta eredeti koncepcióját, de egy-két kirívó mondatot vagy félmondatot helyesbített. A most idézett helyet így változtatta meg: a törvények legtöbbje alkalmatlan arra, hogy „egyedül belőle döntsenek el a gyakorlatban valamely gyakorlati kérdést”. (Évkönyv, 81. o.) *Egyedül* a tudományos törvényekkel még nem válaszolhatók meg a praxis kérdései — ez kézenfekvő. A vitakérdés az, hogy a *marxista tudomány törvényeinek konkrét igazsága iránytadó vezérfonala-e a gyakorlati tevékenységnek, a szocialista építésnek, vagy pedig a tudományos törvények messziről talán tisztelt, de a praxisban kevésbé vagy egyáltalán nem hasznavehető szentképek*. Ha „a megfogalmazott törvények legtöbbje banálisan általános”, ha az objektív törvényeknek lényegében nincs közük a ténylegesen végbenéző fejlődési folyamathoz, akkor mit adhat e törvények ismerete a konkrét cselekvésnek? (Egy *mellékmondatot* nem nehéz megváltoztatni, „finomítani”, de senki sem gondolhatja komolyan, hogy az ilyenfajta változtatás elfogadhatóbbá teszi, megjavítja a változatlan — és változatlanul téves — *konceptiót*.)

<sup>56</sup> Hegel: A logika tudománya, II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 112, 113. o.

»chance«, hogy a dolgok úgy fognak alakulni, ahogy feltesszük.”<sup>57</sup> A törvény — általában — objektív foglalat az okságnak, a szükségszerűségnek, a lényegnek, az általánosságnak. A szükségszerűség kiküszöbölése a törvényből és a lényeg s az általánosság kiküszöbölése a konkrét jelenségvilágból: a relativizmus kísérlete arra, hogy a törvényeket — legalább is elméletileg — száműzze a konkrét valóságból.

Az egység, a különőség és az általánosság, a jelenségek totalitása és az általános törvények között bonyolult, ellentmondásos, sok áttétellel közvetített összefüggés van. Az egyes jelenségekben a meghatározott, konkrét feltételek közt ható törvények *együttese* érvényesül (s a törvények összessége sem méríti ki teljesen a jelenségeket). A társadalmi törvény sohasem jelenik meg „tisztán”, hanem tendenciaképpen — tehát emberi cselekedetek révén, véletleneken áttörve, ellentmondásos folyamatban. A törvények alkalmazása *magában foglalja* az adott valóság tanulmányozását, a valóságét, melynek lényege, meghatározó mozzanata éppen a törvény. A relativizmus szerint a konkrét helyzet konkrét elemzése és a tudományos törvények alkalmazása: két külön dolog. „A gazdasági törvények a fejlődési tendenciákat, az alapvető, lényeges összefüggéseket fejezik ki, míg maga a *konkrét* fejlődés a konkrét adottságok és szükségszerűségek, meg az ezek mérlegelése alapján születő emberi cselekedetek és intézmények révén alakul konkrétan: éspedig a maga konkrétságában úgy alakul, hogy végsőfokon megfelel a törvény csak általános kategóriákban kifejezett (mert csak általános kategóriákba beleférfő) követelményeinek” — írja Erdős Péter. „A gazdasági törvény *kifejezője* az oksági összefüggések *végeredményének*, anélkül, hogy közvetlenül része, láncszeme lenne az okok láncolatának. Pontosabban: a szocializmusban közvetlen okként is hat a törvény, de csak kiinduló okként — abban a mozzanatban, amikor a társadalom felismeri a törvényt, amely ezáltal a tervek általános elvi keretévé válik. A továbbiakban már sokkal konkrétabb és közvetlenebb láncszemek veszik át a ható okok szerepét.”<sup>58</sup> Ebben a fejtegetésben nem annyira a formális logikai ellentmondások, a homály váltják ki az ellenvéleményt, hanem inkább a tévedés lényege: az általános, a törvény *elszakítása* a konkrétól és *szembeállítás* vele.

Az empirista relativizmus hamisan fogja fel az *objektív konkrétságot* és a *visszatükrözés konkrétságát* egyaránt. Mi az objektív konkrétság? A marxizmus szerint az objektív valóság teljessége, mely a totalitást *meghatározó* mozzanatként *tartalmazza* a lényeges, szükségszerű és általános összefüggések rendszerét, „a törvények birodalmát”; a revizionizmus módszertana azt tekinti konkrétan, amiből *kioldódott* a törvény, ami az általános és szükségszerű fölött, azon kívül helyezkedik el. Az objektív konkrétság ellentétes felfogásaiból következik az *ismeretelméleti* elgondolások, módszerek gyökeres eltérése. Az empirista relativizmus az egységben, a jelenségben véli felfedezni a konkrétságot, s a tudományos törvényt kívül rekeszti a konkrét megismerésen. A relativista értelemben vett „konkrét” ismeret nem tud és nem is akar tudni az objektív világ konkrét lényegéről, szükségszerűségeiről, törvényeiről. A visszatükrözés konkrétsága: a lényegnek, az általánosnak, a szükségszerűnek, a törvénynek a megragadása, de nem absztrakt módon, hanem az adott jelenségvilág teljességében. „Az *általánosnak* a jelentősége ellentmondó: holt, nem tiszta, nem tel-

<sup>57</sup> W. Sombart: Die drei Nationalökonomien, Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft. München und Leipzig, 1930. S. 276.

<sup>58</sup> Erdős Péter: A tervgazdálkodás néhány elméleti kérdéséről. 682—683. o.

jes, stb., stb., de csakis az a *konkrét* megismerése felé vivő *lépcsőfok*, mert a konkrétat sohasem ismerjük meg teljesen. Az általános fogalmak, törvények, stb. *végtelen* összege adja a *konkrétat* teljesen.”<sup>59</sup> Általános törvények *helyett* „konkrét szükségszerűségek”? Csak az teheti fel így a kérdést, aki megfeleltetett arról, hogy a *legmélyebb lényeg* kifejező *általános törvény*: *konkrét*, hogy „a mozgás formaváltozásának általános törvénye sokkal konkrétabb, mint annak minden egyes »konkrét« példája.”<sup>60</sup> „Banalitás” a marxizmus által megfogalmazott általános társadalmi-gazdasági törvények legtöbbször? Csak annak, aki nem értette meg e törvények *konkrét-általános* természetét, a törvény és a jelenségvilág egységét. „Banalitás” a tervszerű, arányos fejlődés törvénye? Csak annak, aki a „törvény-kultusz” elleni haragjában (a tudomány azért tudomány, hogy „kultiválja” a tudományos törvényeket) hirtelen elfelejtette, hogy e törvény *általános* követelményei is konkrétúak s ezek az általános mozzanatok az egyes országokban, az eltérő történelmi szituációkban *különös* követelményeket támasztanak. A társadalmi fejlődés (benne a gazdaság) törvényszerűségei nem a történetileg kialakuló és változó viszonyok felett lebegő absztrakciók, hanem bennük és általuk érvényesülő konkrét szükségszerűségek. Smith és Ricardo bírálata kapcsán jegyezte meg Marx: „A durva empirizmus hibás metafizikába csap át, mely azon kínlódik, hogy letagadhatatlan empirikus jelenségeket közvetlenül, egyszerű formai elvonatkoztatással vezessen le az általános törvényből, vagy e törvénynek megfelelővé okoskodja őket.”<sup>61</sup> Mutatis mutandis — így jár a mai revizionizmus is. Lelki-csinynyi a marxizmus tudományos törvényeit, nemet mond rájuk, e törvényekkel szemben az egyest, a jelenséget, a véletlent misztifikálja, a meg nem értett jelenségeket pedig a hamisan felfogott, abszolutizált értéktörvényből, végeredményben pedig az absztrakt emberi természet spontán jobbra-töréséből vezeti le.

A tudatosság nem ragadhatja meg annak az állapotnak *minden* vonatkozását, mely a terv kidolgozásakor fennáll, s az előrelátás sem veheti számításba a bekövetkező fejlődés minden elemét. A tervezés — ebben az értelemben — mindig megközelítő, a cél és az eredmény, a terv és a megvalósulás közti különbség nem küszöbölhető ki teljesen. A megvalósulás, az objektív valóság szükségképpen *több* és *más* is, mint az ösztársadalmi cselekvést irányító, tudatosan vállalt terv. Spontaneitás volna ez az eltérés, különbség, többlet? Amikor a tervek a szocialista fejlődés konkrét szükségszerűségeinek konkrét felismerésén alapulnak, s a társadalmi mozgás lényegét illetően egybeesik a csekevés célja és eredménye, akkor ez az eltérés, különbség és többlet egyáltalán nem a spontaneitás jelentkezése, hanem a szubjektív és az objektív, a tudatosság és a valóság különbségének, ellentmondásának megnyilatkozása. A kapitalista ösztönösség birodalmában „az egész termelés összefüggése vak törvényként erőszakolja rá magát a termelés szereplőire, ahelyett, hogy mint egyesült értelmük által felismert s ily módon uralmuk alá hajtott törvény, a termelési folyamatot közös ellenőrzésük alá vetné”.<sup>62</sup> (Marx) A szocialista társadalom e tudatos ellenőrzése az egész társadalom felett:

<sup>59</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. 268. o.

<sup>60</sup> Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 232. o.

<sup>61</sup> Marx: Értéktöbblet-elméletek (a Tőke IV. könyve.) I. rész. Kossuth Könyvkiadó, 1958. 59. o.

<sup>62</sup> Marx: A tőke. III. köt. Szikra, 1951. 296. o.

dialektikus folyamat, melynek egyik mozgató rugója a valóság és a tudatos-  
ság között állandóan újrakeletkező és megoldódó *részleges ellentmondás*.  
E dialektikus folyamat a megismerés és a gyakorlat szintjén bejárja az utat  
az egyestől az általánosig, és az általánostól az egyesig, a jelenségektől a tör-  
vényekig, és a törvényektől a jelenségekig. A társadalmi valóság egészében  
előálló eredmény — a tudományos törvényekhez és az ezekre épülő tervekhez  
képest — mindig tartalmaz *új*, csak fő tendenciáikban előrelátott tényezőket,  
új szükségszerűségeket és nem szándékolt, váratlan és véletlen elemeket.  
A marxizmus tudatosságának aktivitása, mozgékonyága, rugalmassága,  
fejlesztése nemcsak a dialektikus materializmus elméleti igénye, hanem a  
szocialista társadalom gyakorlati követelménye is. A szocializmusban a tuda-  
tos cselekvés teremt új *objektív* helyzetet. A tervek helyesbítése, az új tervek  
kijelölése csak akkor elégítheti ki a szocialista társadalom *objektív fejlődésének*  
szükségeit, ha a tudatosság újra meg újra odafordul a változó valósághoz,  
s az objektív összefüggések elemzésével, a szubjektív szabályozás (a tervek és  
az intézmények) fejlesztésével igazítja az új feltételekhez a társadalmi cselekvés  
irányát. Joggal mondta Sztálin az első ötéves terv idején: „Számunkra az  
ötéves terv, mint minden terv, csak megközelítő terv, melyet a helyi tapasztal-  
atok alapján, a terv végrehajtásának tapasztalatai alapján pontosabbá  
kell tenni, meg kell változtatni és tökéletesíteni kell . . . Csak a bürokraták  
gondolhatják, hogy a tervező munka a terv összeállításával *befejeződik*.  
A terv összeállítása csak *kezdet*e a tervezésnek. Az igazi tervszerű vezetés csak  
a terv összeállítása után, a helyi ellenőrzés után, a terv megvalósítása, javítása  
és tökéletesítése során bontakozik ki.”<sup>63</sup> A tervezés dialektikusan fejlődő  
folyamata mind teljesebben ragadja meg és vonja befolyási körébe a társa-  
dalmi életet; az a plusz, amit a valóság a terven túl produkál, a szocializmusban  
nem az emberek felett álló, idegen hatalom, hanem tudatos tevékenységük  
eredménye, a tudatos cselekvés továbbfejlődésének alapja.

A szükségszerűség, a törvény a szocializmusban sem azonos az ezerarcú,  
vibráló élet teljességével; a szocializmus objektíve nem szünteti meg — és  
ezért semmiféle intézkedés sem likvidálhatja — a szükségszerű és a véletlen,  
az általános, a különös és az egyes dialektikáját, az objektív társadalmi vélet-  
lenek létét, a különös és az egyes viszonylagos önállóságát, az általánosból le  
nem vezethető specifikumát. A szocializmus nem abban különbözik a kapita-  
lizmustól, hogy a szocializmusban eltűnik az objektív társadalmi véletlen, s  
az egyes ember cselekvését extenzív teljességgel és közvetlenül meghatározzák  
a társadalmi törvények.<sup>64</sup> A tőkés termelés törvényei elszigetelik és szembe-

<sup>63</sup> Sztálin: A Központi Bizottság beszámolója az SZK(b)P XVI. kongresszusán  
Sztálin Művei 12. köt. Szikra, 1950. 370. o.

<sup>64</sup> A szocializmus fejlődését befolyásoló véletlenek egy része külsődleges, idegen:  
ezek a véletlenek az imperializmus politikájának és gazdaságának alakulásából, a szocia-  
lizmusba való átmenet idején pedig a kisárutermelés ösztönösségéből és a polgári-kis-  
polgári ideológia hatásából származnak. (Külsődleges véletlenek következnek a természet  
elemi erőinek befolyásából is.) De még ha el is tekintünk ezektől a véletlenektől — nem  
tekinthetünk el tőlük, mert a valóságos szocialista építésre kihatnak —, a szükségszerűség  
még akkor sem érvényesül „tisztán”, véletlenek közvetítése nélkül. A szocializmusnak  
megvannak a „saját” véletlenjei, melyek a szocializmus talaján keletkeznek, s nem-  
antagonisztikusan ellentétesek a szocializmus szükségszerűségeivel. Mit jelentene a *szükségszerűségek*  
„tisztá” érvényesülése? Azt, hogy a társadalmi szükségszerűség *közvetlenül*  
és *teljesen* egybeesik az *egyes* emberek cselekedeteivel, hogy közvetlenül azonosul a lénynek  
és a jelenség, az egység és az általánosság, hogy az új szükségszerűségeket *rögtön és tökéle-*  
*tesen* felismerik, hogy mindenkinek *teljes és azonos* *nívójú* ismerete van a szükségszerűsé-

állítják az embereket; az egyes, véletlen cselekedetek kapcsolata a szükségszerű folyamattal *objektíve spontán*, az emberi cselekedetek végösszege a résztvevők számára dologi *véletlen, esetlegesség*. Az áru- és tőkefétis elvarázsolt világában a véletlen látszatát kapja, ami szükségszerű, a véletlen pedig úgy jelenik meg, mintha szükségszerű volna, mert a cselekedetek társadalmi tartalmát, szükségszerűségeit a piaci ösztönösség véletlen, külsődleges, dologi aktusai közvetítik. A tőkés konkurenciában „az egyes eseteket tekintve, a véletlen uralkodik”, „ennélfogva a belső törvény, mely a véletleneken át utat tör magának és szabályozza azokat, csak akkor válik láthatóvá, ha e véletlenek

---

gekről. Már Hegel felhívta a figyelmet arra, hogy „az ésszerű megismerés jóhiszemű törekvéséről ne csábíttassuk magunkat arra, hogy oly jelenségeket, amelyeket az esetlegesség jellege illet meg, szükségszerűnek próbáljuk feltüntetni, vagy ahogy mondani szokták, *a priori* akarjuk megkonstruálni”. (Hegel: Enciklopédia I. Logika. Akadémiai Kiadó, 1950. 232. o.) Ha a szükségszerűség objektív véletlenek mindennemű közvetítése nélkül hat, akkor a véletlen a tévedés síkjára süllyed, s a szocialista társadalom embereiről olyan absztrakcióhoz jutunk, mintha pontok rendszerét alkotnák a newtoni mechanika modellje szerint.

Molnár Erik úgy véli, hogy a szocializmusban a véletlen „többé nem a törvény megjelenési formája, mint a kapitalizmusban, hanem csupán a szükségszerű folyamat alárendelt kísérő jelensége. Ilyen véletlenek a helytelen tervezésből, a terv mögötti elmaradásból vagy a természet szeszélyéből eredő véletlen aránytalanságok. A tervezési tapasztalatok halmozódásával, a tervfegyelem növekedésével, a természet fokozódó alávetésével azonban az ilyen véletlenek is egyre szűkebb körre szorulnak... A törvények érvényesülését itt csak a véletlenek befolyásolják, amelyek nem a társadalom törvényszerű szerkezetéből erednek.” (Molnár Erik: A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái. Szikra, 1955. 92, 103. o.) A szocializmusban a törvény valóban nem a vak, spontán véletlen képében jelentkezik. De *megszűnik-e* a szükségszerű és a véletlen dialektikája? Csak a természet elemi esetlegességeiből vagy a szubjektív botlásokból, a tévedésekből származnak véletlenek? Nem. Az objektív véletlenek — a társadalom törvényszerű szerkezetéből eredő objektív véletlenek — létére utal az árutermelés fennmaradása a szocializmusban. De nemcsak ez. A tudatos társadalmi cselekvés és eredménye a szocializmusban és a kommunizmusban is objektív véletlenek egész halmazát tartalmazza. A demokrátiák centralizmus a többi között annak felismerése és gyakorlati érvényesítése, hogy az összefolyamat szükségszerűségei csak az — e szükségszerűségekhez képest — véletlen, esetleges elemeket is magában foglaló helyi alkalmazás és kezdeményezés útján valósulhatnak meg. A tömegek akarátát, cselekvését a központi terv vezeti, de a terv kidolgozásához és megvalósításához ki-ki hozzáadja személyes — a maga egyediségében véletlen — tehetségét, munkáját, tettét. A szocialista gazdaság is a termelés és a fogyasztás egysége. A fogyasztás szerkezete, fejlődésének fő iránya szükségszerű. De a szocializmus nem különböli ki — s nem is akarja kiküszöbölni, hanem fejleszteni és szélesíteni igyekszik — az *egyéni*, sok tekintetben *véletlen* fogyasztást. Az egyéni szükségletek emelkedése és a termelés fejlődése közti kapcsolat tendenciái szükségszerűek, de e szükség-szerűségek megvalósulási módjában annál inkább belejátszik az egyedi véletlen, minél nagyobb a termékbőség. Ezeket a véletleneket a kommunizmus sem tünteti el. A szükségletek szerinti elosztás — tudott dolog — nem a szükségletek uniformizálását, hanem az egyéniség teljes kifejlődését, az igények differenciálódását feltételezi és eredményezi. S ami a termelési ill. a szocialista vállalatok relatív önállósága, az önálló gazdasági elszámolás stb. a kötelező erejű központi tervezés kivitelezésébe véletlen — de a szocializmus szükségszerűségeitől nem okvetlenül idegen — tényezőket visz. A szocialista társadalom fejlődésének e „saját” véletlenjei nem feltétlenül a szocializmus törvényeinek *rovására* hatnak, hanem (a szocializmus specifikus ellentmondásainak megoldódása révén) e törvények *teljesebb és tudatosabb* érvényesülésének összetevői is. Hegel mély gondolata szerint az esetlegesség a lehetőség és a valóság egysége. A véletlen, az esetlegesség: a szükségszerűség talaján sarjadt lehetőség megvalósulása, melynek módját és formáját nem determinálja az adott szükségszerűség. A szocializmus nem szünteti meg, hanem kifejleszti a lehetőségek változatosságát; e lehetőségek megvalósulási iránya és tartalma szükségszerű, de az egyedi formákat a megismerhető és szabályozható véletlenek gazdagsága színezi.

nagy tömegét egybefogjuk; ahol tehát ez a törvény, maguk a termelés egyes szereplői előtt láthatatlan és érthetetlen marad.”<sup>65</sup> A szükségszerűség, mely a spontaneitás hatalma idején idegen és ellenséges véletlenként szakadt rá az emberekre, a szocializmusban a társadalom tudatos, tervszerű munkájának felismert célja. A szükségszerűség nem elidegenedett, vak sors; a szocializmus szükségszerűségeihez „adekvát” véletlen is elveszti spontán jellegét — az emberek feletti uralom látszatát. A szocialista társadalom korlátozza, leküzdí a spontán, a szocializmustól idegen véletleneket, de „saját” véletlenjeit nem tünteti el; e véletlenek a tudatos társadalmi tevékenység termékei, a társadalom tudatossága előreláthatja fő irányukat, a demokratikus centralizmus rugalmas vezetési rendszerével gyorsan reagálni tud rájuk, negatív hatásukat elháríthatja, szabályozhatja s a fejlődés szükségszerű folyamatába vezetheti őket.

A revizionizmus egész történetfilozófiai elvet konstruál annak bizonyítására, hogy a tömegek tevékenysége mindig és szükségképpen spontán: a kapitalizmus felé ingadozó *kispolgári* rétegek (és a kispolgári ösztönösség befolyása alatt álló munkások) magatartását azonosítja a tömegek általános magatartásával. A szocialista építésben nem a tudatos „fent” áll szemben az ösztönös „lent”-tel. A szocialista tudatosság a „fent” és a „lent” tudatosságának *egysége*. A demokratikus centralizmus a központi irányítás és tervezés egysége a tömegkezdeményezéssel; csak ez az *egység* juttathatja uralomra a szocialista tudatosságot az egész társadalmi életben. A tömegek aktivitása, tudatos cselekvése és a centrális vezetés dialektikus kölcsönhatása áthatja a szocialista társadalom egész folyamatát, az objektív törvények adott követelményeinek felismerését és a tervek kivitelezését. „Mi nem állítjuk — írta Lenin az Októberi Forradalom győzelme előtt —, hogy Marx vagy a marxisták a szocializmushoz vezető utat minden konkrét részletében ismerik. Ez badarság. Mi ismerjük ennek az útnak az irányát, tudjuk, milyen osztályerők vezetnek ezen az úton, de konkrétan, gyakorlatilag ezt csak a *milliók tapasztalata* mutatja meg, amikor majd nekilátnak a dolognak.”<sup>66</sup>

A szocialista társadalmi fejlődés tudományos törvényeinek marxista felfogása az általános, a különös és az egyes mozzanatok, a szükségszerűség és a véletlen, a törvények és a jelenségvilág konkrét dialektikájának vizsgálatára kötelez. Az általános törvények nem mechanikusan, nem közvetítések nélkül, nem minden részletben és nem a fejlődéstől függetlenül hatják át, determinálják a szocialista társadalom egészét. A demokratikus centralizmus, a szocialista társadalmi élet tervszerű fejlesztése: a *közvetlen* és *közvetett* mozzanatoknak, a *központi* és a *helyi* szervek tevékenységének az egybefonódása. A mindent központilag előíró bürokratikus szándék elentétes a tervszerűség marxista felfogásával, a tudományos törvények és a jelenségvilág dialektikájáról, a társadalmi cselekvés belső szerkezetéről vallott tudományos-filozófiai elmélettel, s ellentétes elsősorban a szocialista társadalom gyakorlatával. Ki törekedhet reális esélyekkel arra, hogy teljesen irányítsa az egyéni életfolyamatokat, amelyeket millió szál fűz az osztálytársadalom életéhez? A társadalmi folyamat tudatos-tervszerű vezetése — a tendenciát tekintve — meghatározhatja és befolyásolhatja ezeket a tényezőket is, ha figyelmét és intézkedéseit a lényegre, a fő szükségszerűségekre összpontosítja. „Mint ahogy a demokratikus cent-

<sup>65</sup> Marx: A tőke. III. köt. Szikra, 1951. 296. o.

<sup>66</sup> Lenin: Egy publicista naplójából. Lenin Művei 25. köt. Szikra, 1952. 302. o.

ralizmus egyáltalán nem zárja ki az autonómiát és a föderációt, éppúgy a legkevésbé sem zárja ki, hanem feltételezi a különböző vidékeknek, sőt az állam különböző közösségeinek legteljesebb szabadságát mind az állami, mind a társadalmi, mind a gazdasági élet különböző formáinak kidolgozásában . . . . a valóságban demokratikus centralizmus feltételezi a teljes és akadálytalan fejlődésnek a történelem által első ízben megteremtett lehetőségét nemcsak a helyi sajátosságok, hanem a helyi kezdeményezés, a helyi újjító szellem számára is, és feltételezi a közös cél felé haladás útjainak, módjainak és eszközeinek sokféleségét.”<sup>67</sup> Az általános törvényt *össztársadalmi* (országos) szinten megközelítő centralizált tervezés *kidolgozása* feltételezi a különös és véletlen elemekkel átszótt helyi vonatkozások ismeretét, a terv *megvalósítása, kivitelezése* pedig csak akkor lehetséges, ha az össztársadalmi (országos) tervet a helyi feltételek, a különös, véletlen körülmények szerint alkalmazzák, kiegészítik: nem lehetséges egység a lényegben a részletek változatossága, eltérései nélkül. A demokratikus, szocialista centralizmus ellensége a felülről bevezetett egyformaságnak, az egykaptafára húzásnak, mondja Lenin; a helyi kezdeményezés szabad érvényesülése megfelelő lehetőséget, jogkört igényel a tervek kidolgozásában és alkalmazásában. Az a törekvés, hogy, ha nem is minden, de lehetőleg minél több részletet központi utasításokkal szabályozzanak, a szocialista tudatosság, a demokratikus centralizmus mindkét oldalát, mozzanatát gyengíti; összezsongorítja a helyi kezdeményezés lehetőségeit, a centrális szerveket pedig olyan feladatokkal terheli meg, amelyek elvonják figyelmüket és erejüket a lényegről, a nagy népgazdasági összefüggésekről és célokról, s a tervek megvalósításában a sok kötöttség és bürokratikus üresjárat következtében könnyen elvész a tulajdonképpeni össztársadalmi érdek. A demokratikus centralizmus fejlődése a tervgazdálkodásban magában foglalja mind a centralizmus intenzívebbé válását, mind a demokratizmus kiterjedését; a termelőerők fejlődése folytán szükségképpen erősödik, tudományosabb és szervezetesebb a centrális irányítás, de a termelőerők mennyiségi és minőségi gyarapodásával, a gazdasági-műszaki káderállomány, a tömegek politikai és termelési aktivitásának növekedésével, kulturális színvonalának emelkedésével párhuzamosan mind nagyobb hangsúlyt kap a társadalom (és a gazdaság) irányításának, igazgatásának demokratizmusa, amelyet nemcsak a helyi szervek bővülő önállósága jelez, hanem főképpen a tömegek egyre közvetlenebb részvétele az országos tervek és intézkedések megvitatásában és megvalósításában, valamint az üzemek igazgatásában, vezetésében (a szakszervezetek révén és más fórumokon).

A szocialista társadalom tudatosságának dogmatikus-szektás felfogása ignorálja — vagy szubjektivistá módon eltorzítja — a tudatosságnak a szocialista társadalom anyagi viszonyaihoz fűződő kapcsolatát, ezért nem ismeri fel a tudatos fejlődés valóságos követelményeit. A dogmatikus-szektás szemlélet, mert absztrakt módon fogja fel a tudományos törvényeket, elhanyagolja azokat a különös feltételeket és közvetítéseket, amelyek között a törvények hatnak, lehetetlenné teszi a törvények általánossága és az adott társadalmi cselekvés, a törvények és a jelenségvilág totalitása közti összefüggések tanulmányozását. Más előjellel, végsősoron a dogmatizmus is *absztrakt-általános-ságoknak* tekinti a tudományos törvényeket, elválasztja a társadalmi viszonyok

<sup>67</sup> Lenin: „A szovjethatalom soronlévő feladatai” c. cikk fogalmazványa. Lenin Művei 27. köt. Szikra, 1952. 202. o.

konkrét vizsgálatától, amelyekben az általános törvények érvényesülnek, amelyekről függetlenül és amelyekben kívül nem léteznek. A revizionizmus — az empirista relativizmus álláspontjáról — nem tanulmányozza, nem kutatja a tudományos törvényeket, mert hasznavehetetlennek tartja őket; a dogmatizmus sem elemzi a tudományos törvényeket, mert úgy véli: a törvények közvetlenül és extenzív teljességgel, minden részletre kiterjedően, mindig ugyanúgy határozzák meg a társadalom egészét, s a szocialista fejlődés tudományos törvényei mind ismertek. Ezért — végeredményben — a dogmatizmus is bizonyos egyes, különös jelenségeket abszolutizál és törvénynek nyilvánítja azt is, ami csak meghatározott körülmények között és átmenetileg volt szükségszerű, ami az általános törvényhez csak véletlen és különös mozzanatok közvetítésével kapcsolódik. A törvényeknek ez az abszolutizálása — és különös mozzanatoknak törvényekké emelése — degradálja a törvényeket, csorbítja konkrét-általános jellegüket, s hamis gyakorlati következtetésekkel jár: a dogmatikusok konkrét vizsgálódás, tanulmányozás nélkül, az absztrakt törvény-formulából „vezetnek le” gyakorlati rendszabályokat, amelyek természetesen nem elégitik ki a valóságos szükségleteket. A dogmatizmus nem érti meg, hogy „a történelem általában, a forradalmak története pedig különösen, mindig gazdagabb tartalmú, változatosabb, sokoldalúbb, elevenebb, »ravasabb«, mint ahogy azt akár a legelőrehaladottabb osztályok legjobb pártjai, legöntudatosabb élcsapatai képzelik. Ez érthető is, mert hiszen a legjobb élcsapatok tízezrek öntudatát, szenvedélyét, képzelőerejét juttatják kifejezésre, míg a forradalmat minden emberi képesség különös fellendülésének és megfeszítettségének pillanatában, a legélesebb osztályharc által felkorbácsolt tízmilliók képessége, öntudata, akarata, szenvedélye, képzelőereje váltja valóra.”<sup>68</sup> Az a „tudatosság”, amely csökkenti a dolgozó tömegek aktivitását, érdekelttségét, szűkíti kezdeményezési készségük mozgásterét, tulajdonképpen a szocialista társadalom egészének tudatossága ellen hat.

A tudományos törvények absztrakt szemlélete, a konkrét valóság elemzésének elhanyagolása volt az elméleti-módszertani alapja Sztálin „A szocializmus közgazdasági problémái” c. munkájában annak az elképzelésnek, amely szerint az 1950-es évek elején a Szovjetunióban a kolhoz-csoporttulajdon fékezni kezdte a termelőerők fejlődését s az összhang törvénye az áruforgalomról a közvetlen termékcserere való áttérést igényelte. Ismeretes, hogy ekkor a kolhozforma lehetőségeinek elégtelen kihasználása, az áruforgalom szűkítése, a tervezés bürokratikus hibái gátolták a mezőgazdasági (s ennek révén az ipari) termelőerők fejlődését, az életnívó emelkedését; a termelőerők és a termelési viszonyok közti összhang törvénye pedig éppen azt a követelményt támasztotta, hogy a kolhozoknak adják át a mezőgazdasági gépeket és traktorokat. „A legutóbbi öt év folyamán a mezőgazdaság terén elért sikerek mindenél meggyőzőbben tanúsítják, hogy a termelési viszonyok kolhoz-szövetkezeti formája nemcsak, hogy nem merítette ki lehetőségeit, hanem még hosszú ideig fogja szolgálni és szolgálhatja is a mezőgazdasági termelőerők fejlesztését.”<sup>69</sup> A szocialista társadalom dialektikus fejlődése, a kommunizmusba való átmenet útja nem a kolhozforma történelmi idejének mesterséges megrövidítése, nem a szocialista tulajdon két formája közti árukapcsolat összezsugorítása,

<sup>68</sup> Lenin: „Baloldaliság” — a kommunizmus gyermekbetegsége. Lenin Művei 31. köt. Szikra, 1951. 87. o.

<sup>69</sup> Az SZKP XXI. kongresszusa. Kossuth Könyvkiadó, 1959. 121. o.



hanem a termelőerők fejlesztése, ami az egységes kommunista tulajdonforma kialakulásához vezet.

Az absztrakt-dogmatikus felfogás elméletileg igazolja a különösnek, a jelenségnek, a helyinek az elhanyagolását, akaratlanul is szentesíti a centralizmus egyes bürokratikus torzulásait, akadályozza a szocialista építés formáinak, vezetési és igazgatási módszereinek javítását, változását. A termelőerők és a szocialista termelési viszonyok fejlődése, a tömegtapasztalatok felhalmozódása, az ideológiai és kulturális nívó emelkedése a gazdaság irányításának és tervezésének változó formáit igényli, „át kell térni a gazdasági építés irányításának olyan formáira, amelyek mellett a konkrét és operatív helyi irányítást tökéletesebb összhangba lehet hozni az országos arányú központosított tervezés szigorú betartásával.”<sup>70</sup> (Hruscsov) Aki nem akar tudni arról hogy a változó körülményekkel együtt gazdagodik a törvények tartalma, módosulnak érvényesülési feltételeik és követelményeik, az képtelen rá, hogy megoldja a tudatosság és a valóság, a felépítmény egyes elemei, a gazdasági alap változásai és a termelőerők fejlődése közti ellentmondásokat, az a szükségszerű ellentmondásokat új, nem előrelendítő, hanem nehézségeket és zavarokat okozó ellentmondásokkal és aránytalanságokkal tetézi.

A szocialista társadalom fejlődése forradalmi-dialektikus folyamat. A dogmatizmus értetlenül áll szemben e folyamat szükségleteivel, s a szocializmus *törvényszerű útját* azonosítja ennek az útnak egyik vagy másik *állomásával*, a szocialista viszonyok folytonos haladását megállítja az iparigazgatás, vagy a mezőgazdasági tervezés és irányítás korábban célszerű, később elavuló formáinál. A revizionizmus mindent kétségessé, provizórikussá próbál változtatni:<sup>71</sup> a relativista koncepció szerint az objektív törvények a valóságos folyamatokon kívül vannak, a tudományos törvények nem támogatják a valóság elemzésének és a cselekvésnek, a szocialista építésnek nincs általános érvényű, nemzetközi tartalma. A revizionizmusban értékesített polgári *relativizmus*, mely áthatja a jelenkori burzsoá filozófiát és szociológiát, a dekadens polgári irodalmat és életérzést, mindenekelőtt a szocializmus *nemzetközi érvényű, közös tartalmát*, az Októberi Forradalom nyitotta *világtörténelmi országutat* kérdőjelezi meg. Az ösztönösség revizionista kultusza, az empirizmus és a relativizmus a minden szocializmust építő országban közös, általános érvényű törvények tagadásában, a nemzeti-különös vonások misztifikálásában teljesedik ki. Természetesen a „külön nemzeti út” nacionalista koncepciója is „elismer” valami általánost, közöset, mint ahogy az ösztönösség-kultusz is fenntartja a törvények és a tudatosság absztrakt elismerését, de az általánosság, az objektív törvény itt is, ott is külsődleges a konkrét folyamathoz képest, nincs meghatározó befolyása a jelenségekre. A JKSz programja szerint a *problémák* „egységesek és egységes feladatot jelentenek”, ámde „*az út, a mód, és az ütem* minden ország konkrét feltételeitől, az osztályok erőviszonyaitól, a szocializmus gazdasági feltételeinek fejlettségétől, a tömegek politikai összetételétől, hagyományaitól és társadalmi tudatától függ,”<sup>72</sup> tehát

<sup>70</sup> A gazdasági irányítás további megjavításának kérdései a Szovjetunióban. Kossuth Könyvkiadó, 1957. 19. o.

<sup>71</sup> A relativizmus logikus következményét vonta le a kolozsvári „Korunk” c. folyóirat egyik cikkírója, amikor Erdős Péter tanulmányától ihletett írásában oda jutott, hogy „a szocialista gazdaság bizonyos értelemben — történelmi távlatban — nem találta meg önmagát.” Korunk. 1957. július. 832. o.

<sup>72</sup> A JKSz programja. 54. o. (Az én aláhúzásom. G. A.)

nemzeti-különös jellegű. Mi marad a *cél* közösségéből, ha nemet mondunk a célhoz vezető *fő út* közösségére, a „*problémák és feladatok*” egységéből, ha megtagadjuk a *válaszok és megoldások* egységes, minden országban érvényes és objektíve kötelező lényegét? A mai revizionizmusban egybeforr az ösztönösség-ideológia a szocialista fejlődés általános törvényeinek tagadásával. S ez a kapcsolat, összefonódás nemcsak a közös, antimarxista elméleti-módszertani kiindulópontokban rejlik, hanem a közvetlen politikai tartalomban is: a revizionizmusnak az „*ösztönös nemzeti fejlődés*” a vezéreszméje, a szocialista táborról elkülönült, a szocialista tábor bomlasztó — az „egységes szocialista világfolyamatba”, a kapitalizmus önátalakításába illeszkedő — „jugoszláv szocializmus”. E „külön nemzeti út” ismertető jegyei: ingadozás a két rendszer között, melynek tendenciája az odafordulás az imperializmushoz és a szembe fordulás a szocialista világszisztemmel, a szocialista állami tervezéssel megszüntetése, a demokratikus centralizmus lebontása, a kommunista párt jellegéről és szerepéről vallott lenini elvek elméleti és gyakorlati revíziója, a „szocialista piaci gazdaság”, a „közvetlen termelők öngazgatása”. A „jugoszláv szocializmus”, a „külön nemzeti út” *tartalma* nem tükröz semmiféle valóban nemzeti vonást; amit kifejez, az a szocializmus visszafejlesztésének és deformálásának, az imperializmussal való paktálásának, a kispolgári-polgári ösztönösségnek minden nemzeti formától független programja.

A revizionista *a marxizmus forradalmi praxisával szemben* az „elmélet”, a „politika” embere,<sup>73</sup> *a marxizmus elméletével szemben* a „gyakorlat”, a „tápaszlat” embere; a marxizmus gyakorlati bebizonyosodása és igazolása, a revizionizmus gyakorlati csődje és történelmi elítéltetése ellen egy társadalmi történelmi vonatkozásban meghatározatlan empiria ködképéhez fellebbez és azt hiszi, mindent kielégített: az „elméletet” is, a „gyakorlatot” is, a kommunista pártok harcaiban megvalósuló marxizmus—leninizmust pedig elmarasztalta minden bűnben, a pragmatizmusban is, a dogmatizmusban is. Marx Proudronról mondta, s a mai revizionizmusra is áll, hogy „szintézis akar lenni, pedig csak összetett tévedés”. A revizionista spontaneitás-ideológia diszkreditálni igyekszik a forradalmi-tudományos elméletet, kiüresíti a tudományos törvényeket, a marxista tudománytól éppen a lényegét vitatja el: hogy irányt, célt és tartalmat ad az egyes országok munkásmozgalmainak, a szocialista társadalmi cselekvésnek. „A forradalomnak és a szocialista államnak nem az a célja, hogy holmi előre megállapított sémák és konstrukciók alapján új társadalmat teremtsen. Feladatuk csupán az, hogy felszabadítsák a szocialista gazdasági és társadalmi tényezőket, amelyek már a régi társadalomban kifejlődtek, és amelyek — a társadalom anyagi alapjainak fejlődésével és a szocialista öntudat haladásával összhangban — a további szocialista fejlődés szükségszerű hordozói.”<sup>74</sup> Ha a szocialista forradalomnak és a szocialista államnak az a feladata, hogy szabadon engedje a „szocialista spontaneitást”, akkor a marxista—leninista elmélet a „sémák és dogmatikus konstrukciók” címszava alá kerül. Az elmélet, melynek nevében a mai revizionizmus szól, az antimarxizmus teóriája, a valóságos szocialista építésben hasznavehetetlen és káros, üres absztrakciók láncolata, Hruscsov szemléletes hasonlata szerint „magház nélküli,

<sup>73</sup> Kardelj megvetéssel beszélt róla, hogy a szocialista országokban „a tervszámok-ról, az acél és a gépek termeléséről, a burgonyáról és a kukoricáról vitatkoznak”, ahelyett, hogy „a közvetlen termelők öngazgatását” tárgyalnák.

<sup>74</sup> A JKSz programja. 120. o.

meddő virágok” kollekcója, melyből hiányzik a szocialista fejlődés objektív összefüggéseinek, lényegének megragadása, hiányzik a valóságos szocializmus, de nem hiányzik a kapitalizmus apológiája.

S a „tapasztalat”, a „gyakorlat”, amelyet a mai revizionizmus a marxista—leninista elmélet ellen, a szocialista tábor, a nemzetközi forradalmi mozgalom tapasztalatának, gyakorlatának tudományos általánosítása ellen tanúnak hív? Elméleti vonatkozásban a revizionista ideológia a társadalmi valóságot azonosítja a szubjektívizált ösztönösséggel, individualizálja a társadalmi folyamatot, tehát a gyakorlatot nem a dialektikus materializmus, hanem a pragmatizmus szellemében fogja fel.<sup>75</sup> A revizionizmus fölényes mozdulattal tolja félre a valóságos gyakorlatot — a szocializmus és az imperialista kapitalizmus küzdelmét, a szocialista termelési viszonyok meghonosítását és tökéletesítését, a termelőerők tervszerű fejlesztését, a szocialista állam gyakorlatát, az életnívó valóságos alakulását. Mi hát ez a „gyakorlat”, „tapasztalat”, amelyre a revizionizmus hivatkozik? A „szocialista spontaneitás”, a „közvetlen termelők öngazgatása”, a „közvetlen demokrácia”. A „gyakorlat”, „tapasztalat”, amelyet a mai revizionizmus a valóságos-forradalmi marxizmussal vívott harcában kritériumnak nyilvánít, nem más, mint *ön maga*: a *revizionista ideológia és politika*.

Amikor a revizionista ideológiát és politikát az élet *valóságos gyakorlatával* szembesítjük, kitűnik, hogy minél *több* valósul meg a revizionista koncepciókból, annál *kevesebb* az olyan gyakorlati eredmény, amelyre a szocializmus nevében lehet hivatkozni. A revizionizmus megvalósulása, gyakorlata a revizionizmus ellen bizonyít. Jugoszláviában korábban, a Szovjetunió segítségével megdöntötték a burzsoázia hatalmát, a szocialista fejlődés útjára léptek, az iparban szocialista termelési viszonyok jöttek létre. E szocialista termelési viszonyok szükségszerűségei és a revizionista ideológia-politika között feszítő ellentmondások reprodukálódnak; a revizionizmus ezeket a feszültségeket az imperializmushoz fűződő kapcsolatok megerősítésével, az állam és a termelési viszonyok deformálásával, a spontaneitás szabadonengedésével „oldja meg”. A politika elsőségéből következik, hogy a szocialista termelési viszonyok megtartása, előrenyomulása vagy visszaszorítása, elsorvasztása az állam jellegétől, politikájától függ; „a jugoszláv vezetők politikája, amely szembeállítja Jugoszláviát a szocialista táborral és a nemzetközi kommunista mozgalommal, azzal a veszéllyel járhat, hogy veszendőbe mennek a jugoszláv nép szocialista vívmányai.”<sup>76</sup>

A mai revizionizmusnak *nagyobb* a veszélye, mint a régié volt, mert kommunista jelmezben támadja a valóságos szocializmust. De *még nagyobb* a revizionizmus bírálatainak, az elmarasztaló történelmi ítéletnek az ereje, mert a marxizmus—leninizmus az eleven, a tudományos kommunizmus eszméit az életben valóraváltó szocialista *gyakorlatban* bizonyosodik be. A lenini axióma:

<sup>75</sup> A revizionizmus a kommunista pártok ideológiáját és gyakorlatát vádolja „pragmatizmussal”, holott a revizionizmus ösztönösség-kultuszának filozófiai tartalma rokon a pragmatizmus felfogásával. Az egyén kultusza, a törvények általánosságának kiiktatása a „konkrét tapasztalatból”, minden ismeret bizonytalanná tévése: a pragmatizmus eszméje. „Minden empirikus ismeret kísérleti; valószínű és esendő jellegű. Az egyedül való individualitás mint olyan, kikerül minden tudományos vagy történelmi formulázást. A tapasztalatban mindig individualitásokkal, és a tudományos formulázásokban oszthatóval jellemzőkkel van dolgunk.” (Ph. P. Wiener: *Evolution and Founders of Pragmatism*. Cambridge, 1949. p. 202.)

<sup>76</sup> Az SZKP XXI. kongresszusa. 106. o.

a marxizmus mindent legyőző erejű, mert igaz, a szocialista társadalom építésében, fejlesztésében új tartalmat kap. A dolgozó tömegek a kommunista párt tudatos vezetésével, az objektív törvények felismerése alapján, e törvényeknek megfelelően alakítják sorsukat, fejlesztik termelőerőiket és termelési viszonyait, társadalmi intézményeiket és tudatukat. A gyakorlat a szocializmusban is objektív, elsődleges az elmélethez képest, nemcsak az általánosság mozzanatát tartalmazza, hanem a közvetlen valóságét is. A szocialista praxis azonban nem a széttagolt, elszigetelt egyének spontán cselekedeteinek metszési vonala, hanem a kommunista párt által irányított és szervezett tömegek tudatos tevékenységének objektív eredménye. A marxizmus *konkrét igazsága* átáramlik a szocializmust és a kommunizmust építő társadalom életébe, ami a szocializmus *erejének* lényeges összetevője. Lenin az Októberi Forradalom után a doktriner-séggel vitatkozott, s e polémiában hangoztatta, hogy „most minden a gyakorlaton múlik, hogy elérkezett a történelmi pillanat, amikor az elmélet a gyakorlatba csap át, amikor a gyakorlat megeleveníti az elméletet, amikor a gyakorlat kiigazítja, a gyakorlat ellenőrzi az elméletet.”<sup>77</sup> A marxista elmélet a szocialista társadalom gyakorlatának tudatosságává válik, s ez a gyakorlat a kézzelfogható érv a marxizmus igazsága mellett, ezért a revizionizmus megfellebezhetetlen cáfolata is.

## КУЛЬТ СТИХИЙНОСТИ РЕВИЗИОНИСТКИЙ И НАУЧНЫЕ ЗАКОНЫ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО СТРОИТЕЛЬСТВА

Андраш Гедё

Анархия, спонтанное действие общественных законов является объективной природой капиталистического общества. Теория стихийности ревизионизма защищает, идеализирует действительность капиталистической и мелко-буржуазной стихийности; она отбрасывает общественно-хозяйственную роль социалистического государства, потому что её взгляд на социализм — буржуазная — мелко-буржуазная концепция. Антимарксистская категория «социалистической стихийности» даёт обоснование сохранению и расширению мелко-буржуазной стихийности.

Ревизионизм чтобы подтвердить увековечение стихийности, отождествляет стихийность с объективностью, или с чувственной степенью познания, с деятельностью масс, с творческой инициативой. Сущностью, главной стороной проблемы стихийности является характер объективного общественного движения, способ действия общественных законов, точнее говоря объективная связь общественных законов и человеческой деятельности. Общественный процесс является спонтанным, когда общественная необходимость пробивается не единых сознательно руководимых и организованных планомерных человеческих действий.

Научные законы социалистического общественного развития выраженные марксизмом-ленинизмом являются надежными опорными точками познанию предвидению и организации всего общественного движения, планомерному, единому общественному действию. Диалектически развивающийся процесс планирования опирающегося на опознание и применение объективных законов хватает и вовлекает всё лучше в круг своего влияния жизнь социалистического общества. Социалистическая сознательность является единством «наверху» и «внизу» социалистической сознательности, которая получает выражение в демократическом централизме.

<sup>77</sup> Lenin: Hogyan szervezzük meg a versenyt? Lenin Művei 26. köt. Szikra, 1952. 420. o.

## DER SPONTANEITÄTKULTUS DES REVISIONISMUS UND DIE WISSENSCHAFTLICHEN GESETZE DES SOZIALISTISCHES AUFBAUS

*András Gedö*

Die Anarchie, die spontane Wirkung der gesellschaftlichen Gesetze. ist die objektive Natur der kapitalistischen Gesellschaft. Die Spontaneitätstheorie des Revisionismus verteidigt, idealisiert die Wirklichkeit der kapitalistischen und kleinbürgerlichen Spontaneität; sie weist deshalb die gesellschaft-wirtschaftliche Rolle des sozialistischen Staats zurück, weil ihre Auffassung über den Sozialismus eine bürgerliche-kleinbürgerliche Konzeption ist. Die antimarxistische Kategorie der »sozialistischen Spontaneität« gibt eine Begründung der Bewahrung und Ausbreitung der kleinbürgerlichen Spontaneität.

Der Revisionismus um die Verewigung der Spontaneität zu bestätigen, identifiziert die Spontaneität mit der Objektivität, beziehungsweise mit der sinnlichen Stufe der Erkenntnis, mit der Tätigkeit der Massen, mit der schöpferischen Initiative. Das Wesen, die Hauptseite des Spontaneitätsproblems ist der Charakter der objektiven gesellschaftlichen Bewegung, die Geltungsweise der gesellschaftlichen Gesetze, genauer das objektive Verhältnis der gesellschaftlichen Gesetze und der Handlungen der Menschen. Der gesellschaftliche Prozess ist dann spontan, als die gesellschaftlichen Notwendigkeiten nicht durch die vereinigten, bewusst geführten und organisierten, planmässigen Handlungen der Menschen zur Geltung kommen.

Die im Marxismus-Leninismus ausgesprochenen wissenschaftlichen Gesetze der sozialistischen gesellschaftlichen Entwicklung sind zuverlässige Anhaltspunkte für die Erkennung, Voraussicht, Organisierung der ganzen gesellschaftlichen Bewegung, für die planmässige, einheitliche, gesellschaftliche Handlung. Der sich dialektisch entwickelnde Prozess der auf Erkennung und Anwendung der objektiven Gesetzmässigkeiten bauenden Planung fasst das Leben der sozialistischen Gesellschaft und zieht es in seinen Einflusskreis immer vollständiger hinein.

## THE SPONTANEITY-CULT OF REVISIONISM AND THE SCIENTIFIC LAWS OF THE SOCIALIST BUILDING

*András Gedö*

The anarchy, the spontaneous self-enforcing of the social laws is the objective nature of the capitalist society. The spontaneity-theory of revisionism defends and idealizes the reality of the capitalist and petty bourgeois spontaneity; it rejects the social and economic role of the socialist state, because its idea of socialism is a petty bourgeois conception. The anti-Marxist category of the "socialist spontaneity" is nothing else as the motivation for the preservation and extension of the petty bourgeois spontaneity.

In order to justify the immortalization of spontaneity revisionism identifies spontaneity with objectivity respectively with the sensuous grade of the cognition, with the activity of the masses, with the creative initiative. The heart of the spontaneity-problem is the character of the objective social movement, the way of the self-enforcing of social laws, more nearly the objective relation of social laws and human activity. The social process is spontaneous, when the necessary social process does not make its way by means of the united, consciously organized and directed, planned human actions.

The scientific laws of the development of the socialist society expressed in Marxism—Leninism are reliable footholds for the recognition, foresight and organizing of the whole social movement, for the planned and unified social actions. The dialectical developing process of the planning which is based on the recognition and application of the objective laws seizes continuously more completely the life of the socialist society and draws it in its influence-sphere.

## Az ifjú Marx ismeretelméleti nézeteiről

MÁRKUS GYÖRGY

Vannak olyan filozófiatörténeti problémák, amelyek egy adott korszakban az általános ideológiai érdeklődés előterébe kerülnek, amelyek esetében az időbeli távolság korántsem válik annak akadályává, hogy tárgyalásuk kapcsán a kor legfontosabb és legaktuálisabb kérdései vetődjenek fel, legfőbb szellemi-ideológiai irányzatai csapjanak össze. Gyakran a problémák történeti jellege egyszerű mez, amely lehetővé teszi az aktuális kérdések kényelmesebb vagy kevésbé veszélyes kifejtését. Ilyen jellege volt például a Spinoza-kérdésnek a német felvilágosodásban. Napjainkban egyre inkább ilyen jellegűt kezd öltetni az ifjú Marx problémája.

Az a tény, hogy Marx korai munkái Nyugaton annyira az érdeklődés előterébe kerültek, jelentős mértékben egyszerű visszatükröződése annak a döntő, meghatározó szerepnek, amelyet a marxizmus korunk társadalmi és szellemi életében játszik. A marxizmushoz való viszony ma olyan kérdés, amely elől nem térhet ki egyetlen gondolkodó fő sem, éljen bárhol is és dolgozzon bármely területen. Még kevésbé térhet ki ez elől a filozófus. A marxizmus agyonhallgatásának kísérlete csődöt mondott. A múlt század végén a polgári gondolkodók számára a marxizmus mint eszmei irányzat legfeljebb a politikai gazdaságtan és szociológia szakterületén belül létezett. A dialektikus és történelmi materializmus mint filozófia létét a hivatalos polgári filozófia és filozófiatörténet egyszerűen nem vette tudomásul. Jellemző, hogy e korszak legrepresentatívabb filozófiatörténete, Windelband „Geschichte der Philosophie”-je összesen öt mondatot szentel Marxnak és Engelsnek, kizárólag történelemszemléletüket jellemezve. Ez az agyonhallgatási taktika a marxista ideológia gyakorlati sikerei nyomán mondta fel a szolgálatot: az Októberi Szocialista Forradalom győzelme, a Szovjetunió sikerei, a kommunista pártok befolyásának növekedése nemcsak a tudományos szocializmus elméletét, hanem annak világnézeti alapját, a dialektikus és történelmi materializmust is az érdeklődés és ideológiai harc középpontjába állították. Egyre növekedett azoknak a száma a Szovjetunió határain kívül is, akik megismerték és magukévá tették a munkásosztály tudományos világnézetét. Ennek következtében váltották fel a burzsoázia ideológiai képviselői részéről a marxi-lenini filozófia tudomásul nem vételét az ellene való aktív harc és polémia különböző formái. Ennek első előszelei már a tizes években jelentkeztek. Lenin ideológiai éberségére jellemző, hogy ennek a „frontváltásnak” első jelére is felfigyelt — Filozófiai Füzetekben olvashatjuk megjegyzéseit (Vö. Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra. 1954. 362—65. o.) Plenge Marx tanulmányára (Plenge: Marx und

Hegel. Tübingen. 1911.), amelyet a Marx-kérdés olyan „szakértője”, mint a nyugatnémet Thier ma már klasszikusnak nyilvánított. Főként a harmincas évektől kezdve jelennek meg azonban gyors egymásután a marxizmus filozófiájával foglalkozó burzsoá munkák és ez a jelenség csak továbbfokozódik a második világháború után. Ma a dialektikus és történelmi materializmus polgári irodalma jókora könyvtárat tesz ki.

Nem véletlen azonban az sem, hogy ezen irodalom igen jelentős hányada a fiatal Marxnak szentelt munkákból áll. A fiatal Marxról írnak a francia és német egzisztencialisták (H. Popitz: *Der entfremdete Mensch*. Basel, 1953.; Hyppolite: *Études sur Hegel et Marx*. Paris. 1955.) éppúgy, mint a katolikus és protestáns teológusok (Calvez: *La pensée de K. Marx*. Paris. 1956; E. Thier: *Das Menschenbild des jungen Marx*. Göttingen. 1957.), az amerikai pragmatisták mellett (S. Hook: *From Hegel to Marx*. London. 1936.) a német szellem-történészek és neohegeliánusok (K. Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche*; H. Marcuse: *Reason and revolution*. London. 1941.) — és ezt a felsorolást még soká lehetne folytatni. E téma központi jellegét a tárgyalt periódus sajátosságai határozzák meg. Marx munkásságának e szakaszát hihetetlen gyors — idealizmustól materializmushoz tartó — filozófiai fejlődés jellemzi. Ennek következményeképp gyakran még az egyes munkákon belül is kitapinthatók bizonyos koncepció különbségek, ellentmondások és ugyancsak szükségszerű terminológiai és tartalmi bizonytalanságok. Ehhez hozzájárul, hogy e művek legtöbbször nem kiadásra, hanem önmaga előtt való tisztázására készültek, gyakran befejezetlenek, vázlagszerűek. Mindez kitűnő alkalmat ad eltérő interpretációkra. Ugyanakkor Marx épp ezekben a műveiben, mikor még filozófiai és társadalmi koncepciója csak alakulóban van, állandóan önkritikailag visszatérve a rá korábbiakban hatást gyakorolt filozófiai áramlatokra és saját korábbi álláspontjára, fokozatosan leszámolva velük, szükségszerűen érint és tárgyal olyan alapvető filozófiai problémákat, amelyek igen lényeges szerepet játszanak érett műveiben is, melyek elengedhetetlenek ezek helyes értelmezéséhez, amelyek azonban csak impliciten foglaltatnak bent e későbbi munkákban.

Ezek a vonások teszik különösen alkalmas terrénummá e műveket a burzsoá értelmiség azon képviselői számára, akik fenn kívánják tartani annak látszatát, hogy ők is csatlakoznak a marxizmus eszmei tradícióihoz, akik szívesen tetszelegnek azzal, hogy ők megőrzik (és csak ők őrzik meg) azt, ami értékes és időtálló a marxizmusban, csak „túlzásait” és „elavult” téziseit vetve el. Aki az ifjú Marxról ír — a marxizmus legáltalánosabb, leglényegesebb filozófiai kérdéseiről és vonásairól beszélhet, és ugyanakkor a munkák bonyolultsága, bizonytalanságai s főleg a köztük jelentkező felfogásbeli eltérések lehetőséget adnak a marxizmus ezen alaptéziseinek eltorzítására és meghamisítására. Így jönnek létre a burzsoá „marxológia” torzképei: az egzisztencialista Marx, aki az elidegenedést ember és természet örök viszonyaként fogja fel s aki csak logikai bakugrásként juthat el ahhoz a gondolathoz, hogy az emberi lét ezen örök tragikum a proletárforradalom által megszüntethető (Popitz); Marx, aki csak a történelemben ismeri el a dialektikát, mivel csupán az ember képviselheti a tagadást, aki számára a „természet dialektikája” — értelmetlen fogalom, és ami ezzel jár — Marx és Engels állítólagos filozófiai ellentéte (Kojève, Calvez — azonban meg kell jegyezni, hogy ezen gondolat végeredményben — amint a burzsoá Marx-interpretációk egyes egyéb eszméi is — Lukács György korai munkájára, a „Geschichte und Klassenbewusstsein, -re megy vissza); az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok” „humanista” Marxa és a

későbbi munkák ellentéte (Popitz), vagy ugyanez a torzítás ellenkező előjellel — minden különbség elmosása e művek között (Thier majdhogy nem a doktori disszertációban, e legkorábbi, minden értéke mellett is kifejezetten idealista, hegelizáló munkában véli felfedezni a marxi világnézet alapvető vonásait; Hyppolite szinte feloldja a Tőkét az elidegenedés problémájában). Nem véletlen tehát, hogy a fiatal Marxról írt munkák jelentős része minden tudományos érték híján van, történelmi jellegük csak ideológiai fügefalevél, ami mögött a marxizmus ellen folytatott éles polémia húzódik — nem egyszer a fiatal Marx nevében. A fiatal Marxról folytatott vitákban a marxizmusnak, mint filozófiai irányzatnak értékéről és további útjáról van szó mindenekelőtt.

E korai munkák kifejezetten filozófiai jellege lehetővé teszi egyes igen lényeges általános elvi problémák tárgyalását és egyben azt is, hogy e tárgyalás során elvonatkoztassanak azoktól a konkrét társadalmi és politikai következtetésektől, amelyeket Marx éppen ezen világnézeti koncepció és módszertani alap segítségével vont le. Ez különösen vonzóvá tette e kérdéseket a revizionizmus számára. Mint bármely más területen, a revizionizmus itt is bebizonyította, hogy nem más, mint a polgári, gyakran kifejezetten antimarxista nézetek egyszerű ismételője és szálláscsinálója. Különösen jellemző ebből a szempontból L. Kołakowski nemrég publikált tanulmánya („Karol Marks i klasyczna definicja prawdy”. *Studia Filozoficzne*. 1959. No 2.). Kołakowski ezen írását Marx az „Ökonómiai-filozófiai kéziratokban” kifejtett ismeretelméleti nézeteinek szenteli. E nézeteket (s Marxtól általában) élesen szembeállítja Engels és Lenin „pozitivistá sciencizmusával”. Az utóbbiak hittek abban, hogy a tudományos elméletek valamely tudatunktól független valóság tükörképei s a gyakorlatot csak az elméletek kritériumaként tekintették (hogy ez az állítás mennyire hamis, azt bizonyíthatja bárki, aki csak egyszer is olvasta „A munka szerepe a majom emberré válásában”-t, vagy a „Filozófiai füzetek”-et). Marx viszont — a szerző szerint — teljes egészében elveti az emberi tudattól függetlenül létező valóság fogalmát, mint rosszul definiált, értelmetlen fogalmat. A Kołakowski által interpretált Marx szerint a megismerés tárgya nem az „önmagában”, az embertől függetlenül létező természet, hanem a tudatos ember és a tevékenységével szemben keletkező külső ellenállás *viszonya*; viszony, amelynek két tagját sohasem ismerhetjük meg a maguk függetlenségében. A megismerés a szükségletek kielégítésére irányuló, a természetet ennek megfelelően „szervező” gyakorlati tevékenység része és ezáltal determinált. Az egyes tárgyak, tárgyi tulajdonságok és viszonyok, amint azok akár az érzéki, akár a tudományos megismerésben jelentkeznek, csak a szükségletek által determinált, azokat szolgáló intellektuális tevékenység eredményeként keletkeznek és nem léteznek ezelőtt. „Ha az emberi tudat, a gyakorlati ész nem hozza létre a létet önmagában, létrehozza a létet mint individuumból állót, fajokra és nemekre osztottat.” (I. m. 50. o.) Az absztrakció és nyelv társadalmilag adott formái segítségével alakít ki az ember szükségleteinek megfelelően a tevékenységével szemben jelentkező „ellenállásból”, a „káoszból”, amint ezt Kołakowski ismételten nevezi, egy artikulált, egyes, meghatározott tárgyakból álló természetet. Épp ezért kívánja a szerző Marx ismert mondását: a tudat a dolgok képzete — egy kissé „általánosítani”: a fenti tétel csak a tudat keletkezésére vonatkozik, ha viszont a konkrét világ képére kérdezzünk, a fordítottja igaz: a dolog — a tudat eltárgyiasulása (uo. 58. o.). Ezek a nézetek azok, amelyeket a szerző különösen aktuálisnak talál a „marxizmusban”, ellentétben a fiatal Marx más, elavult tételeivel, amelyeket



egyetlen, de annál határozottabb mondatban intéz el tanulmánya végén: „semmisen könnyebb ma, mint annak hebizonyítása, mennyire utopisztikus volt Marx meggyőződése, amely szerint „a kommunizmus mint a magántulajdon pozitív megszüntetése” azonos az emberi elidegenedés általában vett megszüntetésével” (uo. 67. o.).

Nem véletlenül írta tehát Kołakowski a marxizmus aktuális értelméről szóló cikkében („Aktualne i nieaktualne pojecie marksizmu, Nowa Kultura, 1957. No. 4.), hogy az, ami a marxizmusban igazán aktuális, fel kell hogy olvadjon valamely általános, racionalista ideológiában. Kołakowski „aktuális” marxizmusáról mindenestre kiderült, hogy nem más mint a legközönségesebb filozófiai agnoszticizmus (az egyezések Mead szocialis pragmatizmusával egészen megdöbentőek — habár a szerző védelmére meg kell jegyezni, hogy cikkének a pragmatizmusról szóló része világosan elárulja, hogy James-en kívül egy fia pragmatistának egy sorát sem olvasta), amely a marxizmus egész filozófiai és társadalmi elméletének elvetésével párosul. (Hogy ez mennyire aktuális — annak eldöntését az olvasóra bízuk. Hogy ez mennyiben racionalista? Segít választ adni e kérdésre Kołakowski legújabb cikke („Kaplan i blazen” Twórczość, 1959. Varsó). Ebben az egyedül helyes filozófiai álláspontként a bohóc minden szentből csúfot űző, mindent tagadó és kigúnyoló figuráját jelöli meg a szerző. Tagadni minden értékrendszert és elméletet, mert különben az dogmává merevül s a haladás béklyójává válik — ez a racionalista álláspontja. Minden egyéb — teológia. E cikket — mint Kołakowski valamennyi történet- és erkölcsfilozófiai írását — a dialektikus gondolkodásra való teljes képtelenség hatja át. Annak belátása, hogy a tudomány fejlődése nem a meglévő elméletek, értékrendszerek elvetését, hanem tökéletesítését jelenti, hogy a „tagadás” egyben az előző megtartása és folytatása is és hogy ezért a termékeny „tagadás” a tudományban csak a már meglévő elméletek és tények talajáról és nem valamiféle általános szkeptikus filozófia, a „mindent kinevetés” talajáról lehetséges — teljesen meghaladja képességeit. A szkeptizmus bizonyos különleges periódusokban — elsősorban a vallás elleni harcban az újkor hajnalán — I. Montaignet és Charront — játszhatta a racionalizmus előkészítőjének szerepét. De a szkeptizmus nem volt és nem is lehetett soha a racionalizmus alapvető formája, sőt gyakran irracionalista ideológiák szálláscsinálójaként szerepelt. Kołakowski ideológiai „evolúciójának” ezek a legújabb tényei — korábbi írásaiban ugyanis, hasonló metafizikus egyoldalúsággal épp a tudományos fejlődés szakadatlan voltát s a tudomány egységét emelte ki — kitűnő illusztrációk arra, mit jelent a revizionizmus „általános racionalista ideológiáról” szóló koncepciója a gyakorlatban. A huszadik században találhatunk egyes polgári racionalista irányzatokat, amelyek a marxizmus problematikájától többé-kevésbé távol, kisebb vagy nagyobb következetlenségek ellenére megmaradtak racionalistáknak (pl. a svájci „Dialectica” csoportja, vagy E. Meyerson). Azonban a marxizmussal szemben és a marxizmus ellen racionalistának maradni — nem lehetséges; ezt igazolja Kołakowski útja is).

Mi a marxista filozófiatörténet feladata ebben a helyzetben? Marx szavaira kell emlékeznünk arról, hogy a proletariátus számára nem szükséges illúziókba burkolni saját múltját és jelen harcait. Marx mindig aláhúzta a forradalmi munkásmozgalom önkritikus jellegét, annak égető szükségességét, hogy a mozgalom és vele együtt az elmélet fejlődésének minden lépcsőfokán forduljunk kritikus szemmel az elmúlt történelmi tapasztalat felé. Már egymagá-

ban ez is jelentőséget ad a marxista filozófia kialakulásával való filozófiatörténeti foglalkozásnak. Azonban a fiatal Marx kérdése ma ezen az általános jelentőségen túlmenőleg a burzsoá és revizionista ideológiák ellen viselt harc egyik legégetőbb kérdése. A marxista filozófiatörténet meghamisítóival szemben fel kell mutatni Marx eszmei-ideológiai fejlődésének igaz képét. És ha ez helyesen történik meg, ez nemcsak a fentemlített aspektusokból fog jelentőséggel bírni. Marx és Engels fejlődésének rajza annyiban is a jelennek szól, hogy ma, amikor egyesek szívesen szegzik szembe a marxizmussal valami elvont humanizmus követelését, ez a fejlődés — amely épp egy elvont polgári—radikális humanista ideáltól vezetett a kommunizmus eszméihez — a maga belső logikájával bizonyíthatja, hogy korunkban nincs és nem lehetséges következetes humanizmus a proletariátus, a marxi—lenini világnézet forradalmi humanizmusán kívül.

Az ifjú Marx szellemi fejlődésének, e fejlődés rugóinak feltárása kétoldali harcot követel. Fel kell lépni először is mindazok a burzsoá és revizionista irányzatok ellen, amelyek felhasználva Marx korai műveiben nem egyszer található, még kiforratlan, vagy kifejezetten idealista jellegű állításokat (hiszen Marx mint ifjúhegeliánus kezdte filozófiai pályafutását és ha időben igen rövid, de eszmeileg igen bonyolult utat tett meg a dialektikus és történelmi materializmus megalkotásáig), ezek szemszögéből akarják interpretálni a marxizmust. Fel kell lépni azon irányzatok ellen, amelyek el kívánnak mosni minden különbséget a Marx útkeresését jellemző művek és az érett munkák között. (A „Német ideológia” az a munka, amelyet az érett marxizmus első alkotásának tekinthetünk. Természetesen e műben is, főleg — de nem kizárólag — történelmi vonatkozásban, mint erről maga Engels is írt, találhatunk téves megállapításokat stb. Azonban a dialektikus és történelmi materializmus elmélete, bizonyos terminológiai bizonytalanság ellenére, a maga lényegi vonásaiban e műben már készen áll előttünk.) Ezeket a különbségeket, Marx koncepcióinak változását nem leplezni kell, hanem fel kell tárni teljes világossággal. Ugyanakkor fel kell számolni azt a szektás és dogmatikus, de a múltban bizonyos mértékig érvényesülő gyakorlatot, amely kényes kérdésként kezelte e műveket, nem használta fel a bennük kifejtett gondolatgazdagságot. Ez nemcsak azért helytelen, mert a burzsoá filozófia és filozófiatörténet támadásaira a marxista filozófiatörténésznek nincs joga hallgatással válaszolni, de helytelen azért is — és ezt szeretném különösen aláhúzni — mert e művek nem egy olyan problémát tartalmaznak, ami a marxista filozófia alapvető gondolataihoz tartozik s melyeket a későbbiek során a klasszikusok sehohsem fejtettek ki oly részletességgel és világossággal, mint Marx épp ezekben a korai, öntisztázásra íródott műveiben. Gyakran ezek az igen lényeges gondolatok más, korántsem érett nézetekkel együtt jelentkeznek (különösen jellemző ez az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ra, az ifjú Marx ezen leglényegesebb és legtöbbet vitatott alkotására). El kell tehát tudnunk — az összkoncepció egész-jellegének feltárása és megőrzése mellett — ezeket választani egymástól. Mindez természetesen bonyolult kollektív munkát igénylő feladat. Ez a munka nagy ütemben folyik. Elégséges itt Cornu Marx-monográfiájának első kötetére és a nemrég megjelent szovjet Filozófiatörténet harmadik kötetére utalni.

E tanulmány keretei közt az ifjú Marx fejlődésének egy speciális aspektusát kívánjuk vizsgálat tárgyává tenni — ismeretelméleti nézeteinek fejlődését. E téma különlegesen időszerűvé vált, mivel az utóbbi időben egy sor revizionista és burzsoá jellegű interpretáció jelent meg e témáról — Kojakow-

ski fenti cikke csak egy kiragadott példa. A Magyar Filozófiai Szemle hasábjain több alkalommal folyt polémia ezekkel a nézetekkel (Simon Endre bírálata Calvez és Bochenski könyvéről, Makai Mária Kolakowski-polémiájának egyes vonatkozásai, stb.). Épp ezért e tanulmányon belül a felvetett kérdések pozitív megválaszolására tennénk kísérletet. Természetesen az ismeretelméleti problémáinak önállóként való tárgyalása csak bizonyos határok közt lehetséges, hisz e kérdések korántsem játszanak döntő szerepet az ifjú Marx munkáiban, az egyes megoldások jellege más kérdésekre vonatkozó koncepciók által determinált. Épp ezért a vizsgálódások egyes pontjain mi is kénytelenek leszünk a magunk választotta aspektus határain túllépni, más problémákat is szemügyre venni. Azonban általában az ismeretelmélet kérdéseit fogjuk részletesebben tanulmányozni, feltételezve az ifjú Marx filozófiai-eszmei fejlődése főbb irányának és etapjainak ismeretét.

A cikk első részében e nézetek fejlődésének általános rajzát igyekszünk felvázolni, különös figyelmet fordítva az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ban kifejtett koncepció egyes sajátosságaira. A továbbiakban Marx itt jelentkező ismeretelméleti felfogásának egyes olyan tendenciáit kívánjuk részletesebben ismertetni, amelyek — véleményünk szerint — nagy és pozitív jelentőséggel bírnak a marxista gnoszeológiai lényegének helyes értelmezése szempontjából.

### *Marx fejlődésének egyes problémái*

Első munkájában, a demokritoszi és epikuroszói naturfilozófia közti különbségről írt doktori disszertációban, Marx gnoszeológiai álláspontján a hegeli hatás még nagyon érezhető. A valóság helyes megismerésének egyedüli orgánuma szerinte a filozófia, mint az „igaz tudás”, amely ebben a minőségében szembenáll nemcsak az érzékiséggel, a köznapi tudattal, amelyeknek csak „teljes tagadása” révén jöhet létre, hanem az empirikus, kísérleti természettudományokkal is. Ez utóbbiak, mint ezt Demokritoszal kapcsolatban hangsúlyozza Marx, mindig feltételeznek valami transzcendenset az emberi tudat viszonyában s céljuk csak az, hogy az érzéki valóság sokféleségét egyszerű és általános hipotézisekből levezessék. Ebből a szempontból a tudomány nem áll közvetlenül szemben a vallással, amely a maga beteljesedett formájában, a kereszténységben, nem más, mint a „transzcendentitás befejezett filozófiája” (Marx—Engels: Gesamtausgabe. Moszkva — továbbiakban MEGA — Abt. I. Bd. 1. HalbBd. 1. 138. o.). Másrészt a természettudomány reális lehetőségeken alapuló módszere, a logikai megalapozás módszere, egyoldalú és értelmi jellegű (uo. 23. o.): minden egyes jelenség számára megállapítva az okok, feltételek, stb. azon körét, amelyek létét megalapozzák, szétszabdálja a természet egyetemes és egységes életét. Ezzel szemben a filozófia — minden transzcendentitás tagadása. Tárgya a szellem, az öntudat. Épp ezért a filozófia már nem tételezi fel, hogy a predikátumok valamely gondolaton kívüli valóság, tárgy meghatározásai, ő e predikátumokat a maguk összességében, átmenetében és mozgásában tekintí önálló szubjektumnak, tárgyának: „A mindennapi gondolkodásban mindig kész predikátumokat találunk, amelyeket az elválaszt a szubjektumtól. Valamennyi filozófus a predikátumokból magukból csinált szubjektumot” (119. o.). Azt a ténytet, amelyben a későbbiek során Feuerbach, majd Marx is az idealista filozófia legfőbb módszertani hibáját fedezi fel, ez időpontban Marx, hegeliánus álláspontjának megfelelőleg, a legpozitívabban értékeli — a filozófia épp azért képviseli a valóság megismerésének legmaga-

sabb s egyedül igaz módját, mert szubjektumokká változtatja át a predikátumokat, mert szubjektummá teszi a szubsztanciát.

Az a szellem, öntudat, amely a filozófia valódi tárgyának bizonyul, nem az empirikus egyedi öntudat, amely képtelen lévén arra, hogy áthassa, „idealizálja” az egész természetet, csak elvonatkoztathat tőle, tagadva minden tőle függetlenül létező objektív realitást.<sup>1</sup> E szellem a konkrét általános, az egész emberiség történelmileg alakuló és fejlődő öntudata, amely magát tárva fel a természetben, korántsem torzítja el azt, mivel lényege szerint nem más, mint a természetben működő szellemi jellegű erők fejlődésének végterméke és öntudatosulása. A filozófiai megismerés így egyben az önmagában vett természet megismerése is. „Amikor elismerjük a természet ésszerűségét, tőle való függésünk megszűnik. A természet már nem szolgál többé határként a mi tudatunk számára, és épp Epikurosz teszi a tudat formáját a maga közvetlenségében, a magáért-való-létet — a természet formájává. Csak akkor, amikor elismerjük, hogy a természet teljesen független a tudatos észtól, amikor őt önmagában eszként tekintjük, csak akkor válik az ész teljes birtokává. Minden hozzá való viszony mint olyan, egyben az ő elidegenültségének is bizonyul” (uo. 144. o.).

A filozófia szerepe azonban nem merül ki az öntudatosítás passzív feladatában. Ha a filozófia tárgya az öntudat, úgy nem mondhat róla többet, mint *ami*; az öntudat az elméletben csak olyanként jelenhet meg (post festum), amilyenként az adott történelmi fokon a nép valódi szubsztancionális életében—erkölcsében, szokásaiban, jogában, államában stb. megvalósult. „Az ő (a filozófiai rendszer — M. Gy.) viszonya a világhoz a reflexió viszonya” (uo. 64. o.). Ezért törekszik a görög filozófia történetéről írt rövid vázlatában Marx arra, hogy feltárja a görög társadalmi—politikai élet és a filozófia közötti kapcsolatokat (vö. uo. 100—106. o., pl. a pythagoreánusokról; avagy a következő idézet: „(Anaxagorasz) látszólagos dualizmusa, egyrészt, épp azon dualisztikus elvnek bizonyul, amely megbontja az állam szívéét Anaxagorasz korszakában . . .” stb.). Valamely korszak filozófiájának fejlődése épp ezért a korszak-lemnek a maga totalitásában való felfogásához tartó fejlődés is, amelynek végcélja a „világfilozófia”, amely átfogja a kor összes problémáját s „az absztrakt elveket egységes egészbe” egyesíti. Ezzel magyarázható a filozófia aktív, alkotó szerepe: a „világfilozófiában” a korszak-lem mint teoretikus szellem önmagára talált, meglelte a maga teljes és szabad kifejezését. Mint ilyen szemben áll magával a világgal, amelyben, habár ugyanazon öntudat testesült meg, alakult szubsztanciává, a lényeg (éppen azért, mert megvalósult, anyagivá vált) nem valósulhatott meg ellentmondás nélkül, hanem csak elidegenedve: a jelenség, a közvetlen lét ellentmond a lényegnek, a belső szellemi tartalomnak. A filozófia számára tehát a világ hamisként jelenik meg, s így maga gyakorlati energiává válik, amely e hamis világ ellen irányul. Azonban abban a mértékben, ahogy ez a gyakorlati filozófia, a filozófiai kritika megvalósítja önmagát, fel kell hogy táruljon előtte az a tény, hogy azok a korlátok, ellentmondások, amelyeket felfedezni vélt a vele szembenálló valóságban, nem ennek,

<sup>1</sup> „... az epikureusi filozófia elve az öntudat abszolút volta és szabadsága, habár ezt az öntudatot csak az egyedi formájában fogja fel. Ha az absztrakt — egyedi öntudatot abszolút elvként tételezzük fel, minden igazi és valódi tudomány megsemmisül, minthogy maguknak a dolgoknak természetében nem uralkodik az egyediség. Azonban ezzel együtt megsemmisül mindaz, ami transzcendens az emberi tudathoz viszonyítva, tehát ami az elképzelő (imaginieren) tudathoz tartozik.” (Uo. 51. o.)

hanem az ő saját szellemi tartalmának, elvének korlátai és ellentmondásai. Így megvalósítva elveit, egyben megszabadítja mind magát, mind a világot ezen elvektől s az öntudat fejlődésének új korszakát készíti elő.<sup>1a</sup> Csak így lehetséges egyáltalán filozófia, sőt élet a „világfilozófia” után.

A passzív-tükrözőnek és aktívan-alakítóknak, a teoretikusnak és praktikusnak, az abszolútnak és történelmileg-viszonylagosnak ebben a kölcsönhatásában és egységében azonban az elméleti momentum a meghatározó. Nemcsak azért, mert minden gyakorlati tevékenység e periódusban szellemi-kritikai tevékenységként jelenik meg Marxnál, de a hegeli fogalom-teleológia — igaz társadalmi tartalmában gyökeresen radikalizált — alkalmazása következtében is. A történelmi fejlődés immanens célja — a szubsztancia teljes átváltoztatása szubjektummá: az individuum valamennyi természetiként fellépő külső meghatározásának és korlátjának tudatos önmeghatározással való felcserélése. E cél perspektívája tesz lehetővé felülemelkedést minden történelmileg-nacionalisan korlátozott ismereten és nyújt alkalmat „az ész országának” (vö. uo. 81. o.) szintjéről ítélni.

E koncepció felszámolása és gyökeres, materialista meghaladása nem az elvont filozófiai spekuláció síkján, hanem Marx gyakorlati-politikai tapasztalatai könyörtelen elemzésének eredményeként történik. (Természetesen bizonyos elméleti hatások, elsősorban Feuerbach hatásának jelentősége korántsem lebecsülendő.) A Rheinische Zeitungban való közreműködése során csődöt mondanak politikai illúziói. Az ifjú Marx korábban feltételezte, hogy csak az államban válnak az anyagi részek a szellemi egésznek lélekkel áthatott tagjaivá és csak az államban alakul ki az a társadalmi egész, amely életében való részvétel teszi emberré az embert. A gazdasági élet problémái közül csak a magántulajdon politikai megszüntetése, illetve bizonyos korlátozása érdeklí. (Ennek révén véli elkerülhetőnek a társadalmi rétegződés megmerevedését). Épp ezért szociális programjának lényege — az állam gyökeres, jakobinus-forradalmi átalakítása, demokratizálása. Azonban az újságban való munka, a társadalmi valósággal való közvetlen érintkezés folytán kiderül politika és gazdaság kapcsolatának sokkal bonyolultabb volta, a gazdasági jelenségek uralma a politikaiak felett, ekkor kerül először elé a maga teljességében a „szegény osztályok” problémája, amely „a tudatos államszerkezetben még nem talált megfelelő helyet” (Marx—Engels: Művek. I. kötet. Kossuth. 1957. 120. o.). Amikor, ennek következtében, 1844 tavaszán politikai-világnézeti válságba kerül, a rá jellemző gondolkodói tudatossággal és önkritikával visszafordul elméleti-filozófiai premisszáinak vizsgálatához — a hegeli filozófia, elsősorban államelmélet kritikai elemzéséhez (l. „A hegeli államjogbölcselet bír-

<sup>1a</sup> „Pszichológiai törvény az, hogy az önmagában szabadabbá vált elméleti szellem gyakorlati energiává változik és mint akarat lépve ki Amenthes árnyországból, a földi, kívülről létező valóság ellen fordul... Azonban a filozófia gyakorlata maga is elméleti. A kritika az, amely lényege szerint ítélt meg minden egyes létezőt, eszméje szerint — minden különös valóságot... Önmaga megvalósításának törekvéséről lelkesítve, feszült viszonyba lép a fennmaradóval. A belső megelégedés és lezártág megbomlik. Az, ami belső fény volt, emésztő lánggá változik, amely kívülről fordul. Ily módon, végeredményben, oly mértékben, amilyenben a világ filozófiaivá, a filozófia világivá válik, megvalósulása egyben veszte is lesz, ami ellen harcot visel önmagán kívül, ez az ő saját belső elégtelensége, amint hogy ebben a harcban maga ugyanazokat a hibákat követi el, mint amelyek ellen harcot indított és csak elkövetve ezeket a hibákat, semmisíti meg őket. Az, ami fellép ellene és ami ellen ő küzd, mindig ugyanaz, mint ő maga, csak ellenkező előjellel.” (Uo. 64—65. o.)

lata” c. kéziratát). Az ennek eredményeként, újonnan megszerzett forradalmi meggyőződés fényében, amely, bármennyire általános formában is, a politikai átalakításon túlmenőleg, a polgári társadalom megváltoztatását, szférái elidegenedett, magán-jellegének megsemmisítését követeli, mint minden demokratikus átalakítás előfeltételét,<sup>2</sup> bírálja most Marx a hegeli társadalom-konceptiót és ezen túlmenőleg, a hegeli idealizmust és a hegeli dialektikát általában. Mindez éppen azáltal válik lehetségessé, hogy immár nem a politikai életre irányuló szellemi-kritikai akció, hanem az anyagi életfeltételeket átalakító forradalmi cselekvés lép fel a történelmi haladás megvalósítójaként.

Ennek megfelelően változik meg a spekulatív-filozófiai megismerés értékelése is. A disszertációban épp kritikai voltánál fogva tekinti ezt az „igazi tudásnak”. Átváltoztatva a köznapi gondolkodás által a külső tárgyaknak tulajdonított meghatározásokat, predikátumokat önálló szubjektumokká, az öntudat fejlődésében elfoglalt lényegi helyük, szerepük szerint tekintve őket, azaz megragadva „fogalmukat”, a filozófia egyben kritikai mércét is ad, amelyen immár az egyes tárgyak, mint az öntudat ezen meghatározásainak megjelenései, objektíve lemérhetők; lehetővé teszi, hogy az esetlegességektől megtisztított lényegét a tárgyakkal, mint puszta értelmet kritikailag szembeállítsák. E módszer értékelése most ellenkezőjévé válik — Marx éppen apologetikus mivolta miatt veti el a kreutznachi kéziratban. Elszakítva a predikátumokat eredeti hordozójuktól és alanyuktól, önmagukban vizsgálva őket, a spekulatív gondolkodás csak úgy képes egyáltalán értelmet tulajdonítani nekik, ha feltételezi meghatározott kapcsolatukat, rendszerüket, amelyben mindegyik a többihez való viszonya által determinált. Így létrejön absztrakt fogalmaknak egy „önmagában elkészült”, lezárt, apriorisztikus rendszere. A valóságtól való elszakítottság azonban — amit, ha korántsem ilyen éles formában felfogva, Marx korábban hajlandó volt a kritikának tárgyától való szükséges távolságaként értelmezni — lehetetlenné tesz minden valóságos kritikát. Az önmagába zárt gondolkodás, ha immár a belső tartalom híján, a valóság felé fordul, annak igaz megismeréseként lépve fel, nélkülöz minden kritériumot, hogy a közvetlen adottban megkülönböztesse a valóságosat, a szükségszerűt az esetlegestől, a pusztán létezőtől. Egyedüli kritériumként és követelményként az lép fel, hogy a tárgyat fel lehessen oldani valamely absztrakt fogalomban. Így jön létre a gondolkodás „kritikátlan pozitívizmusa” és „álcriticizmusa” — a köznapi értelem számára a gondolkodás kritikai színben tetszeleghet, mivel — a tárgyat egy absztrakt meghatározás megtestesítőjeként fogva fel — a tárgyról alkotott fogalma igen eltérő lehet annak köznapi fogalmától. De a lényegét tekintve ez a módszer apologetikus — mert az öntudat, a szellem stb. megvalósulásaként felfogott tárgyat a maga közvetlenségében, úgy amint a mindennapi empíriában adva van, fogja fel és fogadja el, igazolást adva neki ezzel — legfeljebb, mint láttuk, más jelentést, értelmezést kölcsönözve neki. Ugyanakkor e megismerés egyben formális is — kép-

<sup>2</sup> „A bürokrácia megszüntetése csak az lehet, hogy az általános érdek *valóságosan*... különös érdeké válik, ami csak azáltal lehetséges, hogy a *különös* érdek valóságosan *általános* érdeké válik.” (Uo. 252. o.) „A demokráciában az állam mint különös *csak* különös, mint általános a valóságos általános; vagyis nem meghatározottság a másik tartalomtól megkülönböztetve. Az újabb franciák ezt úgy fogják fel, hogy az igazi demokráciában a politikai állam megszűnik. Ez annyiban helyes, hogy qua politikai állam nem számít többé egésznek.” (Uo. 232. o.)

telen a tárgy specifikumának feltárására, tehát egyáltalán nem megismerés.<sup>3</sup>

Csak az olyan megismerés, válhat valóban kritikaivá, amely követi tárgya specifikus logikáját, feltárja annak valóságos, belső ellentmondásait, mivel „az, hogy az ésszerű valóságos, épp a nemésszerű valóság ellentmondásosságával bizonyítható be, amely minden lépésben ellentéte annak, amit magáról mond és az ellentétét mondja magáról annak, ami”. A tudományos megismerésnek ez a felfogása azonban még igen általános. Az idealista dialektika módszere még koránt sincs véglegesen legyőzve. Nemcsak arról van szó, hogy találhatunk Marxnál olyan megfogalmazásokat, amelyek ezt tükrözik, hanem arról is, hogy még később, az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ban is nem egyszer egy történelmi folyamat közvetítések hosszú során keresztül létrehozott eredményét, mint a folyamat immanens célját és „fogalmát”, annak lényegeként tekintik, hogy így kritikai mércét kapjon a folyamat konkrét történelmi „megjelenéseivel”, mint a lényeknek ellentmondókkal és attól elidegenedettekkel szemben. Így az immanens kritika követelménye nem mindig teljesül. A végső leszámolás ezekkel a problémákkal csak a „Német ideológiában” jelentkezik. Ami pedig a kérdés pozitív megoldását, egy tudományos metodológia kidolgozását jelenti, Marx későbbi filozófiai érdeklődésének központjába épp ez a probléma kerül.

Az itt említett felfogás nagymértékben tükrözi Feuerbach hatását. Azonban a két gondolkodó nézetei ez időben sem egyeztek meg — még e vonatkozásban sem — teljesen. Míg Feuerbach szerint a valóság megismerésének orgánuma a kultúrált, emberivé vált érzékiség, a szemlélet,<sup>4</sup> addig Marx e munkájában a racionális-logikai, diszkurzív megismerést fogadja el, mint olyat, amely képes a „dolog logikájának” feltárására. Ez a különbség, példának okáért, igen élesen megnyilvánul abban az eltérő értékelésben, amit az „absztrakttól a konkrétig vezető út” hegeli gondolata — az a metodológiai követelmény, amely szerint a tudományos megismerésnek az absztrakttól a konkrét felé kell haladnia — kap Feuerbachnál és az ifjú Marxnál. Az előbbi ebben nem lát semmi mást, csak az érzéki-szemléleti világ valóságosságának közvetett, közvetlen, teológiai elismerését, amit épp ezért elvet: a megismerésnek a maga közvetlenségében kell megragadnia a közvetlent és minden meghatározást a maga konkrét-szemléleti mivoltában kell feltárnia. A gondolkodás nem kaphat valódi önállóságot — csak mint szemléletet gazdagító, azt kulturálttá tevő momentum jogosult, de nem ettől való elszakíttóságában,<sup>5</sup> illetve az önmagá-

<sup>3</sup> „Az egyetlen érdek egyszerűen „az eszmét”, a „logikai eszmét” minden elemben — akár az államban, akár a természetben — fellelni, és a valóságos szubjektumok — amilyen itt a „politikai berendezkedés” — az eszme pusztá nevévé lesznek, úgyhogy a valóság megismerésnek csak a látszata van meg.” (Uo. 211. o.)

<sup>4</sup> „Igaz és isteni csak az, ami nem szorul bizonyítékra, ami közvetlenül szól önmagáért és nyer meg magának, ami közvetlenül vonja maga után azt az állítást, hogy van — a teljességgel határozott, teljességgel kétségtelen, a napnál világosabb. De napnál világosabb egyedül az érzéki; csak ahol az érzékiség kezdődik, ott van vége minden kétségnek és vitának. A közvetlen tudás titka az érzékiség. (L. Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó. 1951. 246. o.)

<sup>5</sup> „A filozófiának, a tudománynak általában feladata nem abban van tehát, hogy az érzéki, tehát valóságos dolgoktól távolodjék, hanem abban, hogy közeledjék hozzájuk — nem abban, hogy a tárgyakat gondolatokká és képzelekké változtassa át, hanem abban, hogy ami a közönséges szemnek láthatatlan, láthatóvá, azaz tárgyivá tegye. Az emberek eleinte csak úgy látják a dolgokat, ahogyan nekik megjelennek, nem ahogyan vannak; a dolgokban nem magukat a dolgokat látják, beléjük helyezik saját lényüket, nem

ban vett absztrakció csak a leegyszerűsítés, közlés, stb., de nem a megismerés eszközeül szolgálhat. Ezzel szemben Marx épp azért bírálja Hegelt, hogy nem valósítja meg az általa leszögeezett módszertani elvet, hogy e megvalósításnak csak látszatát adja. Míg a gondolkodás menete Hegelnél látszólag az egyoldalútól az összetett felé vezet (pl. a szervezet elvont eszméje államként konstituálódik), addig valójában ennek ellenkezőjét teszi, a konkrét jelenséget azonosítja ennek egyoldalú meghatározásával, nem állítja elő a konkrétet, mint absztrakt meghatározások bonyolult összességét, hanem csak magának az absztrakt meghatározásnak kidolgozásához jut el — ami gyakran felesleges, mert ez már minden tudományos gondolkodást megelőzőleg mint kész történeti produktum adva van. „Igazság szerint Hegel semmi mást nem tett, csak feloldotta a „politikai berendezkedést” az „organizmus” általános elvont eszméjévé, de a látszat és saját véleménye szerint az általános eszméből kifejlesztette a meghatározott mivoltot.” (Marx—Engels: Művek. 1. köt. 213. o.)

Ez az ismeretelméleti-módszertani eltérés mélyebb felfogásbeli különbségeket takar. Feuerbach éppúgy, mint később Marx, a hegeli filozófiából indult ki és az ezáltal felvetett problémákra keresett materialista megoldást. Így elfogadta a hegeli filozófia egyik legfontosabb tételét, amely szerint a társadalom az, amely elsődleges az individuummal szemben és nem fordítva, azonban materialista interpretációt igyekezett adni annak a társadalmi „egésznek”, társadalmi szubsztanciának, amelynek lényegét Hegel még az adott kor és nép erkölcsében, szokásaiban, vallásában, törvényeiben és elsősorban államiságában látta. Ezt az alapot Feuerbach az egyes emberek közti *anyagi függésben* véli megtalálni, amelynek következtében az egyes ember képtelen önmagában, a többi nélkül élni. Azonban ezt az anyagi függést Feuerbach nem veti alá konkrét történelmi vizsgálatnak — lényege és elsődleges formájaként a nemi kapcsolat, mint minden emberi kapcsolat prototípusa, jelenik meg számára.<sup>6</sup> Így a *társadalmi meghatározottságok* számára közvetlenül kultúrálttá vált *természeti meghatározottként* jelennek meg.

Ez szabja meg viszonyát az ismeretelmélet problémáihoz is. Feuerbach elismeri, hogy a gondolkodás az ember fejlődésének legmagasabb terméke, emberi mivoltának legközvetlenebb kifejeződése és megtestesülése. „Az értelem *sajátos nemi képesség* (Gattungsvermögen); a különös indítékokat az *individuum képviseli*, az értelem — az *általános* indítékokat, ő az *emberfeletti*, azaz *személyfeletti és személytelen* erő avagy bölcsesség az *emberben*.” (Uo. 83. o.) A gondolkodásban az egyes ember, mint a nem megtestesítője lép fel. És épp emiatt viseltetik Feuerbach „elővigyázattal” a gondolkodás iránt. A gondolkodásban a nem mint nem, minden természeti függéstől és előfeltételtől szabadon jelenik meg. Épp ezért a gondolkodó individuum mint *gondolkodó* individuum teljesen szabad, független minden természeti és társadalmi kapcsolattól. Így a nem fejlődésének legmagasabb, ideális produktuma, ha elszakítják a nem életének egészétől, az ember reális léte, az ember társadalmi-természeti

---

különböztetik meg a tárgyat és a róla való képzetet. A képzet közelebb esik a műveletlen, szubjektív emberhez, mint a szemlélet... Csak újabb időben jutott el újra az emberiség, mint valamikor Görögországban a megelőző keleti álmovvilág után, az érzékinek, azaz a valóságosnak *érzéki*, azaz hamisítatlan objektív szemléletéhez, de épp ezzel — és csak ezzel — *önmagához* is.” (Uo. 250. o.)

<sup>6</sup> „A faj és individuum közvetített, ésszerű, természeti-történelmi egysége csak a nemiségen alapul. Én csak mint férfi vagy mint nő vagyok ember.” (L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Akademie-Verlag. 1956. Bd. I. 246. o.)



függőségének tagadásává válhat. Ezért látja Feuerbach épp az absztrakt gondolkodásban minden elidegenedés szubjektív feltételét. Épp ezért nem az önállósult gondolkodás, hanem a szemlélet, amelyben egységben vannak a társadalmi és természeti momentumok, az *emberi* érzékelés, amely túlemelkedik az egyedi, egoista szükségleten és érdeken s a tárgyat mint *szépet*, mint a természet és ember lényegének specifikus megnyilvánulását, mint az ember lényegének igenlését fogja fel — de amely ugyanakkor megmarad *szenvvedőnek* és *tárgyától függőnek*, — ez az emberi megismerés egyedül helyes formája és esz-köze.

Marx számára épp a feuerbachi koncepció alapjai voltak és maradtak idegenek. A disszertációban és a Rheinische Zeitungban írt cikkeiben teljesen osztja Hegel nézetét a társadalmi szubsztancia primátusára és úgyszintén jellegére vonatkozólag. Amikor pedig már a „társadalmi egész” materialista magyarázatára törekszik, kiindulópontjául épp a Feuerbach által figyelmen kívül hagyott gazdasági jelenségek szolgálnak, úgy hogy annak naturalisztikus társadalomfelfogása számára nem mutatkozott elfogadhatónak.

Azonban e munkában, „A hegeli államjogbölcselet bírálatában” még korántsem találkoznak egyértelmű megoldással. Marx egyrészt élesen fellép a hegeli filozófia misztifikációjával szemben, amely az egyes individuumoktól elszakított társadalmat önálló szubjektummá változtatta és cselekedni készítette a történelem rejtett alkotójaként. Ezzel kapcsolatban aláhúzza, hogy csak a maguk közvetlen, anyagi valóságában felfogott individuumok a történelem reális alkotói. Azonban az emberi történelem Hegel által kiemelt „törvényszerű” jellegének, a különböző célokat követő tudatos emberi cselekedetek „háta mögött” érvényesülő általános társadalmi vonatkozásoknak és folyamatoknak materialista magyarázata még koránt sincs bevégezve. E materialista magyarázat nem állhat az állam, a politikai élet jelenségeinek a polgári társadalomra való egyszerű visszavezetéséből, ha nincs válasz arra a kérdésre — mivel magyarázható maguknak ezeknek a gazdasági feltételeknek változása. Ezt a kérdést Marx az „Állambölcselet kritikája” megírásának időpontjában még nem vette vizsgálat alá. Ezzel magyarázható, hogy e munka s úgyszintén a nem sokkal később íródott „Zsidókérdéshez” is egyes, igen lényeges konkrét kérdések (állam és polgári társadalom viszonya, az állam elidegenedése és ennek következményei, stb.) *materialista* megválaszolása mellett, éppen általános történelemfilozófiai kérdésfeltevések esetében sok kifejezetten *idealista* megfogalmazást tartalmaz, az „emberi szellem”, „öntudat” fejlődésére való hivatkozással magyaráz meg egyes problémákat.<sup>7</sup>

Mindez tükröződik Marx ismeretelméleti nézetein is. Egyrészt a valóság megismerését csak az egész emberiség a maga „általános dolgában”, a tudományban képes megvalósítani. „Egy valóságos szféra tiszta eszmeisége csak mint *tudomány* létezhetnék” (uo. 209. o.). Ugyanakkor a tudományos-teoretikus megismerést ebben az időszakban, épp úgy mint korábban, teljes éles-

<sup>7</sup> „Egy nép akarata éppannyira nem juthat túl az ész törvényein, mint egy egyén akarata. ... A törvényhozó hatalom nem csinálja a törvényt; csak felfedezi és megformulázza (1. köt. 262. o.). Az állam-berendezkedés mint a tudat bizonyos fejlődési fokának produktuma. (Vö. uo. 218. o.)” De a vallásos szellemet nem is lehet *valóban* világivá tenni, hiszen mi egyéb a vallásos szellem, mint az emberi szellem egy fejlődési fokának *nem-világi* formája? A vallásos szellem csak annyiban válhat valóságossá, amennyiben az emberi szellemnek fejlődési foka, amelynek ő a vallási kifejezése, *világi* formájában lép fel és konstituálódik. Ez történik a demokratikus államban” (Uo. 361. o. — A zsidókérdéshez), stb. stb.

séggel állítja szembe az anyagi gyakorlattal. A gyakorlati szükséglet mint pusztán biológiai, egoista érdek jelenik meg, amely számára teljesen közömbös a tárgy belső lényege, specifikája, amely saját külső mércével méri a tárgyat vagy valamely „konvenció szabályai szerint” tekinti, míg az elmélet azt „magukon és magáért-valóan” „a dolog természetéből kiindulva” fogja fel (vö. uo. 291. o.). A gyakorlati szükséglet világnézete természeténél fogva korlátolt és néhány vonásban kimerül (uo. 376. o.). A gyakorlati szükséglet passzív, csak a külső feltételek változása idézheti elő fejlődését,<sup>8</sup> s így nem szolgálhat az állandóan fejlődő elméleti gondolkodás alapjául és magyarázatául.

A fiatal Marx csak azáltal jut egy konzekvensen materialista világnézet — mind társadalomszemlélet, mind ismeretelmélet — megalkotásához, hogy gyökeresen megváltoztatja a gyakorlati tevékenységnek ezt az értékelését. Csak a munka ember- és történelemalkotó szerepének feltárásával teljeseedik be, válik logikai egésszé filozófiai materializmusa. Ez a fordulat 1844 nyarán a párizsi kéziratokban (Ökonómiai-filozófiai kéziratok) valósul meg.<sup>9</sup> Nincs itt lehetőség arra, hogy e fejlődés feltételeit és okait megvilágítsuk. Csak arra utalunk, hogy a fordulat nem jöhetett volna létre, ha Marx időközben nem látta volna meg a munkát, a termelő tevékenységet egy távolabbi, a kapitalista társadalomban elfoglalt helyen túlmutató, történelmi perspektívából, a proletáriátus osztályálláspontról.

A párizsi kéziratok tehát az első munka, amelyben Marx filozófiai materializmusa logikailag zárt koncepció formájában jelenik meg előttünk, abban az értelemben, hogy az ideológiai-politikai élet gazdaságira való „visszavezetése” kiegészül ezen utóbbi materialista értelmezésével, az anyagi termelés történeti szerepének feltárásával. Ugyanakkor azonban az itt kifejtett felfogás a későbbi érett Marx művek koncepciójától bizonyos igen lényeges kérdésekben még *eltér*. Nemcsak arról van szó, hogy Marx történelmi-társadalmi koncepciója itt még szinte teljes általánosságban, inkább történetfilozófia-elvként szerepel, hogy a marxi elmélet és módszertan alapvető fogalmai (társadalmi formáció, társadalmi viszonyok, ideológia, stb.) még csak csírájukban és tendenciájukban jelentkeznek, nemcsak hangsúly, érdeklődés és szemléletmód változásról, hanem egy sajátos, többirányban kiható és megnyilvánuló felfogásról, amelytől — úgy tűnik — a későbbiek során Marx megválik. E koncepció mindenekelőtt az egyén és társadalom kölcsönviszonyának kérdését érinti.

Az individuum és társadalom problémája, mint erre már az előbbieken utaltunk, egyike volt azoknak, amelyeket Marx még a hegeli filozófiai örök-

<sup>8</sup> „A gyakorlati szükséglet, amelynek értelme a haszonlesés, passzívan viselkedik és nem bővül tetszése szerint, hanem kibővülését  *megtalálja*  a társadalmi állapotok továbbfejlődésével.” (Uo. 376. o.)

<sup>9</sup> E kérdésre vonatkozó álláspontunk tehát eltér a marxista filozófiatörténetben általában elfogadott nézettől, amely szerint Marx végleges materialistává válása időben egybeesik kommunisztává válásával és a „Német—francia évkönyvek”-ben szereplő cikkek, főként a „Hegeli jogbölcselet bírálata. Bevezetés” megírásával. Természetesen az ifjú Marx materialistává válása egy fejlődési folyamat eredménye és nehezen köthető egy pillanathoz, vagy akár egy íráshoz is. Láttuk, hogy a „Hegeli államjogbölcselet bírálatahoz” már a materializmus felé vezető úton mutatja Marxot és a materialista tendenciák a „Zsidókérdéshez”-ben is lényegesen erősödnek. Azonban úgy tűnik, hogy a „Jahrbücher” írásai közül még hiányzik a gazdasági fejlődés materialista magyarázata, az anyagi termelés szerepének megértése, ami nélkül a történelem materialista magyarázata elképzelhetetlen. A „Hegeli jogbölcselet bírálata. Bevezetés”, habár az előző munkák idealista ingadozásai benne már nem fedezhetők fel, nem ad még *pozitív alapot* e következtetés levonására.

séghez való kapcsolódása révén legkorábban igen határozottan tudatosított. Korai műveiben maga is a hegeli álláspontot képviseli — a szellemi organizmusként felfogott társadalom az elsődleges, az egyes individuum csupán e társadalmi szubsztanciának absztrakt kifejezője. Az „Államjogbölcselet bírálatában” a társadalom primátusának elve megmarad, habár, kritikailag a hegeli filozófia antidemokratikus és idealista vonásai ellen fordulva, erőteljesen aláhúzza, hogy ezek többek között épp a társadalomnak a benne élő individuumoktól való elszakításában, rajtuk kívül lebegő, önálló szubjektummá való átválttatásában nyertek kifejezést. A párizsi kéziratokban nem kevésbé hangsúlyozza individuum és társadalom egységének mozzanatát. „Különösen vigyázni kell arra, hogy ne állítsuk szembe a „társadalmat” mint absztrakciót az individuummal. Az egyén társadalmi lény. Épp ezért életének bármely megnyilvánulása — még akkor is, ha ez nem lép fel közvetlenül a kollektív, másokkal együtt beteljesült életmegnyilvánulás formájában — a *társadalmi élet* megjelenése és felismerése. Az ember individuális és nemi élete nem választható külön, habár szükségszerűen az individuális élet létezési módja, vagy különösebb, vagy általánosabb megjelenése a nemi életnek, a nemi élet pedig vagy különösebb, vagy általánosabb individuális élet”. (MEGA. Abt. I. Bd. 3. 117. o.) E munkában azonban — ezen túlmenőleg — jelentkezik egy további, a korábbi művekkel ellentétes vonás is: Marx állandó törekvése arra, hogy a társadalom életét az egyes individuum, helyesebben a *termelő* individuum tevékenységének sajátosságából, jellegéből, a *társadalmi viszonyokat a munkásnak saját tevékenységéhez való viszonyából vezesse le*. Így az individuum — ezen egyégen belül — bizonyos *metodológiai* értelemben elsődlegesként lép fel. Ez a törekvés a legvilágosabban a „Kéziratok” azon sokat kommentált és vitatott felfogásában nyilvánul meg, amely szerint a *magántulajdon* a munka elidegenedésének *következménye*, a kapitalista és munkás közötti viszony a munkásnak saját tevékenységéhez való viszonya által feltételezett és létrehozott.<sup>10</sup>

Ennek a követelménynek, felfogásnak elméleti alapját nem nehéz feltárni. A társadalom nem más, mint az egyes individuumok viszonyainak, kapcsolatainak összessége. Másrészt ezek a viszonyok az egyének anyagi termelőtevékenysége által meghatározottak és létrehozottak — épp ebben áll a „Kéziratok” alapvető új gondolata. Mindebből Marx arra a következtetésre jut, mindezt úgy fogja fel, hogy a fentebb említett *társadalmi, individuumok közti viszonyokat nem mások, mint a termelő individuum saját tevékenységéhez való viszonyának megnyilvánulásai, külsődlegessé válásai*. Ezt többször világosan le is szögezi. „Az ember elidegenedése és általában az embernek bármely ön-

<sup>10</sup> „Tehát az elidegenült, külsődlegessé vált munkán keresztül szüli meg a munkás valamely más, a munkán kívül álló ember viszonyát ehhez a munkához. A munkásnak a munkához való viszonya szüli meg a tőkésnek — vagy bárhogy is nevezzék a munka gazdáját — ehhez a munkához való viszonyát. Tehát a *magántulajdon* a *külsődlegessé vált munka*, a munkás természetéhez és önmagához való külsődleges viszonyának terméke, eredménye, szükségszerű következménye.

Ily módon a *magántulajdon* fogalmát a *külsődlegessé vált munka*, azaz a *külsődlegessé vált ember*, az elidegenedett munka, az elidegenedett élet, az *elidegenedett ember* fogalmának elemzéséből kapjuk.

Igaz, a *külsődlegessé vált munka* (a *külsődlegessé vált élet*) fogalmát, a nemzetgazdaságtanból kiindulva, mint a *magántulajdon mozgásának* eredményét kaptuk. De a fogalom elemzése megmutatja, hogy, habár a magántulajdon úgy lép is fel, mint a külsődlegessé vált munka alapja és oka, a valóságban, ellenkezőleg, következménynek bizonyul, mint ahogyan az istenek *eredetileg* az emberi értelem eltévelyedésének nem okai, hanem következményei voltak. Később ez a viszony kölcsönhatásba változik át.” (Uo. 91—92. o.)

magához való viszonya csak az embernek más emberekhez való viszonyában válik valóságossá, jelenik meg.” (Uo. 89. o.) „Az embernek önmagához való viszonya számára *tárgyivá, valóságossá* csak a más emberhez való viszonyán keresztül válik. Ha az ember tehát úgy viszonyul saját munkájának termékeihez, saját eltárgyasult munkájához, mint *idegen*, ellenséges, hatalmas, tőle nem függő tárgyhoz, akkor ő oly módon viszonyul hozzá, hogy a tárgy gazdája más, számára idegen, ellenséges, hatalmas, tőle nem függő ember. Ha ő saját tevékenységéhez mint kényszerű tevékenységhez viszonyul, akkor ő úgy viszonyul hozzá, mint olyan tevékenységhez, amely más ember szolgálatában áll, annak van alávetve, alá van rendelve parancsainak és igájának.

Az ember önmagától és a természettől való bármely önelidegenülése abban a más, tőle független emberekhez való viszonyban nyilvánul meg, amelybe ő a természetet és önmagát helyezi.” (Uo. 90—91. o.)

Nyilván ebbe az irányba hatott az a tény is, hogy a „társadalmi egésznek” materialista értelmezése még teljesen kidolgozatlan, a társadalmi viszonyok fogalma még teljesen kialakítatlan volt. (A „Kéziratokban” Marx gyakorlatilag csak *egyes* munkás és *egyes* tőkés absztrakt viszonyát elemzi). Mindez a magyarázat azonban nem elegendő. A fentiekkel kapcsolatban legalább két probléma vetődik fel: 1. Hogyan vélhette Marx azt, hogy a társadalmi viszonyok és ezzel együtt az egész szellemi, politikai, stb. felépítmény lényeges vonásai megérthetők és levezethetők az egyes termelőnek saját tevékenységéhez való viszonyából, amikor az általa tanulmányozott társadalmat épp az jellemezte, hogy a társadalmi viszonyok hihetetlen bonyolultságával ellentétben az egyén tevékenységét, életét hihetetlen egyoldalúvá, korlátoltá és torzítottá változtatta?

2. Mit jelent lényegileg az a formula, hogy a magántulajdon a munkásnak saját tevékenységéhez, mint elidegenülthöz való viszonyából keletkezik? Mit kell értenünk ezen a viszonyon, miben rejlik magának az elidegenedésnek lényege?

Hogy e kérdésekre válaszoljunk, tovább kell folytatni az analízist.

E koncepciónak gyökerei ugyanis korántsem csak elméletiek. Véleményünk szerint nem kisebb szerepet játszottak itt bizonyos gyakorlati feltevések, amelyek ugyan a „Kéziratok” szövegében explicit kifejtést nem kaptak, de amelyek rekonstruálhatók — elsősorban egyes későbbi munkák, főképp a „Német ideológia” segítségével.

Itt a munkamegosztás problémájáról van szó. A munkamegosztás értékelése az „Államjogbölcselet bírálata”-ban pozitív. A „demokráciában” a munkamegosztás természetesként tételeződik fel („különben az egyes volna az *igazi* társadalom és feleslegessé tenné a társadalmat”. Marx—Engels Művek. 1. köt. 324. o.), nem az egyes, munkamegosztás által megszabott funkciók megszüntetéséről, hanem arról van szó, hogy ezek közvetlenül mint *társadalmi* funkciók jelentkezzenek (vö. a „cipészség” mint képviselőt az igazi államban — uo. 325. o.; ugyanígy az egyes konkrét funkciók és az állami életben való részvétel szembeállítására — uo. 254. o., stb.). A „Kéziratokban” viszont a munkamegosztás mint a termelés társadalmi jellegének *elidegenedett* formája kap jellemzést. A továbbiakban a „Német ideológia”-ra kell támaszkodnunk. Ekkor Marx kifejezetten feltételezi, hogy a kommunista társadalom felszámolja a munkamegosztást, hogy e társadalom létrehozza a termelőeszközök és a termelő individuumok olyan fejlettségét, amikor elvben minden egyes individuum képes lesz a társadalmi termelőtevékenység bármely ágában tevékeny-

kedni, amikor minden egyén potenciálisan magába zárja a társadalom tevékenységének, az osztálytársadalmi képességeknek egész totalitását. Tehát ebben a korszakban a társadalom gazdagsága közvetlenül — mind objektív, mind szubjektív értelemben — egybe fog esni, mérhető lesz az egyes individuum gazdagságán.<sup>12</sup> Ez a munkamegosztás felszámolására vonatkozó koncepció nem magyarázható egyszerűen a sokoldalú ember humanista ideáljának megvalósítására irányuló törekvésből. Nem kis szerepet játszott ennek kialakulásában Marxnak elméleti elképzelése, amely szerint a gyári munka, a gépek használata minden termelőmunkát *egyszerű* munkára redukál és így *lehetővé* teszi a különböző munkafolyamatokban való részvételt, míg a munkaerőnek a kapitalizmus általános törvényeiből következő állandó fluktuációja *kényszeríti* a termelőt a megfelelő képességek stb. kidolgozására.

A munkamegosztás megszüntetésének ez a gondolata megvolt már a párizsi „Kéziratok” megírása idején. Csak ezáltal magyarázható többek között az a tény, hogy Marx a kommunista társadalomban minden egyes tárgyat éppúgy az egyes individuum, mint az *egész társadalom* lényegi erői megtestesítőjének tekinti.<sup>13</sup>

Különben a munkamegosztás megszüntetésének ez a koncepciója teljes világgosszággal lép fel már Marx igen lényeges, de általában elhanyagolt kéziratában, melyet a MEGA szerkesztői „Ökonomische Studien (Exzerpte) (1844—45)” címen publikáltak. (Vö. MEGA. Abt. I. Bd. 3. 546—547. o.)

Úgy véljük ezen momentum tisztázásának segítségével lehetséges lesz választ adni előbb felvetett kérdéseinkre is. Először is feltételezzük, hogy a „Kéziratok”-ban Marx számára az *elidegenedés leglényegesebb mozzanatát és alapját épp a munkamegosztás alkotta*, s a magántulajdonnak az elidegenedés-

<sup>12</sup> „A dolog úgy áll, hogy amint csak megjelenik a munkamegosztás, mindenki megkapja tevékenységének meghatározott, kizárólagos területét, amelyet ráerőszakolnak, amelyből ő nem szabadulhat meg: ő — vadász, halász, vagy pásztor, vagy pedig kritikai kritikus, és meg kell maradnia annak, ha nem akar létfenntartási eszközök nélkül maradni, — amíg a kommunista társadalomban, ahol senki sincs egy kizárólagos tevékenységekör által korlátozva, hanem mindenki bármely területen tökéletesítheti magát, a társadalom szabályozza az egész termelést és éppen ezért létrehozza számomra annak a lehetőségét, hogy ma ezt, holnap valami mást csináljak, reggel vadászok, délután halászok, este pásztorok, vacsora után pedig kritikával foglalkozom — ahogy jól esik —, nem téve azonban engem ezek miatt sem vadásszá, sem halásszá, sem pásztorrá, sem pedig kritikussá.” (MEGA. Abt. I. Bd. 5. 22. o.)

„Minden eddigi elsajátításnál az egyének tömege egyetlen munkaeszköznek maradt alávetve; amikor majd a proletárok sajátítanak el, a munkaeszközök tömegét minden egyes egyének, a tulajdont pedig valamennyiüknek kell alávetni.” (Marx—Engels: A német ideológia. Szikra. 1952. 54. o.)

„Az, hogy a művészi tehetség kizárólag az egyes egyénben összpontosul s hogy a nagy tömegben ezzel összefüggésben el van nyomva, a munkamegosztás következménye. Még ha bizonyos társadalmi viszonyok közt minden ember kitérő festő lenne is, ez még egyáltalában nem zárná ki azt, hogy mindenki eredeti festő is lenne... A társadalom kommunista szervezésénél mindenesetre megszűnik a művész alárendelése a helyi és nemzeti korlátozottságnak, ami tisztán a munkamegosztásból származik, s megszűnik az egyén alárendelése valamely meghatározott művészetnek, amelynél fogva az egyén kizárólag festő, szobrász, stb... Kommunista társadalomban nincsenek festők, hanem legfeljebb emberek, akik egyebek között festenek is.” (Uo. 130. o.)

<sup>13</sup> „Annak mértékében, ahogy a tárgyi valóság az ember számára a társadalomban mindenütt az emberi lényegi erők valóságává, emberi valósággá és következőképp az ő *saját* lényegi erőinek valóságává válik, valamely *tárgy* az ő számára saját magának *eltárggyiasulásává* válik, individualitásának állításává és megvalósításává, az ő tárgyává, azaz a tárgy önmagává változik.” (MEGA. Abt. I. Bd. 3. 119. o.)

ből való levezetése a munkamegosztásból való levezetésével volt azonos. Ismeretes, hogy még a „Német ideológiá”-ban is azt írja: „A munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések, — az egyikben ugyanazt mondják ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkoztatva mondanak.” (I. m. 15—16. o.) A „Kivonatokban” Marx *azonosnak veszi az önmagában vett munkamegosztást a kapitalista és munkás közötti munkamegosztással, a tőke és munka elválásával.* (Vö. MEGA. Abt. I. Bd. 3. 539. o.)

Ez a feltételezés első látszatra alaptalannak tűnhet, mivel a „Kéziratok”-ban Marx többhelyütt az elidegenedés megnyilvánulásának nevezi a munkamegosztást. Ez az érv véleményünk szerint azonban nem döntő. Ismeretes, hogy Marx az elidegenedést is többhelyütt a magántulajdon megnyilvánulásként tárgyalja és csak a fentebb idézett döntő helyen válik világossá, hogy az eredeti viszony fordított. Nyilvánvaló ugyanis, hogy egyszer kialakulván magántulajdon, elidegenedés és munkamegosztás kölcsönhatásban vannak s valamely konkrét jelenség vizsgálatánál közülük bármelyik elsődleges lehet, igazi viszonyuk megvilágítására csak a történelmi kialakulás kérdésénél kerülhet sor. Magántulajdon és elidegenedés kapcsolatában ezt Marx az idézett helyen tisztázta. Hogyan jön létre az elidegenedés, ezt azonban csak felveti, a kérdésre adott válasza nem maradt ránk s talán nem is került megírásra, a kézirat épp e probléma tárgyalásának kezdetén félbeszakad. Ugyanakkor az elidegenedett munka fogalmának analízise világosan megmutatja, hogy az elidegenedés döntő momentumát, a saját tevékenységéhez való elidegenedett viszony lényegét Marx számára akkor épp a munkamegosztás alkotta. Különösen világosan lép ez fel abban a kifejtésben, amelyek a „Kivonatokban” találunk: „A szerzés, kereset érdekében végzett munka (Erwerbsarbeit) feltételezi: 1. A munka elidegenültségét és véletlen jellegét a dolgozó szubjektum viszonyában. 2. A munka elidegenült és véletlen jellegét tárgyához való viszonyában. 3. Azt, hogy a munkást társadalmi szükséglet határozza meg, amely számára egyaránt idegen és kényszerjellegű, amelynek ő az egoista szükségletek, a szükség következtében veti alá magát és amely számára csak mint természetes szükségletei kielégítésének forrása bír jelentőséggel, aminthogy ő is csak mint a szükséglet rabja bír jelentőséggel annak számára. 4. Azt, hogy az egyéni létezés megőrzése a munkás számára mint tevékenységének célja lép fel, míg igazi tevékenysége csak eszköz jelentésével bír számára; azt, hogy ő azért valósítja meg tevékenyen életét, hogy megszerezze élete fenntartásának eszközeit.” (MEGA. Abt. I. Bd. 3. 539. o.) Csak ha ily módon tisztázzuk az elidegenedés és a munkamegosztás viszonyát, válik érthetővé Marx koncepciójának egésze. Csak ennek figyelembevételével világítható meg teljesen, hogy az elidegenedés nem pusztán a munkásnak saját tevékenységéhez való *szubjektív* viszonya (nem érzi magát „otthon” munkájában, a munka nem önkifejezése stb.), hanem objektív anyagi-történelmi folyamat. A fejlődés korai, primitív stádiumában az egyén csak arra képes, hogy (társaival együtt, közösen) megtermelje azt, ami szükséges életének fenntartásához és nem többet. Épp ezért individuum és individuum, társadalom és individuum azonosak, szükségletek és képességek összhangja még nem bomlott meg. A továbbiak során a termelőképeség fejlődése odavezet, hogy az ember többet képes termelni, mint ami legalapvetőbb szükségleteink kielégítése számára elégséges, azonban ezt csak annak következtében képes megvalósítani, hogy *tevékenysége a természet egészéről a természeti jelenségek, tárgyak egy kis, szűk körére szorul* (ez az a

mód ahogy maga a munkamegosztás jellemzést nyer az individuális tevékenység kereteiben). A munkamegosztásnak, mint a társadalmi tevékenység elidegenülésének ez a kialakulása hozza létre a fiatal Marx szerint a magántulajdont, vagy legalább is annak előfeltételeit. Csak felszámolásával jön létre újra ember és társadalom harmóniája és azonossága, s változik át maga a társadalom „egyetlen személyé”. (Uo. 558. o.)

Amikor tehát Marx a kapitalista társadalom vizsgálatánál is azt az elvet követi, hogy az egyes individuum tevékenységéből (helyesebben a munkás tevékenységéből és saját tevékenységéhez való viszonyából) kiindulva kell a társadalom egészét megérteni (fentemlített metodológiai individualizmusa), úgy a társadalom fejlődése végeredményét, „célját” alkalmazza mérceként a társadalom konkrét formáinak megismeréséhez. Azaz a kritikai-teleológia módszerének egy bizonyos maradványával állunk itt szemben.

Ennek igen lényeges hatásai vannak a „Kéziratban” jelentkező társadalmi-történefilozófiai koncepció egészére. Minden részletre nem térhetünk itt ki s ez témánk számára nem is szükséges. Pusztán megjegyezzük, hogy épp ezen jellege folytán az „elidegenedés” fogalma alkalmas eszköznek bizonyul, hogy általában a kapitalista társadalom *valamennyi* jelensége számára kritikai megvilágítást nyújtson, de teljesen alkalmatlan az egyes szférák, stb. *specifikus* vonásainak, funkcióinak jellemzésére. Még fontosabb az a tény, hogy az individuum és társadalom viszonyának helytelen felfogása képtelenné teszi Marxt arra, hogy materialista történefelfogását teljes következetességében érvényesítse. Mivel az egyes individuum tevékenységének stb. történelmi változásából a társadalmi fejlődés egésze nem vezethető le, Marx gyakran kényszerül azt, ami voltaképpen történelmi *produktum*, *készként* feltételezni. Így egyes helyeken (főként a „Kivonatokban”) még feltűnik nála a kapitalizmus moralizáló bírálata, s egyben a szocialista társadalom szükségességének az ember lényeg „kollektív” jellegéből való levezetése. Jellemző ugyancsak, hogy a „Kéziratok” kifejezetten állati és emberi lényeg szembeállításával operál, sehol nem veti fel a másodiknak az elsőből való kialakulását. Végül, habár Marx a termelőtevékenységet általában mindenütt mint kettős jellegű és eredményű folyamatot, mint a képességek elsajátításának s egyben dologivá válásának folyamatát, mint a „természet humanizációját” és az „ember naturalizációját” jellemzi (lásd ennek kifejtését később), ott ahol egyes *konkrét* kérdéseket vizsgál, ott gyakran egyoldalúan, mint már *meglevo* képességek, tulajdonságok tárgyivá válását veszi csak figyelembe.<sup>14</sup> Mindez a feuerbach-i antropológia még leküzdetlen hatását bizonyítja. Ugyanakkor azonban súlyos hiba lenne ezeket a

<sup>14</sup> Bizonyos metafizikus momentumok jelentkezése Marx történelem felfogásában nem materialistává válásának (akár időszakos) eredménye. A helyzet az, hogy ezek a vonások csak bizonyos mértékig világosabbak válnak, azonban lényegileg megtalálhatók Marx korábbi idealista műveiben is. Ez nem véletlen. Ugyanis ezek a vonások sokkal hatványozottabban jelentkeznek Hegel történelemfilozófiájában, amelynek radikálisan dialektikus voltát sokszor eltűlozzák. Való igaz, hogy Hegel kísérletet tett a történelmi fejlődést szubjektum és objektum ellentmondásából, annak dialektikus történelmi mozgásából magyarázni. Függetlenül azonban attól, hogy feltételezte, hogy az egész fejlődés a szubjektum oldalán, mint tudati fejlődés zajlik le (lásd a Phänomenológiát), független a „történelem végének” jól ismert gondolatától, rá kell mutatni arra is, hogy szubjektum-objektum történelmileg változó ellentéte számára csak történelmi kifejezési forma volt azon *történelemfeletti*, örök ellentmondás, hasadás számára, amely jellemzi az ember természetét. Az ember mint *szellemi lény* általános, valamennyi ember számára *közös kollektív lényeg* kifejezője s ebben a viszonylatban azonos a többi emberrel. Ugyanakkor azonban, mint testi, anyagi ember a másiktól teljesen különálló, hozzáférhetetlen,

tendenciákat abszolútizálni — velük szemben jelentkeznek más, ellentétes irányba ható, a későbbi érett munkák felé mutató tendenciák — az embernek saját munkája termékeként való felfogása, a szocializmus szükségszerűségének levezetése a kapitalista társadalom fejlődési törvényeiből, ezzel kapcsolatban a munkásosztály történelmi szerepének hangsúlyozása stb. Ezeknek az előremutató és hátrahúzó tendenciáknak bonyolult keveréke határozza meg a „Kéziratok” specifikus jellegét.

Az individuum és társadalom viszonyának itt tárgyalt koncepciója jelentős mértékben nyomot hagyott Marx ismeretelméleti felfogásán is. Ez közvetlenül kifejezésre jut az érzékiségnek, a szemléletnek (a korábbi munkákkal teljes ellentétben) a párizsi kéziratokban található kultuszában. Itt nem pusztán külső feuerbachianizmusról van szó. Amint Marx feltételezi azt, hogy az elidegenedés megszüntetésével az individuum fizikai „lényegi erői” potenciálisan felölelik majd a társadalmi „lényegi erők” egész totalitását, az individuum a maga közvetlen élettevékenységében megvalósítja a társadalom egész gazdagságát, ugyanúgy feltételezi szellemi síkon azt is, hogy az *individuum közvetlen-érzéki tudata majd a társadalmi tudat egész gazdagságát felöleli és magába foglalja*. A magántulajdon, az elidegenedés társadalmában a legélesebb ellentét és szakadék áll fenn gyakorlati és elméleti, érzéki és gondolati között. A közvetlen gyakorlati-érzéki tudat a legdurvább fizikai szükségletek és valamennyi szükséglet elidegenedése — a birtoklás szükségletének hatalmában áll. Éppen ezért e tudat számára a tárgy elveszti a maga specifikus jellegét, természetes gazdagságát, csak annyiban és csak úgy válik tárgyává, mint ezen szükségletek kielégítésének eszköze. Másrészt az absztrakt gondolkodás elszakad mind a természettől, mind az emberi tevékenységtől, idegenül áll velük szembe — és nemcsak a „hamis” spekulatív gondolkodás, de még az emberiségnek a természethez való elméleti viszonya, a természettudomány is. Igaz, a természettudomány „a valódi emberi élet alapjává vált” — habár elidegenedett formában — és ez csak annak következtében történhetett meg, hogy igaz tudást nyújtott a természetről. De a természettudomány irányzata materialista, helyesebben idealista (Marx akkori terminológiájában). „Materialista”, mivel idegenül áll szemben a filozófiával, képtelen felfogni a természet életének egész jellegét, e totalitást csak részekre szabdalva képes vizsgálni s e részek összefüggését, a belőlük álló egészet már nem képes létrehozni. Idealista, mert elszakadt az emberi szükségletektől, tevékenységtől és az emberi szemlélettől; az empirikus individuum öntudatától elidegenedve, mint külön, beavatatlanok számára érthetetlen és titokzatos szféra létezik. Az absztrakt gondolkodásnak ez az önállósulása az elidegenedés következménye. „A pozitív, amit Hegel itt, az ő spekulatív logikában, végrehajtott az, hogy a *meghatározott fogalmak*, a gondolkodás *általános fix formái* a maguk természetéhez és szellemhez való önállóságában az emberi lényeg, tehát úgyszintén az emberi gondolkodás általános elidegenedésének szükségszerű eredményei . . .” (Uo. 168. o.)

A kommunizmus az elidegenedés megszüntetésével mind az absztrakt tudományt, mind az absztrakt szemléletet emberi tudománnyá és emberi

---

áthatolhatatlan valaki. (Legpregnansabban talán az egész koncepció az Enciklopédiában van rögzítve, l. a 430. §-t). Az elidegenedés egész koncepcióját ez az idealista-metafizikus alapfeltevés hatja át s ez határozza meg azt a tényt, hogy az elidegenedés megszüntetése Hegel számára minden tárgyiség, anyagiség megszüntetésével csik egybe.



szemléletté alakítja át. A tudomány megszűnik az individuummal szemben álló, tőle független és idegen szférává lenni — az érzéki tudatból és szükségletből veszi eredetét és azt gazdagítva, ahhoz is tér vissza. Önállóság csak viszonylagos és momentális lesz, csak mozzanat a szemlélet és gondolkodás egységében. A szemlélet elveszti szűk egoista-gyakorlati voltát. Állandóan gazdagodva az emberiség nemi tevékenységének, igazi gyakorlatának, a termelésnek és a tudománynak fejlődése következtében, ezek eredményeit állandóan asszimilálva, megtanulva „emberi” azaz „természeti” módon látni, hallani stb. — képessé válik épp e történelmi közvetítés következtében arra, hogy *közvetlenül* ragadja meg a tárgyat a maga meghatározásainak egész gazdagságában, a maga specifikus voltában és ugyanakkor az egészszel való összefüggéseiben, a természetet a maga igazságában.<sup>15</sup> Épp ezért lép fel a kommunizmus, mint a gyakorlat és elmélet, lényeg és létezés, aktivitás és szenvedés stb. ellentétének megoldása és megszüntetése (Vö. uo. 121. o.)

Paradoxonnak tűnhet, hogy Marx épp ebben a munkájában, amelyben — világnézetének egészét tekintve — a leghatározottabb lépéssel távolodik Feuerbachtól és az emberi gyakorlat újraértékelésével gyökeresen, minőségileg új típusú materialista filozófiát hoz létre, egyes nem lényegtelen szociológiai ismeretelméleti kérdésekben közeledést mutat a feuerbach-i felfogás felé. A két felfogás hasonlóságát nem kell azonban eltúlozni. Az alapvető kiinduló kérdésekben való ellentét itt is megmutatkozik és határozottan eltérő tartalmat kölcsönöz még az érintkezési pontoknak, a hasonlóságoknak is. Nem feledkezünk meg arról, hogy Feuerbach sohasem tudta kielégítően és egyértelműen tisztázni a tudat elidegenedésének okait és végeredményben, habár e tekintetben filozófiája korántsem ellentmondásmentes, autonómnak és elsődlegesnek tekintette ezt. A „földi mennyország” megvalósítását a tudat reformjától várta, míg Marx a „gyakorlati elidegenedésből”, a munka elidegenedéséből indul ki (bármennyire elvont formában is szerepeljen ez itt nála) és csak az ezt megsemmisítő kommunista forradalom hozhatja magával — véleménye szerint — a tudat gyökeres változását. A két gondolkodónak ez az ellentéte igen világosan megnyilvánul a dialektikához, és ezen belül a tagadás tagadásához való viszonyukból. Feuerbach viszonya a dialektikához, mint a teológia racionalizált formájához, mint elidegenedett gondolkodáshoz egyértelműen negatív. Marx számára viszont, ezzel ellentétben, a dialektikus gondolkodás szükségszerű kifejezője és terméke az anyagi-társadalmi élet elidegenedett voltának, annak tükröképe. Épp ezért, ha a „Kéziratokban” Marx fel is tételezi, hogy a dialektika (módszer értelmében), mint általában véve minden közvetítettség, szükségtelenné válik abban a társadalomban, ahol megszűnt az elide-

<sup>15</sup> „Az *érzékiségnek* (l. Feuerbach) kell minden tudomány alapjává válnia. A tudomány csak akkor *valódi* tudomány, ha az érzékiségből indul ki annak kettős formájában: az *érzéki* tudatból és az *érzéki* szükségletből; tehát csak abban az esetben, ha a természetből indul ki. Az egész történelem előkészület ahhoz, hogy az „*ember*” az *érzéki* tudat tárgyává váljon és hogy az „*embernek* mint *embernek*” szüksége váljon szükségletté.” (Uo. 123. o.)

„A szocialista ember számára az ember és a természet lényegisége gyakorlati, érzéki, szemléleti jelleget öltött, mégpedig az ember a másik ember számára szemléletesen vált a természet létévé, a természet pedig szemléletesen vált az ember létévé...” (Uo. 125. o.)

„Az érzék és a szellem közötti absztrakt ellenségeskedés addig szükségszerű, ameddig az ember saját munkája által még nem hozta létre a természethez való emberi érzéket, a természet emberi értelmét, tehát az ember *természetes érzékét* is.” (Uo. 133—134. o.)

genedés, egyben a dialektikát a megismerés egyedül helyes módszerének tartja az elidegenedett társadalmon belül. A dialektikus gondolkodás — elidegenedett gondolkodás, de egyben olyan gondolkodás is, amely képes (és csak egyedül ez képes) a társadalom és saját elidegenedett voltának feltárására. A dialektika a még nem emberivé vált, de emberivé váló történelem logikája.<sup>16</sup>

(Ez a megállapítás természetesen korántsem igazolja azon burzsoá filozófiatörténeteket (Kojève, Calvez) tételét, akik szerint az ifjú Marx felfogásában a dialektika tárgya — objektum és szubjektum viszonya az elidegenedett társadalomban. E kérdésben világos különbséget kell tennünk objektív és szubjektív dialektika között. Marx a dialektikus fejlődéskoncepciót, a dialektika objektív törvényeit mind a természetre, mind a társadalomra kiterjesztette, legkorábbi műveitől kezdve. Ennek világos bizonyítékait hozza fel pl. R. Garaudy az „Ökonómiai-filozófiai kéziratokkal” kapcsolatban. Ugyanakkor, mint ezt a fentiekben alátámasztani igyekeztünk, e művében Marx határozottan azt a nézetet képviseli, hogy ezen objektív dialektika megismerése a szocialista társadalomban — a történelmi közvetítés dialektikus folyamata következményeképp — *közvetlenül*, a szocialista ember kulturált érzékiségében, szemléletében megvalósulhat.)

Marx további fejlődését nem fogjuk részletezni. A *konkrét* társadalmi-történelmi jelenségek vizsgálata egyre jobban eltávolítja Marxot az itt részletesen ismertett koncepciótól. Ezen vizsgálatok során egyre nagyobb figyelmet fordít a társadalom belső tagolódása, a társadalmi viszonyok vizsgálatára, amelyek a párizsi kéziratban még végtelenségig absztrakt formában jelentek meg. Az *osztályviszonyok* jelentőségének felismerése, részletes analízisük meggyőzői Marxot, hogy a társadalom tagozódásának egész bonyolultságát nem lehet az egyes individuum tevékenységének analíziséből levezetni, mivel ez utóbbi maga épp ezen társadalmi struktúra által determinált. Valószínűleg hasonló irányban hatott az a felismerés is, amely nagy súllyal jelenik meg a „Filozófia nyomorában”, hogy a termelést meghatározó társadalmi szükségletek nem vezethetők vissza az egyes individuumok közvetlen szükségleteire, hogy ezek gerincét, meghatározó részét a termelésnek, mint egységes társadalmi organizmusnak saját belső szükségletei alkotják. Mindenesetre tény, hogy Marxnak az egyén és társadalom viszonyáról vallott nézete lényegileg megváltozik. A „Német ideológia”-ban már nem arra törekszik, hogy az egyén saját tevékenységéhez való viszonyából értse meg a társadalmi viszonyokat, hanem fordítva, ezen utóbbiakat tekinti elsődlegeseknek az előbbivel szemben. Mindezt klaszszikus formában fejezik ki a Feuerbach-tézisek: „Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége”. Mindez természetesen nem jelenti az idealista hegeli társadalomfelfogás visszaállítását, hanem mindössze azt, hogy az individuum mint *emberi* individuum csak az emberi társadalom, a létét megelőzően és attól függetlenül kialakult reális, emberi individuumok-

<sup>16</sup> „Ily módon Feuerbach a tagadás tagadását *csak* mint a filozófiának önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely a teológiát (transzcendenset stb.) azután igenli, miután tagadja azt, tehát amely saját magával ellentétben igenli a teológiát...”

Mivel pedig Hegel a tagadás tagadását az általa tartalmazott pozitív oldalról, mint a valódi és egyedüli pozitívet tekintette, az általa tartalmazott negatív oldalról pedig mint minden létezés egyedüli igaz aktusát és önmegvalósításának aktusát, tehát ő csak *absztrakt, logikai, spekulatív* kifejezést talált egy olyan történelem mozgása számára, amely még nem az ember mint feltételezett szubjektum valódi történelme, hanem csak az ember születési aktusa, keletkezésének története.” (Uo. 152—153. o.)

ból álló egészen belül létezhet. E társadalom, a maga anyagi és szellemi vonásaival az egyén számára adott, ő csak belézületik. Azt, hogy ki-mi lesz belőle, hogy s mint fog élni és cselekedni, ezek az előre adott anyagi és szellemi vonások határozzák meg döntő mértékben (tehát voltaképp — a többi, tőle függetlenül létező egyének tevékenysége, életmódja, stb. és az ugyancsak tőle függetlenül létező múlt nemzedékek tevékenysége által kialakított anyagi környezet) — cselekedetei természetesen megváltoztatják a széles értelemben felfogott környezetet, azonban e cselekedetek lehetőségeit és határait maga ez a környezet, szűkebb vagy tágabb határok között, határozza meg.

Ez a felfogás tehát korántsem mond ellent annak a ténynek, hogy az ember saját, elsősorban anyagi tevékenysége révén maga alkotja meg önmagát és saját történelmét. Mindössze Marx immár a történelmi fejlődés vizsgálata során nem a közvetlen-individuális, in actu vett tevékenységből, hanem e tevékenységnek osztársadalmi méretekben vett eltárgyasulásából, a termelési eszközökből indul ki, mint elsődlegekből és meghatározókból. Mindez természetesen közismert tény, amelyet nincs értelme részletezni vagy interpretálni.

Fokozatosan, habár lassabban megváltozik Marx nézete a munkamegosztásról, munkamegosztás és magántulajdon kapcsolatáról is. Csak megemlítjük, hogy pl. „A politikai gazdaságtan kritikájához”-ban a munkamegosztás már mint a társadalmi munkának *anyagi oldalról* tekintett, *használati értékeket* létrehozó munkaként felfogott általános állapota jelenik meg. E kérdés részletes vizsgálatára azonban nem térhetünk ki.

Ami Marx ismeretelméleti nézeteit illeti, ezek fejlődéséről azután szándékszunk beszélni, miután a „Kéziratok” gnoszeológiai koncepcióját a már említett részleteken, megjegyzéseken túl, a maga egészében és összefüggéseiben megvizsgáltuk.<sup>17</sup>

#### *A munka és az ember univerzalizációja*

Az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok” jelentőségét a marxista ismeretelmélet számára elsősorban az határozza meg, hogy a konkrét gnoszeológiai kérdésfeltevések itt a megismerés szubjektumának, az embernek tüzetes filozófiai vizsgálatával párosulnak, elég részletes filozófiai-antropológiai alátámasztást kapnak, habár erről az antropológiáról legfeljebb idézőjelben lehetne beszélni, mivel az emberi „lényeg” vizsgálatának egyedüli eredménye, Marx alap gondolata szerint, annak bizonyítása lehet, hogy ilyen történelemfeletti értelemben felfogott lényeg *nem* létezik. Azonban Marx a történelmileg változó ember fejlődésének törvényszerűségeit és tendenciáit törekszik megvilágítani és ezekre alapozza ismeretelméleti következtetéseit. Ez utóbbiak érthetetlenek az előbbieken kívül. Ebből a szempontból különös figyelmet érdemel Marx felfogása az ember univerzalizálásáról.

Az ember éppúgy mint bármely állatfaj a természet meghatározott, korlátolt terméke — azonban az ember képes ezeken a korlátokon túlemelkedni, a természet egészét saját hatalma alá rendelni, saját „szervetlen testévé” tenni és épp ebben különbözik az állattól. Az állat csak „faj”, amely mindig valamely „nem”-hez tartozik, az ember „nem” s minden természeti jelenség, mint „faj”, hozzá tartozik. Az ember és állat közti különbség oka élettevékenységük különbségében keresendő.

<sup>17</sup> E további vizsgálat során a „Kéziratokban” fellelhető ellentmondásos tendenciák közül elsősorban az előremutatókra fogunk támaszkodni az interpretációban, magukat a „Kézirat”-okat kissé a későbbi, érett Marx perspektívájából szemlélve.

Az állat, éppúgy mint az ember, csak saját aktivitása révén képes szükségleteit kielégíteni. Tevékenysége a szükséglet tárgyának megragadására és megfelelő felhasználására, „elfogyasztására” irányul. E tevékenység közvetlenül egybeesik az adott szükségletek aktív kielégítésével. Ez határozza meg az állat *korlátolt* természeti lény voltát. Az állat korlátolt, mert a természeti tárgyak csak viszonylag kis, többé vagy kevésbé élesen elhatárolt körét képes tevékenysége és élete tárgyaivá tenni, csak azokat, amelyeknek fizikai, kémiai stb. tulajdonságai faji lényegét alkotó állandó, örökölt szükségleteit kielégítik. Ha ezek a feltételek, tárgyak környezetéből hiányzanak — elpusztul. Korlátolt az állat élettevékenysége is, elsődlegesen nem abban az értelemben, hogy feltétlen sztereotíp és merev ösztönszerű viselkedés — hiszen bizonyos esetekben, főként mesterséges feltételek között, teljesen új viselkedésformák is létrejöhetnek az adott környezethez való individuális alkalmazkodás eredményeként — hanem abban az értelemben, hogy az állati tevékenységnek mind célja, mind megvalósításának egyszerű összetevő elemei, az állat elemi „képességei”, meghatározottak, az állat létével együtt adóttak és lényegileg megváltoztathatatlanok. Így tehát azok a természeti összefüggések is, amelyeket az állat a saját viselkedése számára valójában hasznosítani, saját tevékenységébe „beépíteni” képes, viszonylag korlátozott számúak és elvileg előre meghatározottak. Az állat tevékenységét a faji viselkedésformák sohasem merítik ki, a maga egyedi fejlődése során azokat az individuális alkalmazkodások, szokások, stb. többé vagy kevésbé fejlett hálójával borítja be, azonban biológiai-fiziológiai szervezete mindig határozottan megszabja ezen utóbbiak határait.<sup>18</sup>

Ez a korlátolt, közvetlen tevékenység határozza meg az állat „megismerését”, orientációs tevékenységét is. „Az állat nem „viszonyul” semmihez és egyáltalán nem „viszonyul”. Az állat számára másokhoz való viszonya nem viszonyként létezik.” (Marx—Engels: Német ideológia. 13—14. o.) Mivel az állat cselekvésének „célja”, motívuma (az, ami cselekvésre indítja) egybeesik a cselekvés tárgyával (azzal, amire a cselekvés irányul), az állat számára a tárgy sosem lép fel a maga objektivitásában, a szükséglettől függetlenül, hanem mindig ezzel a szükséglettel egybeolvadva. Az állat számára nem létezik szükségleteitől független világ, mint objektum s maga sem létezik mint tárgyától független szubjektum. Másrészt az állat valójában is csak annyit „vesz észre” tárgyából, amennyi szükségletei kielégítéséhez szükséges, amennyi és ami ezekkel kapcsolatban van. Mindennek eredményeként a világnak az a struktúrája, amely valamely állat és az ember „fejében létezik” nem pusztán szegényebb és gazdagabb, nem pusztán eltérő és különböző. A döntő különbség az, hogy az állat számára nem létezik egy olyan értelemben állandó struktúra

<sup>18</sup> „A tárgyi világ gyakorlati előállítás, a szervetlen természet feldolgozása az embernek mint tudatos nemi lénynek (Gattungswesen) öngazolása, azaz mint olyan lénynek, aki a nemhez mint saját lényegéhez viszonylik, vagyis saját magához mint nemi lényhez viszonylik. Igaz, az állat is termel. Fészket vagy házat épít magának, mint ahogy azt a méh, a hód, a hangya stb. teszi. De az állat csak azt termeli, amire közvetlenül szüksége van neki vagy ivadékainak; ő egyoldalúan termel, míg az ember univerzálisan; ő csak a közvetlen fizikai szükséglet parancsára termel, míg az ember a fizikai szükséglettől szabadon is termel, sőt csak akkor termel a szó igazi értelmében, amikor szabad ettől; az állat csak önmagát hozza létre, míg az ember újratermeli az egész természetet; az állat terméke közvetlenül függ szervezetétől, míg az ember szabadon áll szemben saját termékével. Az állat csak annak a fajnak mértéke és szükségletei szerint termel, amelyhez tartozik...” (Uo. 88. o.)

és artikuláció, mint az ember számára. Ha egy és ugyanazon tárgy különböző szituációban, különböző szükségletekkel kapcsolatban jelenik meg, elveszti identitását az állat számára és ennek következtében képtelenné válik rá ugyanolyan módon reagálni, még ha ez a reakció teljesen adekvát és sikeres lenne is. Habár a világ számára is minden pillanatban artikulált, azonban nem *tárgyilag artikulált* jellegű.

Az emberi tudat és megismerés specifikájára csak az emberi léte tevékenység sajátos volta vethet fényt. Ez az emberi léte tevékenység a *munka*.<sup>19</sup>

A munka azonban olyan tevékenység, amely *nem közvetlenül*, hanem csak *közvetíten keresztül irányul a szükségletek kielégítésére*. „A munka mindenekelőtt folyamat az ember és a természet között, oly folyamat, amelyben az ember anyagcseréjét maga és a természet között saját tevékenységével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi” — írja Marx a Tökében (Szikra, 1948. 191. o.). Ez a közvetítés megjelenik: 1. mint munkaeszköz, amelyet az ember maga és szükségletének tárgya közé állít; 2. mint közvetítő tevékenység, mint maga a munka, amely a tárgy felhasználását megelőzi és azt lehetővé teszi. Ennek következtében megváltozik a tevékenységnek a természethez való általános viszonya. Az állat tevékenységének eredménye — egyes természeti tárgyak elfogyasztása, megsemmisítése és a másoknak saját testéhez való közvetlen alkalmazása. Habár az emberi termelőtevékenység végső célja a fogyasztás, mégis — elsősorban annak következtében, hogy a legkezdetlegesebb fokon túl ezen aktivitás munkaeszközként nem készen talált természeti, hanem szintén megmunkált tárgyat tételez fel — a munka folyamatából állandóan *kikerülnek* tárgyak, s így az ember környezete fokozatosan megváltozik. A természeti környezet kultúrált környezetnek adja át a helyét, környezetnek, amely korábbi munkatevékenység eredménye, amelyet a korábbi emberi tevékenység

<sup>19</sup> A burzsoá és revizionista Marx-interpretációk egyik legalapvetőbb elméleti-filozófiai torzítása abban áll, hogy olyan látszatot igyekeznek kelteni, mintha Marx az emberből mint *biológiai szükségletekkel bíró lényből* indult volna ki filozófiai vizsgálataiban és ez alkotta volna felfogásának lényegét és novumát. Egybehangzóan állítja ezt pl. Calvez és Kołakowski. „Az ember természeti lény, mint ahogy a természet sem más, mint a humanizáció folyamata. Ebben az elemi viszonyban, amely az egész dialektikus levét uralja az ember mint „szükségleti lény” jelenik meg, mint a természet fele forduló szükségletek komplexuma, a természet pedig mint ezek kielégítésének eleme.” (Calvez: *La pensée de Karl Marx*. E. du Seuil. 1956. 380. o.) „A szükségletnek ez a jelenléte az emberben egy szubsztanciális erőnek, egy alapvető, őt alkotó szándékosságának, egy veleszületett dinamizmus jelenléte, amely fenntartja lényegét.” (Uo. 384. o.) „Marx egész ismeretelméleti reflexiójának kiindulópontját lényegében az a meggyőződés alkotja, hogy az ember és környezete közti viszony nem más, mint a faj és szükségleteinek tárgyai közti viszony.” (Kołakowski: *Studia Filozoficzne*, 1959. 2. 47. o.)

Valóban Marx mind a „Kéziratokban”, mind a „Német ideológiában” aláhúzza, hogy a történelemszemlélet kiindulópontja csak a reális, anyagi-természeti szükségletekkel bíró ember lehet, akinek tevékenysége ezen szükségletek kielégítésére irányul. Azonban elvonatkoztatnánk e szükségletek *emberi* jellegétől, ha nem vennénk figyelembe, hogy ezek csak az ember anyagi termelőtevékenysége által létrehozottként foghatók fel, az emberi munkában, munka által jönnek létre. („Maga a kielégített első szükséglet, a kielégítés művelete és a kielégítésnek már megszerzett eszköze új szükségletekhez vezet és új szükségleteknek ez a megteremtése az első történelmi tett.” (Marx—Engels: *Német ideológia*, 11. o.) Ha szem elől tévesztjük az emberi szükségletek ezen történelmi determináltságát, elsődlegesként és abszolútként kezeljük őket, úgy biológizáljuk vagy legalábbis antropologizáljuk a marxizmust. Marx ember és természet viszonyát nem mint faj és szükségleteinek tárgya közti viszonyt fogta fel (amint ezt Kołakowski állítja) — ez épp az állatra jellemző, hanem a nem és a termelőtevékenysége által létrehozott tárgyak közti viszonyként értelmezte. A *munka* alkotja Marx szerint az ember „lényegét”.

átalakított, amelyben emberi képességek és szükségletek váltak tárgyiakká. Csak azáltal, hogy ilyen emberivé tett világban él az ember, csak azáltal, hogy a múltban kifejlesztett emberi képességek és szükségletek a maguk tárgyi mivoltában már ott állnak bölcsőjénél, hogy az egész megelőző társadalmi fejlődés eredménye anyagi formában rendelkezésre áll, válik lehetővé, hogy a fejlődést ne elejéről, hanem onnan kezdje, ahol az előző nemzedékek abbahagyták. Csak a munka, az emberi lényeg eltárgyasulása<sup>20</sup> alakítja ki egyáltalán a *történelemnek*, mint olyanak lehetőségét.

Vizsgáljuk most meg e speciális emberi tevékenység eredményeit, következményeit — először objektív, majd szubjektív oldalról.

1. Azáltal, hogy az emberi tevékenység nem közvetlenül irányul a szükséglet kielégítésére, megnő azoknak a tárgyaknak köre, amelyek a tevékenység tárgyául szolgálhatnak. Részben azáltal, hogy a tárgyakat átalakítva használja fel — megnő azon tárgyak köre, amelyeket felhasználhat szükségletei kielégítésére. Másrészt tárgyak, amelyek közvetlen szükségletei kielégítésére nem alkalmasak, szükségessé válnak mint eszközök munkatevékenysége számára. Ennek következtében a természeti jelenségek azon köre, amelyre tevékenysége irányulni képes egyre szélesedik s elvileg tekintve univerzálissá válik. „Az ember univerzalitása gyakorlatilag épp abban az univerzalitásban jelenik meg, ahogy az egész természetet a saját *szervetlen* testévé teszi, mivel az először közvetlen életfenntartási eszközül szolgál az ember számára; másodsor pedig élettevékenysége anyagául, tárgyául és eszközüül szolgál.” (Uo. 87. o.) Az ember a természet valamennyi tárgyát képes tevékenysége tárgyává változtatni, tevékenységébe bekapcsolni.

2. Valamely tárgy létrehozása mint a tárgy *emberivé válása* jelenik meg Marxnál. Ez a meghatározás azonban egyoldalú. Az ember eltárgyasulása egyben a tárgy *elsajátítását* is jelenti. Ez az elsajátítás nem pusztán abban az értelemben veendő, hogy a tevékenység következtében a tárgy használata lehetségessé válik, a tárgy elsajátítása egyben a tárgyivá vált emberi lényegi erő elsajátítását is jelenti. *Az ember csak azáltal alakítja ki képességeit, hogy eltárgyasítja azokat.* A tárgy történelmileg első megalkotása sohasem történik adekvát módon és mindig — többé vagy kevésbé — „szerencsés körülményeknek” köszönhető, az események olyan összejátzásának, amely viszonylag tiszta formában feltárja azokat az objektív összefüggéseket, melyek segít-

<sup>20</sup> Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a burzsoá Marx-értelmezések többek közt azáltal teremtenek zavart az ifjú Marx, s főleg a „Kéziratok” értelmezése körül, hogy teljesen jogosulatlanul, Hegelből kiindulva azonosíták az „eltárgyasulás” (Vergegenständlichung) és az „elidegenedés” („Entfremdung”, hasonló jelentéssel „Entäusserung”) fogalmát. (Friss példaként felhozhatnánk Lucien Goldmann cikkét az eltárgyasulásról a Les Temps Modernes 1959. 2—3. számából, vagy Kolakowski már oly sokat idézett írását.) Marx viszont a „Kéziratok”-ban a legélesebben megkülönbözteti egymástól e két fogalmat: „A munka terméke nem más, mint valamilyen tárgyban rögzített, benne dologivá vált munka, a munka *eltárgyasulása*. A munka megvalósulása — a munka eltárgyasulása. A nemzetgazdaságtan által feltételezett viszonyok között a munkának ez a megvalósulása úgy lép fel, mint a munkásnak *valótlanná válása* (Entwirklichung), az eltárgyasulás — mint a *tárgy elvesztése és az általa való leigáztatás*, elsajátítása — mint *elidegenedés*, mint *külsődlegessé válás*.” (MEGA, Abt. 1. Bd. 3. 83. o.) Csak később a Német Ideológiában kezdi Marx e két fogalmat egyértelműként használni. Ehhez még hozzá kell tenni, hogy a Grundrisse egyes helyein újra fellép a fentemlített megkülönböztetés.

E két fogalom azonosítása azért szerepel oly gyakran, mert ez az egyszerű fogás lehetőséget ad arra, hogy az elidegenedés fogalmát örök kategória, az emberi tevékenység elválaszthatatlan jellemzőjeként ábrázolják és interpretálják az egyes burzsoá ideológusok.

ségével a tárgy a meglevő tökéletlen képességek segítségével is megalkotható. (Természetesen ez a „véletlen” létrejöhet minden emberi beavatkozás nélkül, de ugyanakkor, magasabb szinten, aktív emberi kutatótevékenység eredményeképp is.) Csak a tárgy létrehozása és ennek ismétlődése teszi képessé az embert ezt a tevékenységet *kevésbé kedvező* körülmények között is elvégezni és alakítja ki a tárgyi képességet, mint egészet.<sup>21</sup>

Az elsajátításnak ez a folyamata fellép úgyszintén az ontogenezis során is. A gyermek számára az emberi környezet adva van, de a tárgyak voltaképpen nincsenek adva a maguk *emberi* mivoltában. Mint *emberi* tárgyak csak feladva, feladatként vannak adva. Ahhoz, hogy hozzájuk mint emberi lényegi erők eltárgyasulásaihoz tudjon viszonyulni, hogy emberi módra tudja őket felhasználni, magában is ki kell fejlesztenie ugyanezeket a képességeket, lényegi erőket. Ez, természetesen, ebben az esetben már nem spontán folyamat, és csak a felnőttek, tehát a társadalom közvetítésén keresztül valósul meg — épp ezért valósulhat meg oly hihetetlenül rövid idő alatt.<sup>22</sup>

Miben áll most az így elsajátított képesség objektív tartalma. Valamely tárgy előállításának képességét kialakítani annyit jelent, mint elsajátítani olyan tevékenységformát, amely az eszközt és a tárgyat a kívánt cél megvalósításához szükséges kapcsolatba hozza. A képesség tehát úgy jelenik meg, mint bizonyos objektív összefüggések, kölcsönhatások szubjektív tevékenységbe való transzponálása. E szubjektív tevékenység, természetesen, megfelel az emberi szervezet, az illető emberi szervek, stb. funkcionálási törvényeinek. A képességek kialakítása azt jelenti, hogy az ember viselkedésében képessé válik felhasználni olyan természeti törvényszerűségeket is, amelyek nem biológiai, fiziológiai stb. természetének törvényszerűségei, anélkül, hogy ezen utóbbiakat megváltoztatná. Ebben az értelemben beszél Marx arról, hogy a valódi, testi ember magába gyűjti és kisugározza magából a természet összes erejét. (Vö. i. m. 160. o.) *Az ember képes a természet valamennyi összefüggését, törvényét saját tevékenységének törvényévé, elvévé változtatni.*

3. Végül is, ha az emberi tevékenység bármely *egyedi* aktusa számára adva van, mint előfeltétel az ezt előidéző cél és szükséglet, magában az össz-történelmi folyamatban a viszony megfordított. Az ember, mint biológiai lény természetesen rendelkezik meghatározott, állandó szükségletekkel, azonban az emberi munkatevékenység nem fogható fel, mint ezen örök, változatlan szükségletek kielégítésére irányuló tevékenység. Azok a szükségletek, amelyek a termelést valójában determinálják nem ezek, a maguk természeti nyersségében vett szükségletek — ezek a szükségletek maguk a termelés által létrehozottak. Csak az ember által előállított tárgy hozza létre az e tárgyra vonatkozó kollektív emberi szükségletet.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Igen primitív formákban tapasztalhatjuk ezt az állatoknál is. Ahhoz, hogy a majom először használja a botot az eleség elérésére, szükséges, hogy közös látómezőben, egymáshoz lehetőleg közel feküdjenek. Később aktívan fogja már keresni, stb. Lényeges az állatnál azonban az, hogy ezek a képességek sohasem öltenek valóban tárgyi, lététől független alakot általa készített eszköz formájában, s így az egyedi tapasztalat szükségszerűen elveszik minden egyes alkalommal és nem adódik át a többieknek.

<sup>22</sup> Az elsajátításnak ezt az aspektusát nemrégiben a kiváló szovjet pszichológus, Leontyev világította meg részletesebben, lásd munkáját: *Об историческом подходе в изучении психики человека (Психологическая наука в СССР. т. 1.)* A cikk időközben megjelent magyarul is: Magyar Filozófiai Szemle, 1959. 3—4. szám.

<sup>23</sup> Erre a problémára Marx többször visszatér a későbbiekben, főként a „Grundrisse”-ben — részben a „Módszer” ismert paragrafusában, részben Adam Smith bírálatával kapcsolatban. (Vö. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Dietz. 505. o.)

Az emberi szükségleteknek ez a történelmi jellege következik magából a munkatevékenységből, mivel:

először, az emberi szükségletek kielégítésére szolgáló tárgy nem közvetlen természeti, hanem a termelőtevékenység által megváltozott tárgy; így a társadalmi ember szükségletei nem valamely meghatározott kémiai, fizikai, stb. tulajdonságokkal bíró természeti produktumra irányulnak (mint az állatnál), hanem meghatározott emberi-társadalmi jelleget viselő produktumra. Egy francia számára a polinéz konyha termékei nem ételek, nem alkalmas tárgyak szükségletei kielégítésére — ahhoz, hogy azzá váljanak, neki magának kell más szükségleteket kifejlesztenie, legyenek bár ezek a szükségletek nem mások, mint kialakult szükségletei egész történelmi gazdagságának egyszerű tagadásai;

másodszor, teljesen új, eredetüket illetőleg is társadalmi szükségletek keletkeznek. Az emberi tevékenység közvetett volta, az a tény, hogy az ember szükségletei tárgyaihoz való viszonyát csak más természeti tárgyak és más emberek, az emberi társadalom közvetítésén keresztül valósítja meg, társadalmi szükségleteket hoz létre ezek a tárgyak iránt is, illetve olyan egymás iránti szükségleteket alakít ki az emberekben, amelyek nem biológiai adottságok, sőt amelyek nem is ezen biológiai szükségletek humanizálásai.

Csak ezek, az anyagi termelőtevékenység következtében létrejövő minőségileg új szükségletek kialakulásának fényében érthető, hogy az anyagi termelőtevékenység mellett, annak törvényszerűségeinek alávetve kialakulnak a természet (többek között az ember, mint természeti lény) elsajátításának egyéb emberi formái, az *emberi termelés más fajtái* is. Marx ezt többször aláhúzza: „A vallás, a család, az állam, a jog, az erkölcs, a tudomány, a művészet stb. csak a termelés *különös* fajtái és engedelmeskednek ez utóbbi általános törvényeinek. *Épp ezért a magántulajdon* pozitív megszüntetése, mint az *emberi élet* elsajátítása, minden elidegenedés pozitív megszüntetése is, azaz az ember visszatérése a vallásból, családból, államból stb. a maga *emberi*, tehát társadalmi létéhez”. (Uo. 115. o.)<sup>24</sup> Így az ember viszonya környezetéhez egyre bonyolultabb, sokoldalúbb lesz. *Az egész természet és az egész ember válik emberi szükségletté.*

Mindezen vonások együttesen fedik fel annak értelmét, amit Marx a „természet humanizáció”-jának nevezett. A természetnek ez a humanizációja — mint láthattuk egyáltalán nem tudati tevékenység.<sup>25</sup> Mint a termé-

<sup>24</sup> Ez a felfogás a későbbiek során nem kevésbé határozottan tér vissza, immár azonban a közgazdasági problémák síkján. Lásd Marx felfogását a produktív és nem produktív munkáról a kapitalizmusban és a szocializmusban — legrészletesebben az Értéktöbblet-elméletekben. (I. köt. IV. fejezet.)

<sup>25</sup> Ebben a ténylegben rejlik a különbség a marxi materializmus és Kola-kowski „Marx-interpretációjának” idealizmusa között. Kola-kowski számára a „természet humanizációja” egyértelmű azzal, hogy a természet artikulációja, formái csak egy, a szükségletek által determinált, azokat szolgáló intellektuális tevékenység eredményeként keletkeznek és nem léteznek az előtt. Ha az emberi tudat nem is alkotja meg a létet önmagában, „viszont létrehozza a létet mint individuumokból állót, fajokra és nemekre osztottat” (Studia Filozoficzne, 1959. 2. 50. o.). Azaz ezen interpretáció a természet humanizációját, a természetnek tudathoz való viszonyában keresi. Míg Kola-kowski szerint egy társadalmi-történelmi *pszichológia* az, ami megmagyarázza a természet adott konkrét képét (ezt fejezi ki fentebb idézett tézise: a dolgok — a tudat eltárgyasulásai), addig Marx szerint az *ipar*, a *termelés* története ad magyarázatot az ember „lényegére”, összes képességeire és ezek között, de nem kizárólag, tudatára is. „Az *ipar* története és az *ipar* kialakult *tárgyi* léte az *emberi lényegi erők nyitott könyve*,



szetnek az emberi munkatevékenység által való megváltoztatása, egyben az ember megváltoztatását is jelenti. Az ember csak annyiban képes a természetet humanizálni, amennyiben saját magát „naturalizálja”, naturalizálja abban az értelemben, hogy korlátozott természeti produktumból „univerzálissá” válik, hogy képessé válik tevékenységét egyre jobban a természeti törvények egészéhez igazítani, s ennek megfelelően az egész természetet megváltoztatni. Az emberi tevékenység ebben az értelemben véve nem jelenti a természeti fejlődés által létrehozott tárgyak külsődleges megváltoztatását, átcsoportosítását stb. Fentebbi vonásai következtében e tevékenység a természet fejlődésének továbbfolytatása és beteljesedése. A természet emberi voltának kialakítása és feltárása egyben az ember természeti voltának betetőzését is jelenti. „Maga a történelem a *természet történetének*, a természet emberré válásának *valódi* része. A későbbiekben a természettudomány épp úgy magába fogja foglalni az emberről szóló tudományt, mint ahogy az emberről szóló tudomány magába foglalja a természettudományt: mindez *egy* tudomány lesz.” (Uo. 123. o.)

### *A munka és az érzékek emberivé válása*

Vizsgáljuk meg most ugyanezen folyamatot a maga szubjektív oldaláról. Azáltal, hogy az emberi tevékenység közvetetté válik, megszűnik a cselekvés motívumának és objektumának közvetlen egybeesése, a tárgyra irányuló cselekvés immár nem azonos a szükséglet közvetlen kielégítésével — ez utóbbi mint az előbbit irányító, meghatározott cél jelenik meg. Az emberi tevékenység közvetett volta szükségszerűen vonja maga után (és tételezi fel) a szubjektum-objektum állati egymásbaolvadottságának felszámolását. A tárgy, a tárgyi világ az ember pillanatnyi hozzávaló viszonyától függetlenül, az ember számára is mint állandó objektív valóság jelenik meg. A tárgyi világgal mint objektummal szemben így tudatosulnak szubjektívekként az emberi vágyak, célok, szándékok és szükségletek, az ember belső érzelmi és gondolatvilága. Mennyiben jelent az objektívnek ezen elkülönülése, megjelenése az emberi tudatban pusztán szükségzerű illúziót, mennyiben lehetséges az emberi szubjektum tevékenységétől, szándékaitól, stb. valóban elvonatkoztató, a tárgyat *önmagában* felfogó megismerés — erre kell választ adnia minden gnoszológiának.

Ha a humanizált anyagi valóság léte objektív, úgy az emberi tudat kialakulása szubjektív feltétele annak, hogy az ember természeti lényből társadalmi-történelmi, „nemi” lényé váljon. Az emberi társadalom megelőző tapasztalatának az individuum által való elsajátítása szubjektíve csak azáltal lehetséges, hogy létezik a világnak egy olyan gondolati képe, amely a maga alapvető vonásaiban valamennyi individuum számára közös s így az egyes individuumok képesek *közölni* egymással tapasztalataikat — van *mit* közölni, mivel a tapasztalatok egy objektív és interszubjektív világra vonatkoznak, nem pusztán személyiek, s ugyanennek következtében lehetőség nyílik ezen közlések megértésére, hasznosítására is. „A tudatos élettevékenység különbözteti meg közvetlenül az embert az állati élettevékenységtől. Épp ennek a

---

az érzékileg előttünk álló emberi *pszichológia*, amelyet eddig nem tekintettek az emberi *lényeggel* való összefüggésében, hanem mindig csak a külső hasznosság szempontjából.” (Uo. 121. o.)

következtében nemi lény az ember. Avagy éppen azért tudatos lény, azaz saját élete épp azért tárgy számára, mert ő maga nemi lény.” (Uo. 88. o.)

Ha tehát ebben az értelemben a tudat az ember társadalmi voltának feltétele, úgy másrészt az emberi tudat csak mint társadalmi tudat, csak mint a társadalom által létrehozott és feltételezett tudat létezik. A tudat egyes formái, így az érzéki tudat elsősorban, közvetlenként jelennek meg, mint olyan, amely a külső tárgy s az emberi érzékszervek közvetlen kapcsolatának eredménye. Az érzéki megismerésnek ezen közvetlen, passzív és individuális jellege azonban csak látszat. Az embernek ahhoz, hogy elfogyassza, megfelelően el kell készítenie a maga szellemi eledelét is, a tárgyakat, mint tudatának elemeit (vö. 87. o.). Az emberi tudat valamennyi formájában, így az érzékiségben is aktív, a természet elsajátítására irányuló tevékenység.<sup>26</sup>

Az ember nem úgy látja a világot, amint az recehártyáján tükröződik. Az ember nem színeket, vonalakat, fényeket, hanem *tárgyakat* lát, tárgyakat, amelyek formája, színe, alakja a recehártyán adottól igen lényegesen eltérhet. Az érzékelés tevékenység, amelynek során az ember az érzékszerveit a tárgyról érő *folyamatos* ingerek közül „kiragadja” azokat, amelyek segítségével a tárgyat, mint a *társadalmi-emberi gyakorlat tárgyát* felismerheti és azonosíthatja. Mint minden igazán emberi tevékenység e tevékenység is társadalmi eredetű. „Az ember számára a közvetlen *érzéki természet* közvetlenül az emberi érzékiség, (ezek azonos kifejezések), közvetlenül mint *más* általa érzékileg felfogott ember; mivel az ő saját érzékisége számára mint emberi érzékiség csak a *másik* ember által létezik.” (123. o.) Az embernek meg kell *tanulnia* látni, hallani stb. s a tanulásnak eredménye már e folyamat előtt, mint feladat készen áll — elsősorban az emberi nyelv, illetve a nyelvben fixált általános emberi tudat formájában. Az embernek, ha be kíván illeszkedni a társadalom életébe, létre kell hoznia egy olyan állandó fenomenális artikulációt, melynek struktúrája megfelel annak a struktúrának és artikulációnak, amely a nyelvben, a materializált társadalmi tudatban, tőle teljesen függetlenül adva van. A világot nemcsak anyagi, de szellemi tevékenységében is el kell sajátítania az embernek. Természetszerűleg a fentemlített struktúra nem önkényes — határait megszbájkák a tárgy és érzékszerveink természete. Azonban a határok viszonylag tágak. Ha valaki nem tudja, hogy mire, hogyan használják és először lát életében órát — *másként* fogja azt látni, mint az, aki számára ez az időmérés ismert eszköze — más fog szembetűnni, másképp artikulálja stb. Ahhoz, hogy valóban óraként lássa, meg kell tanulnia óraként használnia azt. A primitív ember, akinek világa közvetlenül telve van misztikus participációkkal és egy mai európai, aki számára az egyszerű oksági, mechanikai kapcsolatok nem kevésbé közvetlenek — különbözőképp látnak egy és ugyanazon tárgyat, tájat, jelenséget. Az emberi szemlélet történelmi jellegű. „Az én tárgyam csak az én lényegi erőim egyikének igénylése lehet, azaz az én számomra csak úgy létezhet, ahogy az én lényegi erőm létezik önmagáért való szubjektív képességként, mivel valamely tárgy számomra való értelme (mindig csak a neki megfelelő érzék számára bír értelemmel) épp addig terjed, ameddig az *én* érzékem terjed. Épp ezért a társadalmi ember *érzékei más* érzékek, mint a nem-társadalmi

<sup>26</sup> „Az ember a maga sokoldalú lényét sokoldalúan, tehát mint egész ember sajátítja el. A világhoz való mindegyik *emberi* viszonya — a látás, a hallás, a szaglás, az ízlés, az érzés, a gondolkodás, a szemlélet, az érzékelés, az akarát, a tevékenység, a szerelem... a maguk *tárgyi* viszonyában, avagy a maguk *tárgyhoz való viszonyában*, ez utóbbinak elsajátításai.” (Uo. 118. o.)

emberéi... Az öt érzék kiképzése — az egész eddig lefolyt világtörténelem munkája”. (Uo. 120. o.)

Marx számára azonban az érzékiségnek ez a történelmi változása meghatározott *iránnyal* bíró folyamat, amely mint fejlődés, mint az „érzékek emberivé válása” jelenik meg.<sup>27</sup> Miben áll ennek a folyamatnak tendenciája?

Az ember — és ebben *nem* különbözik az állattól — gyakorlatilag viszonyul közvetlen környezetéhez. E környezetnek azon vonatkozásait ismeri meg elsősorban — s ezen vonatkozások tükröződnek elsősorban érzéki tudatában is — amelyek a tárgyakat alkalmassá teszik szükségleteik kielégítésére, illetve amelyek szükségesek arra, hogy e tárgyakkal, mint szükségletei kielégítésének eszközeivel operálni tudjon. Az ember és állat közti különbség csak ennek a gyakorlatnak különböző voltából érthető meg.

Az állat egy korlátozott tevékenység keretében, közvetlenül viszonyul biológiailag meghatározott, állandó szükségleteinek tárgyához. Ennek következtében nemcsak a tárgyak azon köre szűk, amelyet tevékenységébe bevonni képes, hanem korlátozott az is, amit ezekről a tárgyokról „meg képes ismerni”. A külvilágnak az az artikulációja, amelyet fenomenálisan megvalósít — s amely mint erre már rámutattunk, nem bír tárgyi-állandó jelleggel — szintén ezen szükségletek által determinál. Természetesen, ez az artikuláció stb. nem önkényes — az a tény, hogy az anyag bizonyos „darabjai” egyaránt képesek egy adott szükséglet kielégítésére, bizonyos objektív homogenitásuknak felel meg. Ez a homogenitás azonban teljesen egyoldalú lehet, ennek mércéje teljesen külsődleges — az állati szükséglet.<sup>28</sup> Az állat számára a tárgynak csak azon tulajdonságai szignifikánsak, amelyek számára biológiai jelentéssel bíró hatást közvetítenek. Az állat nemcsak saját fájának mértéke és szükségletei szerint formálja az anyagot, de csak ezen mérték szerint képes „megismerésére” is.

<sup>27</sup> Kolakowski interpretációjában, általános agnoszticizmusa következtében, a „természet emberré válása” és a megismerés folyamata elveszti progresszív, előrehaladó történelmi jellegét. Ha a „humanizált természet” lényege az a tény, hogy az ember sohasem ismeri meg a természetet magát, hanem mindig a társadalmilag adott nyelvi, fogalmi kategóriák, társadalmi és individuális szükségletek stb. prizmáján keresztül nézi azt, úgy teljesen értelmetlen arról beszélni, hogy az ember fejlődésének egy primitív fokán (amennyiben itt már rendelkezik bizonyos elementáris feltételekkel, [pl. nyelv], melyek létével szükségszerűen együttjárnak) a természet kevésbé humanizált, mint valamely későbbi fokon. Ezt cikkében világosan meg is írja: „Attól a perctől kezdve, hogy az ember, a maga filo- és ontogenézisében intellektuálisan uralkodni kezdett a dolgok világa felett, tehát attól a perctől kezdve, hogy rendelkezik azokkal az eszközökkel, amelyek segítségével megszervezheti azt és e szervezetet ki tudja fejezni szavakban, a világot már nem valamely természetes klasszifikáció szerint felépítettnek és megkülönböztetettnek találja, hanem olyan klasszifikáció szerint, amelyet a környezetben való gyakorlati orientáció szükséglete alakított ki.” E felfogás szempontjából a természet humanizációja az emberi szituáció legáltalánosabb lényegéből fakadó *állapot*. Marx azonban ezt történelmi *folyamatként* fogja fel, amely ugyan szükségszerűen következik az ember „lényegéből” (mivel a lényeg Marx szerint nem más, mint a munka), amely azonban csak egy hosszas történelmi folyamat eredményeként és csak a kommunista társadalomban nyerhet beteljesülést. A primitív vagy a közvetlen fizikai szükséglet hatalmában levő ember számára korántsem létezik „a természet emberi lényege”, számára a természet nem humanizált természet, érzékei nem „emberiek” a szó speciális értelmében.

<sup>28</sup> Lehet itt utalni Pavlov egyik megfigyelésére: az állat épp úgy reagál a számára biológiailag jelentős tárgyra (feltétlenül ingerkeltő), mint arra a tárgyra, amely az előbbinek az individuális tapasztalat folyamán jelzőjévé vált (feltételes ingerkeltő), nem differenciálja a kettőt. Pavlov többhelyütt részletesen leírja, mint „kapja el” és „eszi” a kutya az ételt jelző fényjeleket.

Az ember viszont eszközt állít önmaga és tárgya közé. Ezáltal az a közvetlen, szétszakíthatatlan, fix viszony, ami a megfelelő biológiai adottságokkal rendelkező szervezet és a tárgy közt az állatnál fennáll, közvetítetté, változóvá válik. Azok a tárgyi tulajdonságok, amelyek nem bírnak jelentőséggel a tárgynak a szervezethez való viszonyában, determinálók lehetnek valamely más tárgyhoz, mint valamely meghatározott tevékenység *eszközéhez* való viszonyában; azok a tárgyi tulajdonságok, amelyek gyakorlatilag nem szignifikánsak és épp ezért nem is tükröződnek szubjektíve, ameddig a tárgyhoz való kapcsolat közvetlen, észleltethetik magukat, megjelenhetnek, mihelyt ez a kapcsolat más anyagi tárgy által közvetítetté válik. Annak következtében, hogy az emberi munkatevékenység univerzális jelleggel bír:

1. valamennyi tárgy az ember tevékenységének tárgyává válik;
2. minden egyes tárgyat egyre több tárggyal hoz aktív kapcsolatba;
3. új szükségletei, a termelés új fajainak létrejöttével ezt a tevékenységet egészen új síkokban, összefüggésekben is elvégzi (pl. tudományos kísérletezés). Mindennek következtében az ember egyre sokoldalúbb ismeretet szerez a tárgyi világról. E sokoldalúság, mint láttuk, nem pusztán mennyiségi jellegű. Mivel Marx felfogása szerint az emberi tevékenység a maga jellege szerint *univerzális* tevékenység, az *emberi megismerés is az*. Annak következtében, hogy a tárgyi viszonyok egyre növekvő, elvben végtelen köre építődik be az emberi tevékenységbe, a tárgyak egyre újabb viszonylatai, tulajdonságai tárulnak fel az emberi gondolkodás előtt. E tulajdonságok, viszonylatok nem külsődlegesek, nincs valamely rejtelmes, elérhetetlen önmagában való lényeg, amely ezekkel szemben, elvileg elsajátíthatatlan lenne. A tárgy természete épp ezen tulajdonságoknak, vonatkozásoknak összessége, totalitása éppúgy, amint az anyag nem más, mint az objektíve (habár nem abszolút módon) differenciált, artikulált tárgyak és kölcsönhatásuk, viszonyuk összessége és egysége.

Ily módon az emberi tudat (így az érzéki tudat is) kettős közvetítettséggel rendelkezik. Egyrészt a tárgyhoz való viszonyában közvetített társadalom, a társadalmi tudat, megismerés már elért foka által, amelyet el kell sajátítania (legalább is részlegesen), másrészt a maga individuális fejlődésében közvetített az *emberi tevékenység*, a maga elsődleges és tagolatlan formájában a munkatevékenység által. Ez az utóbbi közvetítettség jellemző a tudat olyan formáira is, amelyeknek viszonya a tárgyhoz teljesen közvetlennek tűnik, pl. az érzékiségre.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Ezen utóbbi állítás bizonyítékául hivatkozhatunk a modern pszichológia által feltárt tényekre, elsősorban Ames, Ittelson és mások kísérleteire. Itt csak röviden utalunk Ames egyik legismertebb kísérletére: az alany két szoba-modellt szemlél egy falba vágott nyíláson keresztül. A két modell lényegileg eltér egymástól — az egyik falai nem függőlegesek, mennyezete lejt, stb., a másik normális, a nézőpont azonban úgy van rögzítve, hogy a perspektíva törvényei következtében a két szoba teljesen egyformának látszik, a szubjektum akkor sem tudja őket megkülönböztetni, amikor *tudja*, hogy az egyik modell torz. Amikor azonban olyan céltudatos tárgyi tevékenységet végez (a fal egy megadott pontját kell a rögzített nézőpontból szemlélve egy kis labdával eltalálnia, stb.), amelynek során ezek a vonatkozások lényegesekként, a tevékenység sikerességét eldöntőkként jelennek meg, úgy fokozatosan megtanulja *látni*, közvetlenül érzéklni ezeket a különbségeket, úgy hogy más hasonló torzításokon épülő modellek esetében is közvetlenül látja azokat az objektív térbeli meghatározásokat, amelyek az adott nézőpontból a nem-trenírozott szemlélő számára teljesen észrevétlenek. Általánosságban beszélve arról van itt szó, hogy tárgyi tevékenység során, ettől vezetettve létrejön egy olyan szubjektív, érzéki-orientációs tevékenység (helyesebben, a már meglévő orientációs tevékenység megváltozik), amely az eddig redundáns vagy inszignifikáns jellegük követ-

Így a társadalmi tudat történelmi formái korántsem egyenrangúak Marx számára tárgyukhoz, az objektív külvilághoz való viszonyukban.<sup>30</sup> A történelem kezdetén álló, a természettől függő ember számára a tárgy csak a maga absztrakt mivoltában, csak annyiban létezik, amennyiben kielégíti szükségleteit. A tárgy specifikus volta, összes többi meghatározásai számára nem léteznek. Annak megfelelően azonban, hogy a tárgy egyre több oldalával, tulajdonságával kapcsolódik be a társadalmi termelésbe, tevékenységbe, az individuum a tárgy egyre gazdagabb, sokrétűbb képét sajátítja el és ezt a gazdag tartalmat realizálja immár saját empirikus tudatában a tárgy megpillantásakor is. Az emberi érzékiség fejlődése az absztrakt-egyoldalútól a konkrétig, a tárgyat sajátos specifikájában feltáróig vezet. „A gazdag és sokoldalú, minden érzésében és érzékében mély ember” már nem csak pusztán hasznosságáért viszonylik a tárgyhoz, és nem csak biológiailag jelentős vonatkozásaiban látja azt, az ilyen ember érzékvilágának tárgya immár az önmagában és önmagáért létező tárgy. „A durva gyakorlati szükséglet fogságában tartózkodó érzék csak *korlátolt* értelemmel bír. A kiéhezett ember számára nem létezik az étel emberi formája, hanem csak absztrakt léte mint étel: épp így a lehető legdurvább formája is lehetne, és lehetetlenség megmondani, miben különbözik az ételnek ez az elfogyasztása az étel *állati* elfogyasztásától. A gondokkal terhelt, szükségben levő embernek nincs érzéke a legszebb látványosság iránt sem, az ásványkereskedő az ásványnak csak kereskedelmi értékét látja, szépségét és sajátos természetét nem, nincs érzéke az ásvány iránt. Tehát az emberi lényeg eltárgyiasulása kell ahhoz — mind elméleti, mind gyakorlati viszonylatban, — hogy, egyrészt, *emberivé váljanak* az ember *érzékei*, másrészt pedig hogy létrejöjjenek azok az emberi érzékek, amelyek megfelelnek az emberi és természeti lényeg egész gazdagságának.” (Uo. 120—21. o.) „Épp ezért a magántulajdon megszüntetése egyet jelent az összes emberi érzék és tulajdonság *emancipációjával* ; azonban az épp azért egyértelmű ezzel az emancipációval, mert ezek az érzékek és tulajdonságok *emberivé váltak* mind szubjektíve, mind objektíve. A szem *emberi* szemmé vált éppúgy, ahogy *tárgya* társadalmi, *emberi* tárgygyá vált, amelyet az ember hozott létre az ember számára. Épp azért az *érzékek* közvetlenül a maguk gyakorlatában váltak elméletiekké. Immár magáért a dologért viszonyulnak a dologhoz, azonban maga ez a dolog *tárgyi emberi* viszony önmagához és az emberhez és fordítva. Ennek következtében a szükséglet és a dolog használata elvesztették *egoisztikus* természetüket, a természet pedig elvesztette a maga pusztán hasznosságát, mivel a haszon *emberi* haszonná vált.” (Uo. 118—19. o.) A gyakorlati viszonyoknak ezen teoretikussá válása nem jelent valamely felülemelkedést, elszakadást minden emberi szükséglettől, valamely tiszta kontemplációt — épp ellenkezőleg. A gyakorlati megismerés

keztében nem „értékesített” tárgyról jövő inger-jelzések közül „kiválogatja” és, a tárgy érzéki képét megváltoztatva, tudati tényé transzformálja azokat, amelyek ezen objektív meghatározottság jelzésére képesek, vele viszonylag állandó kapcsolatban vannak (ezeket nevezik az amerikai pszichológiai irodalomban „cue”-nak).

<sup>30</sup> Ezt a tarthatatlan állítást tulajdonítja Marxnak Kolakowski. Az általa interpretált Marx számára a világ egy légy által érzékelt képe éppoly „igaz”, mint az a tükröződés, amely egy mai ember fejében létezik. (Vö. Studia Filozoficzne, 1959. No. 2. 52. o.) Ezáltal válik Marx egész történelemszemlélete relativisztikussá, ismeretelmélete pedig agnosztikussá, itt részletesen taglalt gondolatmenetével kiáltó ellentétben. Nem véletlen tehát, hogy fentebb ismertetett legújabb cikkében a marxizmusnak a társadalmi haladásról, fejlődésről szóló tanítása már teljesen pamflet-szerűen, mint a földi élet végcéljáról, a történelem abszolút végéről szóló teológiai tanítás jelenik meg.

elméletivé válása (ami azt jelenti, hogy a tárgyat mint önmagában létezőt s ahogy önmagában létezik ismeri meg) annak az eredménye, hogy a megismerést továbbra is meghatározó szükségletek immár maguk váltak sokoldalúakká, univerzálisakká, az egész tárgy, az egész természet és totális ember felé irányulókká. Ez pedig csak az anyagi termelés fejlődésével, az emberi eltárgyasulás, a természet átalakításának univerzálissá válásával lehetséges.

A gyakorlatinak és elméletinek ez az egybeesése történelmi folyamat, és e folyamat nem folyamatos, evolúciós jellegű. Pusztán utalunk arra a tényre, hogy mivel az embernek természethez való viszonya csak a társadalmi közvetítésen keresztül létezik, természet feletti uralma csak akkor realizálódhatik adekvátan, ha képes uralkodni társadalmi kapcsolatain. Nem tesszük itt vizsgálat tárgyává azt a kérdést, mint hat az elidegenedés ténye az emberi megismerő tevékenységre, mint tükröződik az emberi tudatban. Csak újlag megemlítjük, hogy e vonatkozásban az volt az egyik súlyponti kérdés Marx számára, hogy az elidegenedés következtében az, amit a társadalom mint egész szellemileg elsajátított, nem vált elsajátítottá az egyes individuum számára és ennek következtében kialakult a közvetlen empirikus tudat és az ettől elszakadt, ezzel szembenálló qua társadalmi tudatformák (morál, tudomány, művészet, politika stb.) ellentéte. Ezen elidegenedés, az „ideológiák” létrejötte következtében a megismerés valamennyi formájában csak korlátozott és végeredményben hamis tartalomra tehet szert, függetlenül az emberi tudás előrehaladásától. Nem kevésbé lényeges az a tény, hogy az elidegenedés ezen szellemi formáját Marx az anyagi alap felszámolásán keresztül megszüntethetőnek vélte, ami természetszerűleg korántsem jelentette számára a megismerés végét, abszolút beteljesedését, hanem inkább valódi kezdetét.

Természetes, az elidegenedés felszámolásával sem jön létre abszolút azonosság elméleti és gyakorlati, absztrakt tudományos gondolat és közvetlen érzéki tudat között. Ennek világosabb kifejtéséhez meg kell említenünk még egy lényeges problémát.

A tárgy képe, ahogy az emberi tudatban megjelenik, nemcsak a tárgy természetétől és a társadalmi tevékenység, szükségletek meghatározott színvonalától függő. Az, hogy a tárgy miként jelenik meg tudatunkban, függ egyben az emberi tudat bizonyos állandó, részben természeti, részben társadalmi meghatározottságaitól is. Marx a „Kéziratok”-ban ezt a problémát elsősorban az emberi érzékelés viszonylatában veti fel: „... a tárgy *ő* magává válik. Az, *hogyan* válnak ezek számára az *ő* tárgyává, ez a tárgy természetétől és a neki megfelelő *lényegi erő* természetétől függ; mert épp ennek a viszonyoknak *meghatározottsága* hozza létre az állítás különös, valóságos módját. A szem számára más a tárgy mint a fül számára és a szem tárgya *más*, mint a fülé. Valamely lényegi erő sajátossága — ez épp az *ő sajátos lényege*, tehát eltárgyasulásának, az *ő tárgyi, valóságos, élő létének* sajátos módja is.” (Uo. 119—120. o.)

Úgy tűnhet tehát, hogy, függetlenül attól, képes-e az ember vagy sem a valóság valamennyi meghatározását és ezek összefüggését megismerésének tárgyává változtatni, ezen ismeretek objektív jellege korántsem biztosított. A tudatban létrejövő kép függ az emberi érzékszervek, nyelv stb. állandó, levetkőzhetetlen tulajdonságaitól, amelyekből kilépni, amelyeket meghaladni az ember számára lehetetlen — így az objektív valóság képe feltétlen eltorzul.

Itt csak egyetlenegy, korántsem kizárólagos aspektusra kívánunk rámutatni, amelyet a fentebbi nézet nem vesz figyelembe s amely a „Kéziratok”-ban határozott szerepet játszik. A világ szellemi elsajátítása, az emberi meg-

ismerő tevékenység korántsem homogén, tagolatlan. A tárgy fenomenális képe egy sokoldalú, különböző részfolyamatokból összetevődő összetevékenység eredménye. A megismerés fejlődése nemcsak abban fejeződik ki, hogy ez az eredmény egyre gazdagabb, sokoldalúbb lesz. Az „érzékek emberivé válása” Marx szerint, megszüntetve a résztevékenységek abszolútizálódását, elidegenedését, egyben létrehozza valamennyi emberi megismerő képesség sajátosságainak teljes kialakulását, beteljesedését, viszonylagos önállóságát. Így válik „az ember individualitásának valamennyi szerve” a tárgyi világ elsajátításának egy-egy szervévé. A fejlődés kezdeti fokán álló ember tudata teljesen tagolatlan abban az értelemben, hogy a különböző érzékszervek adatainak, a nyelvi, gondolati közvetítéseknek stb. egy egységes, felbonthatatlan eredménye jön létre, ezen adatok összegeződéseként. Csak akkor, amikor a tevékenységek közti kapcsolat, összefüggés sokkal bonyolultabbá válik, jön létre annak a lehetősége, hogy különbséget tegyen látott, hallott, tapintott stb. kép között (amely különbségtevés sohasem abszolút és sohasem tökéletes, hiszen bármelyik tevékenység a többi által feltételezett és irányított). Amikor a differenciáció már viszonylag kialakult, lehetőség nyílik az egyes érzékek által nyújtott adatok aktív, tudatos összehasonlítására. Ez a tevékenység, az ezt követő ellentmondások (egész elementári példa: egy vízbe mártott bot vizuális „megtörése” és tapintásbeli „egyenessége”), amelyek új problémákat vetnek fel, az ezek megoldására irányuló gyakorlatias elméleti aktivitás maga történelmi folyamatában képes az egyes résztevékenységek természetes korlátainak felfedésére, tudatosítására és ezáltal a tárgynak a maga objektív mivoltában való megismerésére.<sup>31</sup>

A megismerés tevékenységét tehát egy állandó folyamat jellemzi, amelynek során ez fokozatosan tudatosítja maga előtt és ezáltal meghaladja saját korlátait. E folyamat elsősorban az absztrakt, fogalmi gondolkodáson keresztül zajlik le. Csak ezen a tevékenységen keresztül lehetséges a megismerés határainak állandó kitágítása. A párizsi „Kéziratok” Marxának véleménye szerint azonban mindazok az eredmények, amelyekhez ez a gondolkodás eljut, az *emberi szemlélet által elsajátíthatók, asszimilálhatók*. Ezen állandó gondolati közvetítés eredményeként az ember *érzéki* tudatában, annak „nyelvén”, annak anyagából, az érzetekből képes létrehozni egy olyan szubjektív struktúrát, amely (fejlődésének tendenciáját tekintve) az objektív valóság struktúrájának, tagoltságának teljesen megfelel, ezen utóbbival minden viszonylatban izomorf.

#### *Marx további fejlődése: gyakorlati és elméleti megismerés*

Épp ez az utóbbi állítás az, amit Marx további fejlődése során revízió alá vesz. Az ismeretelméleti álláspontnak ez a megváltozása egyenes következménye volt annak a változásnak, ami az individuum-társadalom kölcsön-

<sup>31</sup> Az ilyen „áthághatatlan” korlátok meghaladására kitűnő példát nyújt (természetesen a példa bonyolultságát az itt adott igen általános jellemzés egyáltalában nem meríti ki) Stratton híres, oly sokszor megismételt kísérlete az emberi térszemlélet mesterséges eltorzítására (különleges szemüvegek feltételével, amelyek felcserélik a fentlent-et, a jobb-bal-t stb.). A kísérletek azt igazolták, hogy a *tevékeny* ember (a pusztán szemlélődő *nem*) ilyen körülmények között is képes a helyes orientáció kialakítására, sőt ez az orientáció újra közvetlenné, szemléleti jellegűvé válik: a szubjektum egy bizonyos idő múlva „visszafordítja” a fejére állított világot. Hadd említsük meg még, hogy e feladatoknak megoldásával, tehát a helyes orientáció kidolgozásával, Erismann kísérletei szerint még a legfejlettebb állatok sem tudtak megbirkózni.

viszonyának felfogásában végbement. Annak megfelelően (és annak következtében), hogy az individuum és a társadalom fejlődésének harmóniáját immár nem úgy fogja fel, mint valamennyi társadalmi képesség stb. minden egyes individuum által való közvetlen elsajátítását, elveti azt a koncepciót is, mely szerint az individuum empirikus tudata a társadalmi megismerés egész gazdagságát asszimilálni tudja. Ezzel kapcsolatban legalább két vonatkozásra kell rámutatni.

Először is, az, ami társadalmilag szükséges és „érdekes”, korántsem szükséges minden individuum számára (sőt elképzelhető, hogy az individuumok döntő többsége számára sem) a maguk mindennapi gyakorlatában. Így a társadalom mint egész, mint önálló organizmus kényszerül, hogy az individuumok egy erre specializálódó csoportján keresztül a megismerést a közvetlen individuális, empirikus szükségletek határain túl folytassa. Így jön létre a tudományos tevékenység, mint a társadalmi munkamegosztás önálló ága, s maga a tudomány, mint az „emberi fejlődés általános terméke” (Архив Маркса и Энгельса т. II/VII/ Москва 99. о.). Ahogy a maga történeti fejlődése során a tudomány kialakul, úgy dolgoz ki egyre több specifikus eszközt, módszert a valóság szellemi elsajátítására, úgy válik egyre inkább sajátos, belső törvényszerűségekkel, viszonylagos önállósággal bíró szellemi szférává, önálló organizmussá. Mivel a társadalmi és individuális szükségletek különbsége nem számolható fel, ez a tény szintén általános érvényű.

Másodszor, a közvetlen, empirikus emberi tudat s ezen belül az emberi szemlélet a történeti fejlődés folyamán állandóan gazdagodik, egyre sokrétűbben tükrözi a világot. Ez a folyamat megfelel annak, hogy a fejlődés eredményeként egyre szélesedik az individuum szükségleteinek és képességeinek köre. Csak elsajátítva a tárgy társadalmilag jelentős tulajdonságait, megtanulva felismerni azokat és megfelelően reagálni rájuk, válik képessé az individuum arra, hogy emberi módon, *társadalmi rendeltetésének megfelelően* használja fel a tárgyakat. Az *empirikusan általános* társadalmi tudatban a tárgy ezen társadalmi *használata* számára szükséges tulajdonságok stb. rögződnek. Mivel az individuum nem pusztán fogyasztó, hanem egyben termelő is, lehet, hogy speciális tevékenysége következtében más vonatkozásokban is találkozunk a tárggyal, tehát a tárgy más vonatkozásainak megismerésére is kényszerül. Ebben az értelemben az egyedi tudat gazdagabb lehet, mint az empirikusan általános társadalmi tudat (de nem feltétlen az), de feltétlen szegényebb a „konkrétebb általánosnál”, a társadalmi megismerés adekvát formájánál, a tudománynál. Minden esetre a köznapi gondolkodás, s ezen belül a szemlélet magját a tárgyi világ azon tulajdonságainak tükrözése alkotja, amelyek az emberi *használat*, a *közvetlen individuális szükségletek kielégítése* számára szükségesek. Még egyszer leszögezzük, hogy az ember természet feletti uralmának növekedésével többet és többféleképp képes az individuum szükségleteinek tárgyává változtatni. Azonban a közvetlen individuális szükségletek mindig csak egy részét fogják alkotni a társadalmi szükségletek egészének. Ebből következik, hogy az individuális tudat nem ölelheti fel a konkrét társadalmi tudat egészét. Másrészt, nem eshet egybe az utóbbinak egy meghatározott részével stb. sem. Az individuum maga viselkedésének, tevékenységeinek alapsémáit szintén bizonyos értelemben „készen” találja. Ezeket *el kell sajátítania* a szó specifikus értelmében. E tevékenységek hosszú történelmi fejlődés során alakultak ki, és épp ezért a tárgyi világ megismerésének meghatározott fokát is feltételezik és magukba zárják. Az individuum számára azonban a tör-



ténelmi közvetítettség nem adott, ő e tevékenységet készen találja és készként sajátítja el. Feltétlen szüksége van a tárgy bizonyos ismeretére annyiban, hogy képesnek kell lenni e tevékenységét e tárgyhöz idomítani, a tárgy természetének megfelelően, célszerűen elvégezni. Azonban nincs feltétlen szüksége arra, hogy az egyes tárgy meghatározottságok közti belső kapcsolatot elsajátítsa — a kapcsolat a tárgy és a „készként” kapott emberi tevékenység között viszonylag közvetlen. Így a martinász ismerete az acéltérmeles folyamatáról feltétlen szélesebb mint a filozófusé. És ez igen szélesen értendő. Az olvasztár tevékenysége bizonyos adott viszonylatban speciálisan fejlett érzékeket is hoz létre. Mivel számára a vas színe, fénye a munkatevékenységben döntő szerepet játszó tárgy állapotok jelévé válik, a színek megkülönböztetésének határa, a differenciális küszöb (ez tisztán fiziológiainak tűnő adottság) a normával összehasonlítva néhányszorosan csökken. Azonban kifejlesztve magában olyan látási képességeket, amelyekkel az emberek többsége nem rendelkezik, egy a normálsnál gazdagabb vizuális világot, még nem feltétlen ismeri azokat a reális kapcsolatokat, amelyek a tárgy egyes tulajdonságainak, állapotainak változását stb. meghatározzák. A tárgyi tulajdonságok közvetlenül jelként lépnek fel tevékenységének meghatározott fázisai számára. A kohász számára nem szükséges, hogy ismerje mindazoknak a fizikai, kémiai stb. folyamatoknak lényegét, amelyek szeme előtt végbemennek, amelyeket felhasznál, habár ezen ismeretek nélkül a kohászat mai nagyüzemi formájában *össztársadalmi* méretekben immár elképzelhetetlen lenne. Épp azért, bármennyire gazdag is legyen a köznapi gondolkodás meghatározottságokban, ismeretekben (legyenek ezek akár érzéki, akár fogalmi ismeretek), ezen ismeretek egymásközti belső tagoltsága, kapcsolata nem felel meg sokrétűségüknek, gazdagságuknak sem. A köznapi gondolkodásban a tárgyról alkotott kép mindig többé vagy kevésbé „kaotikus képzet” jellegét viseli. (Vö. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 21—22. o.)

A magántulajdon megsemmisítése megváltoztatja az individuum és a tudomány viszonyát. (Vö. uo. 78—80. o.) A magántulajdon megsemmisítésével eltűnik tudomány és köznapi tudat szembenállása, ellentéte. Azonban a kettejük közt fennálló *különbség* szükségszerűen fennmarad.

Marx figyelme későbbi műveiben azonban immár nem elsősorban ennek a problémának részletes jellemzésére irányul. Ami számára későbbi tevékenysége során egyre fontosabb lesz, az épp annak vizsgálata — hogy lehetséges a tárgy mint egész elsajátítása a „gondolkodó fej” által, hogy valósul meg az objektív megismerés a tudományban, hogyan törnek maguknak utat annak törvényszerűségei spontán módon és hogyan lehet ezeket a törvényszerűségeket tudatosítani és tudatosan felhasználni. Ez a kiindulópont jellemzi Marx nagy fontosságú metodológiai, dialektikus logikai vizsgálatait. Ezeknek jellemzése azonban már nem e cikk feladata.

## ВЗГЛЯДЫ МОЛОДОГО МАРКСА ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ

*Дьёрдь Маркуш*

Автор, коротко характеризует развитие взглядов Маркса на теорию познания, в статье прежде всего анализирует «Экономико-философские рукописи». Парижские рукописи — первая работа, в которой «сведение» идеологическо-политической жизни к экономической дополняется материалистическим пониманием последнего, раскрытием исторической роли материального производства. Однако здесь изложенное понимание в неко-

торых существенных вопросах отличается от концепции более поздних зрелых работ Маркса. Это прежде всего относится к пониманию взаимоотношения индивида и общества. Маркс и в этой работе подчёркивает единство индивида и общества. Однако, внутри этого единства, в определенном методологическом смысле, индивид выступает в качестве первичного: Маркс стремится общественную жизнь вывести из особенностей деятельности отдельного индивидуума, вернее из особенностей деятельности производящего индивидуума, общественные отношения вывести из отношения рабочего к своей деятельности. Автор далее анализирует роль этой концепции в развитии молодого Маркса, ее отношение к проблемам отчуждения и частной собственности, разделения труда и к ликвидации этого разделения. Эта концепция в теории познания выражается в «Экономико-философских рукописях» в оценке чувственности, созерцания. Маркс здесь предполагает, что с уничтожением экономического отчуждения и являющегося его придатком сознательного отчуждения непосредственно-чувственное сознание индивидуума будет охватывать и в себе заключать все богатство общественного сознания.

Во второй части статьи характеризуется марксовское понимание отношения труда и познания. Все формы человеческого сознания, в том числе и чувственность, активны. в процессе деятельности, направленной на присвоение природы, органы чувств человека из непрерывных раздражений, идущих от предметов, «выхватывают» те, с помощью которых предмет может быть отождествлен или опознан как предмет общественно-исторической практики. В то время как для животного важны те свойства предмета, которые сигнифицируют его биологически важные влияния, человек — вследствие того, что его деятельность носит универсальный характер — способен получить многостороннее, в принципе безграничные знания об объективном мире. Тот процесс развития, в котором реализуется познание, Маркс в рукописях характеризует как процесс «превращения чувств в человеческие чувства», превращение практического познания в теоретическое.

Наконец, автор характеризует понимание Марксом взаимоотношения практического и теоретического познания в его зрелых произведениях.

## ÜBER DIE ERKENNTNISTHEORETISCHEN ANSICHTEN DES JUNGEN MARX

*György Márkus*

Der Verfasser charakterisiert kurz die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Ansichten von Marx, in seinem Artikel beschäftigt er sich in erster Linie mit der Analyse der «Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten». Die Pariser Manuskripten ist die erste solche Arbeit, in welcher die Zurückleitung des ideologischen-politischen Lebens auf das wirtschaftliche durch die materialistische Deutung des letzteren, durch die Aufdeckung der historischen Rolle der materiellen Produktion ergänzt wird. Zur selben Zeit weicht die da dargelegte Auffassung von der Konzeption der späteren reifen Werke in einigen wesentlichen Fragen ab. Das bezieht sich in erster Linie auf seine Auffassung über das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Es wird auch in diesem Werke die Einheit der Gesellschaft und des Individuums von Marx betont. Aber binnen dieser Einheit tritt in gewissem methodologischen Sinn das Individuum als primär auf. Marx strebt danach, dass er das Leben der Gesellschaft aus dem einzelnen Individuum, richtiger aus den Eigenschaften der Tätigkeit des produzierenden Individuums, die gesellschaftlichen Verhältnisse aus dem Verhältnis des Arbeiters zu seiner Tätigkeit ableite. Im weiteren analysiert der Verfasser den Platz dieser Konzeption in der Entwicklung des jungen Marx, sein Verhältnis zu den Problemen der Entfremdung und des Privateigentums, sein Verhältnis zu den Problemen der Arbeitsteilung und der Liquidierung der Arbeitsteilung. Diese Konzeption kommt binnen der Erkenntnistheorie in der Wertung der Sinnlichkeit und der Anschauung in der «Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten» zum Ausdruck. Marx setzt hier voraus, daß mit der Liquidierung der wirtschaftlichen und der als deren Folge sich meldenden Bewusstseinsentfremdung, das unmittelbare sinnliche Bewusstsein des Individuums den ganzen Reichtum des gesellschaftlichen Bewußtseins umfaßt und sich enthält.

Der zweite Teil des Artikels charakterisiert die marx'sche Auffassung über das Verhältnis zwischen Arbeit und Erkenntnis. Das menschliche Bewußtsein ist in allen seinen Formen, so in der Sinnlichkeit auch eine aktive auf die Aneignung der Natur sich richtende Tätigkeit, im Laufe deren der Mensch die von dem Gegenstand seine Sinnesorgane getroffenen Impulsen diejenige «herausgreift» mit deren Hilfe er den Gegenstand als den Gegenstand der gesellschaftlichen-menschlichen Praxis erkennen und identi-

fizieren kann. Während für das Tier nur diejenigen Eigenschaften des Gegenstandes von Bedeutung sind, welche für ihn biologisch wichtige Wirkung vermitteln, ist der Mensch demzufolge, daß seine Arbeitstätigkeit universalen Charakters ist, in der Lage vielseitige, im Prinzip unendliche und unbegrenzte Erkenntnisse über die objektive Wirklichkeit erwerben. Dieser Entwicklungsprozess, in welchem sich die Erkenntnis realisiert, wird durch Marx als der Prozess der menschenwerdenden Sinnlichkeit, als der der Theorie- und der praktischen Erkenntnis in den Manuskripten charakterisiert.

Letztens untersucht der Verfasser die Auffassung der Relation zwischen praktischer und theoretischer Erkenntnis in den reifen Werken von Marx.

## ON THE EPISTEMOLOGICAL CONCEPTIONS OF THE YOUNG MARX

*György Márkus*

Analysing briefly the development of Marx's epistemological views, the author deals, in the first place, with the "Economic-Philosophical Manuscripts". The Paris manuscripts are the first manifestation in which the "reduction" of the ideological-political life to the economical life is supported by the latter's materialistic interpretation, by the revelation of the historical importance of material production. At the same time, the conception here expounded deviates in certain important aspects from the conception underlying his later, mature works. This refers, in the first place, to the interpretation of the mutual relation of the individual and society. Marx stresses the unity of society and individual, yet within this unity, in a certain methodological sense, the individual is considered as a primary factor. Marx endeavours to deduce the life of the society from the properties of the activity of the individual or rather producing individual, and the social relations from the relation of the worker to his own activity.

The author analyses the place of this conception in the development of the young Marx, its relation to the problems of alienation and private property, to the division of labour. In the "Economic-Philosophical Manuscripts" this conception is reflected within epistemology, in the evaluation of sensuality, contemplation. Marx presumes that by eliminating the economical alienation and its product, the alienation in the consciousness, the immediate sensual consciousness of the individual will embrace and contain all the riches of social consciousness.

The second half of the paper is devoted to the Marxist conception of the relation between labour and cognition. The human consciousness is, in all its forms, therefore also in the perception, an activity to assimilate nature. Perceiving man "selects" from the stimuli acting upon his organs of sense those ones which enable him to recognize and identify the objects as the objects of social-human practice. While for the animal only such properties of the object are significant which convey biologically important impacts, man, on account of the universal character of his labour, is able to acquire manifold, in principle infinite and endless knowledge, of objective reality. The evolutionary process in which cognition is realized is characterized by Marx in these manuscripts as the process of "the senses becoming human", of "the practical cognition becoming theoretical".

In conclusion the author examines the conception of the relation between practical and theoretical cognition in Marx' later works.

## Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához

Marxista filozófiai irodalmunk egészségesen fejlődik, a korábbi időszak dogmatizmusának bénító hatása egyre inkább a múlté. Jelentős tanulmányok, monográfiák, egyre jobb, használhatóbb tankönyvek születnek. Megvalósul a marxista filozófia és a szaktudományok termékeny együttműködése. A fejlődés maga egy sor problémát hoz felszínre, amelyeknek napirendre tűzése, sokoldalú megvitatása jótékonyan hat tudományunk haladására.

A lét és tudat viszonyával kapcsolatban is vannak olyan problémák, amelyek kielégítőbb megoldásra várnak és megérdemelnék, hogy alaposabban foglalkozunk velük. Ez a tanulmány e kérdések egyikét kívánja szemügyre venni: *az anyag és a tudat egységének és ellentétének összefüggését*. Éspedig azért, mert filozófiai irodalmunkban elég széles körben elterjedt és még mindig él a lét és tudat viszonyának egy meglehetősen egyoldalú felfogása, mely csak a kettőnek ismeretelméleti vonatkozásban fennálló ellentétét ismeri el és elhanyagolja az anyag és a tudat ontológiai egységének problémáját. A lét és a tudat kategóriáinak egyoldalú, merev, abszolút szembeállítására káros következményekkel jár, a világnak egy sajátos, dualista ízű felfogásához és a tudat fogalmának misztifikálásához vezet. Ez a nézet alkalmas arra, hogy megzavarja azokat, akik a tudat természetét kutatják és objektíve gyengíti a dialektikus materializmus világnézetének hatóerejét. Ezért lenne hasznos közelebbről megvizsgálni az itt jelzett felfogást és megvilágítani a lét és a tudat dialektikus viszonyának ezt az oldalát.

### *1. Metafizikus tendenciák jelentkezése irodalmunkban*

Mindenekelőtt szükséges világosan körülhatárolni a problémát. Látnunk kell, mi az, amit filozófiai irodalmunk helyesen fejt ki és mi az, ami problematikus, a bennünket érdeklő vonatkozásban.

#### *A probléma*

Mai marxista irodalmunk általában helyesen exponálja a dialektikus materializmus alapjait. A materializmus lényegének megfelelően abból indul ki, hogy a világ anyagi, egységes, hogy nincs az anyagi világon kívül semmi, nem létezik semmiféle „nem-anyagi” világ, „túlvilág”, mely a „szellemnek” lenne székhelye. A világ anyagi egységével összefüggésben, tankönyveink szintén helyesen emelik ki, hogy az ember a maga tudatával együtt teljes mértékben beletartozik az anyagi világba.

Irodalmunk továbbá világosan és egyértelműen fejti ki a materializmus álláspontját abban az alapvető kérdésben, hogy az anyag és a tudat közül melyik az elsődleges. Kiemeli, hogy a tudat az anyag, a természet legmagasabbrendű terméke, a magasrendűen szervezett anyag tulajdonsága, az agy funkciója, az anyagi világ visszatükröződése az emberi agyban. Az anyag és a tudat ismeretelméleti szembeállításának központi helyet foglal el a kézikönyveinkben.

Az emberi tudat és a külvilág dialektikus kölcsönhatását néhány vonatkozásban szintén helyesen tárgyalja irodalmunk. Elsősorban az elmélet és a gyakorlat kölcsönviszonyának ismeretelméleti problémájával foglalkozik, néha pedig szélesebben a tudat aktivitásával, aktív jellegével. Mindez elsőrendűen fontos.

Azonban éppen itt, az anyag és a tudat dialektikus viszonyának problémájánál jelentkeznek bizonyos antidialektikus, metafizikus tendenciák, amelyekkel vitába kell szállni.

Miről van szó?

Az anyag és a tudat viszonyának nemcsak ismeretelméleti, hanem ontológiai vonatkozása is van. A tudat problémáját egyrészt ismeretelméleti vonatkozásban kell vizsgálni. Ebben a vonatkozásban elsősorban az anyag és a tudat *ellentéte* jellemző a kettő viszonyára; a külvilágnak az emberi agyban történő tükröződése nem azonos magával a külvilággal. Az egyik oldalon az embert környező világ, a másikon az ezt visszatükröző tudat áll. Az anyag és a tudat itt mint két ellentétes pólus áll szemben egymással és a kettő közti kölcsönhatás az ellentétben belül megy végbe. Az anyag és a tudat viszonyának ezt az oldalát irodalmunk általában helyesen ábrázolja.

A tudat problémáját azonban ontológiai vizsgálatnak is alá kell vetnünk: ebben a vonatkozásban alapvetően az anyag és a tudat *egysége* az, ami jellemzi a kettő viszonyát. Másképp mondva: ebben a vonatkozásban viszonyuk fő vonása az, hogy a tudat az anyagi világnak egyik jelensége, maga is anyagi folyamat, mely meghatározott módon áll kapcsolatban az anyagi világ más jelenségeivel. Ebben a vonatkozásban a tudat úgy áll kölcsönhatásban a többi anyagi jelenséggel, mint bármely más anyagi jelenség és törvényszerűen átmegy az anyagmozgás más formáiba is viszont. Itt a tudat és az anyagi világ más jelenségeinek ellentéte az anyagi világ egységén belül jelentkezik.

Az anyag és a tudat viszonyának ezt az ontológiai oldalát irodalmunk elhanyagolja. Ezért elhomályosul az anyag és a tudat ontológiai egysége, elvesz az az alapvető felismerés, hogy az ember, agyával és tudatával együtt, a tág értelemben vett természethez tartozik, az anyagi világ egyik jelensége. Ennek következtében, akarva-nem-akarva, a tudatnak ismét privilegizált helyet adnak a világban, a tudatot kiemelik az anyagi világból, misztifikálják az ember gondolkodó képességét.

A probléma tehát az, hogy irodalmunk többnyire csak az anyag és tudat ismeretelméleti ellentétét tárgyalja és közben elhanyagolja az anyag és a tudat ontológiai egységét: a kettő ellentétét metafizikusan eltúlozza, abszolutizálja, a kettő egységét végül is elveti. Ezzel a problémával, ennek a metafizikus tendenciának forrásaival és káros következményeivel, valamint a kérdésre vonatkozó pozitív megoldásokkal kíván foglalkozni ez a tanulmány.

*A materialista monizmustól a dualizmushoz*

Megkíséreljük részletesebben jellemezni az itt bírált tendenciát, elméleti kiindulópontjai és következményei szempontjából.

Azt mondhatnánk, hogy e metafizikus tendencia képviselői *következetlenek*: alapvető kiindulópontjaik helyesek, de a két kiindulópont végül is metafizikusan szembekerül egymással. Az első kiindulópont a világ anyagi egységének megállapítása. Irodalmunk, a materialista monizmusnak megfelelően kifejti, hogy „az a reális anyagi világ, amelyhez tudatunkkal, érzéseinkkel és érzeteinkkel egyetemben mi magunk is tartozunk, az egyetlen valóságosan létező világ”.<sup>1</sup> A második helyes kiindulópont: az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentétének megállapítása. De a továbbiakban, a dialektikus materializmus alapjainak kifejtése során, az anyagi világ ontológiai egységének felismerése háttérbe szorul, az anyag és tudat ismeretelméleti ellentétének egyoldalú kidomborításával párhuzamosan. Mivel a dialektikus materializmus megalapítói aláhúzzák, hogy az anyag vagy a szellem elsődlegességének kérdése minden filozófia alapvető kérdése és a vízvázalasztó szerepét játssza materializmus és idealizmus között, az itt bírált tendencia képviselői elhanyagolják az anyag és a tudat ontológiai egységét, sőt odáig mennek, hogy végül is az anyag és a tudat viszonyát csak ismeretelméleti vonatkozásban tudják fel fogni. Gondolatmenetük a következő lesz: Ha a tudat csupán a létnek, az anyagnak az emberi agyban való visszatükröződése, az anyag (a külvilág) pedig a tudattól függetlenül létező objektív valóság — a tudat és az anyag egymásra nem redukálható, ellentétük csak abszolút lehet. Ami anyag, az nem tudat, ami tudat, az nem anyag. Minden jelenség vagy anyagi jellegű, vagy eszmei jellegű. A világon tehát (és ez már ontológiai szempont) a jelenségek két sorát, az anyagi és a nem-anyagi jelenségek sorát kell megkülönböztetnünk.

Ez nem akar ennek a tendenciának karikírozása lenni. Ténylegesen erre a következtetésre, *a világ megkettőzésére* jut irodalmunk egy része. A természet két különböző formában jelentkezik: anyagi és szellemi formában — olvashatjuk nem egy helyen.<sup>2</sup> A valóság minden jelensége vagy az anyag, vagy a tudat fogalmába foglalható.<sup>3</sup> A világon „vannak anyagi dolgok, tárgyak és vannak olyanok, amelyeket nem látunk, nem tapinthatunk, nem mérhetünk meg, mint pl. az eszméink. Így osztályozzuk tehát a dolgokat: az egyik részt alkotják az anyagi dolgok, a másikat a nem-anyagiak, amelyek a szellem, a gondolat, az eszmék világába tartoznak.”<sup>4</sup> „Minden jelenséget, amellyel dolgunk van vagy az anyagi, vagyis a tudatunkon kívül létező jelenségekhez sorolhatunk (ilyenek a külvilág tárgyai és folyamatai), vagy a szellemi, eszmei, azaz tudatunkban létező jelenségekhez (ilyenek érzéseink, gondolataink stb.) Az anyagi és a szellemi rendkívül tág fogalmak, amelyek magukban foglalnak mindent, ami a világban létezik.”<sup>5</sup>

Azok akik ilyen módon a világot elkerülhetetlenül egy anyagi és egy nem-anyagi részre szakítják, ellentmondásba kerülnek saját materialista monizmusukkal, azzal az alapvető materialista megállapítással, hogy a világ természetére nézve anyagi, egységes éppen abban, hogy kizár mindenféle külön „szellemi” világot, stb. A monizmust természetesen meg szeretnék védeni, ezért azt mondják, hogy a világot, a természetet egységesnek kell fel fognunk, az anyagi és az eszmei csupán két különböző oldala, formája ennek az

<sup>1</sup> A marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1959. 171. o.

<sup>2</sup> Vö. Vosztrikov: Az anyag elsődlegessége és a tudat másodlagossága. Szikra, 38. o.

<sup>3</sup> Vö. Dialektikus materializmus. Az MSZMP filozófiai szakosított tanfolyama számára. Kossuth, 1958—59. 16. o.

<sup>4</sup> G. Politzer: A filozófia alapelemei. Szikra, 1949. 16. o.

<sup>5</sup> A marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1959. 13. o.

egységes természetnek. Vagy pedig azzal érvelnek, hogy a mindenség egységes anyagi természetű, olyan értelemben, hogy a világon nincs más mint az anyag, és annak termékei, az eszmei jelenségek, de ezek nem azonosíthatók az anyaggal. Akárhogy nézzük is a dolgot, ez a szemlélet szükségszerűen a világréteg megkettőzéséhez vezet anyagi és nem-anyagi jelenségekre.

Ez a tendencia, amely elhanyagolja és végül ignorálja a lét és a tudat ontológiai egységét, elkerülhetetlenül magával hozza a tudat kirekesztését az anyagi világból, a tudat „dematerializálását”. A tudatot végül is kizárólag az anyaggal való ismeretelméleti ellentétében tudja felfogni, és ezért arra a nem-ismeretelméleti kérdésre, hogy természetére nézve mi a tudat, mi a helye a világban, azt válaszolja, hogy a tudat „nem anyagi” hanem „eszmei” jelenség. „A tudat az anyag képmása, de maga nem anyagi . . . — felelik arra a kérdésre, hogy mi a tudat? — A tárgyak az objektív valóság körébe tartoznak, tudatunk ellenben eszmei jellegű.”<sup>6</sup> A tudat „nem dologi, nem testi alaklak, nem fizikai térfogattal rendelkező, hanem szellemi, eszmei jelenség.”<sup>7</sup> „Az érzetet, az észleletet, a képzetet, a gondolatot nem lehet sem látni, sem hallani, sem szagolni, sem tapintani . . . a gondolatot soha és sehol sem láthatjuk meg akár a legtokéletesebb mikroszkóppal sem, nem mérhetjük meg sem a súlyát, sem hosszúságát. A tudatnak, a gondolkodásnak nincsenek olyan fizikai tulajdonságai, mint amilyenekkel az anyagi testek rendelkeznek.”<sup>8</sup>

A tudat kirekesztése az anyagi világból a szerzők egy részét az anyag vulgaris, „fizikai” fogalmára kényszeríti. Arra kényszeríti őket továbbá, hogy — Engelsszel szembekezdve — hallgatólagosan kihagyják az anyag mozgásformái közül a gondolkodást és feltételeznek tehát egy anyagnélküli, anyagon kívüli mozgást.<sup>9</sup> A gondolkodás problémáit vizsgálva, a pszichés folyamatok fiziológiai oldalát „anyaginak”, tudati oldalát „nem anyaginak” minősítik.<sup>10</sup> A látási érzet folyamatában kínos gonddal különválasztják a recehártyán a szemlencse által kialakított „fizikai képet”, mint anyagi jelenséget, és a „látás által szerzett képet, amely a tudatban létezik”, mint nem anyagit.<sup>11</sup> Ugyanabban az értelemben, elvi válaszfalat húznak az állatok tudata és az ember tudata között, a szó és a gondolat között.<sup>12</sup>

Az anyag és a tudat merev szembeállítás, ontológiai egységének elhanyagolása azt eredményezi továbbá, hogy egyes szerzők az anyag fogalmát csak ismeretelméleti vonatkozásban, csak a tudattal való ellentétében tudják meghatározni. Ennek következtében az *anyag fogalma elhomályosul*. Arra a kérdésre, hogy mi az anyag, azt felelik: az anyag az, ami a tudaton kívül létezik. „Számptalan sok test vesz körül bennünket . . . Bármennyire különböznek is egymástól a természeti testek, mindegyiküknek az a tulajdonságuk, hogy a tudaton, az érzeten, a szellemen kívül és tőlük függetlenül léteznek.”<sup>13</sup> „Az *anyag* vagy a lét az, amit érzékléseink és észleleteink mutatnak és adnak . . . amit az ember »külvilágnak« nevez . . .”<sup>14</sup> Elhomályosul itt az anyagnak a

<sup>6</sup> R. O. Grop: A dialektikus materializmus. Kossuth, 1958. 37—38. o.

<sup>7</sup> Vosztrikov: i. m. 71. o.

<sup>8</sup> A marxista filozófia alapjai. 182. o.

<sup>9</sup> Vö. például uo. 146—147. o.

<sup>10</sup> Vö. például: Dialektikus materializmus. Kossuth 1958—59. 167. o.

<sup>11</sup> A marxista filozófia alapjai. 192. o.

<sup>12</sup> Vö. uo. 195, 216. o.

<sup>13</sup> Uo. 131. o.

<sup>14</sup> G. Politzer: i. m. 17. o.

materializmus által már rég kialakított fogalma, amely magát a természetet, a reálisán létező mindenséget jelöli a maga egészében.

Mi az eredmény? Ha elhanyagoljuk az anyag és a tudat ontológiai egységét és egyoldalúan csak a kettő ismeretelméleti ellentétét vesszük alapul, materialista kiindulópontunk óhatatlanul *idealizmusba csap át*. Kiindulunk az anyag és a tudat materialista szembeállításából és eljutunk a világ dualista megkettőzéséhez és a tudatnak az anyagi világból való kirekesztéséhez. Visszatérünk az „eszmei”-nek mint „nem-anyagi”-nak misztifikált, a tudomány számára hozzáférhetetlen és a tudományt megbénító fogalmához.

Ez a metafizikus szemlélet közvetlenül táplálja és erősíti azt a pszichológiában jelentkező tendenciát, amely a pszichikai jelenségeket a gyakorlatban elválasztja természeti alapjuktól és homályban hagyja a visszatükrözési folyamat idegfiziológiai oldalát. De ez a felfogás paradox módon, éppen egyoldalúságánál fogva, ellenhatásként erősíti azt a másik helytelen, vulgármaterialista tendenciát is, amely a fiziológiai idegműködésre redukálja a tudatot és elhanyagolja a gnoszeológiai problémát. Ha a marxista pszichológusok és fiziológusok sok esetben egyoldalúak, ennek egyik oka az, hogy filozófiai irodalmunk nem oldja meg eléggé világosan a lét és a tudat viszonyának kérdését.

Azok a szerzők, akik filozófiai irodalmunkban az anyag és a tudat ellentétét abszolutizálják nem veszik következetesen tekintetbe *Lenin figyelmeztetését*, hogy „az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóbanforgó ellentét kétségtelenül viszonylagos.” „... kétségtelen — mondja Lenin —, hogy nem szabad ezeket »szertelesen«, túlzott mértékben, metafizikusan szembeállítani... E viszonylagos szembeállítás abszolút szükségességének és abszolút igazságának határai éppen azok a határok, amelyek meghatározzák az ismeretelméleti kutatások *irányát*. Igen nagy hibát követne el az, aki e határokon túl akarna operálni az anyag és a szellem, a fizikai és a pszichikai ellentétével, mint abszolút ellentéttel.”<sup>15</sup> Ezt az „igen nagy hibát” irodalmunk egy része sajnos elköveti.

### *A torzítás forrásai*

Hogyan, milyen talajon erősödhetett meg irodalmunkban ez a materialista monizmusnak ellentmondó, metafizikus tendencia? Úgy vélem, hogy az ismeretelméleti vonatkozásban fennálló ellentét abszolutizálása feltétlenül összefügg azzal, hogy a mi korunkban a materializmus és az idealizmus harca elsősorban az ismeretelméleti problémák területére tevődött át. A szubjektív idealizmussal szemben, amely az objektív valóságot csak az ember érzeteiben és gondolkodásában létező világnak tekinti, a dialektikus materializmusnak ki kellett emelnie a tudat és az objektív valóság nem-azonosságát.

De más oldalról is meríthetett táplálékot a maga számára ez az egyoldalú szemlélet. Éspedig a forradalmi munkásmozgalomban jelentkező és a szocializmus fejlődésének nehéz feltételeiből fakadó negatív folyamatokból. Ilyenek voltak elsősorban a szektás, baloldali opportunisták tendenciák megerősödése egy bizonyos időszakban, ami együttjárt a tömegek gondolkodásmódjából fakadó problémák lebecsülésével, a gazdasági fejlődés ökonomista jellegű

<sup>15</sup> Lenin Művei 14. köt. Szikra, 1954. 147. és 253. o.



túlbecsülésével. A tudati tényezőt ilyen vonatkozásban lebecsülték, a társadalom objektív fejlődési folyamataiban nem vették kellőképpen figyelembe, mondhatnám kirekesztették ezekből. A társadalmi tudat kirekesztése a társadalom objektív folyamataiból, ez utóbbiaknak a gazdasági folyamatokra való redukálása feltétlenül meg kellett hogy erősítse az amúgy is jelentkező metafizikus tendenciát: a tudat kizárását az anyagi világból.

Elméleti vonatkozásban elsősorban a dogmatizmus, a marxizmus klasszikusainak betűragó módon való értelmezése az, ami ehhez a tendenciához hozzájárult. Leninnek az ismeretelméleti idealizmussal szembeni megállapításait kiszakították történelmi összefüggéseiből és abszolutizálták. A személyi kultusz és Sztálin munkáinak kritikátlan kezelése még inkább kedvezett ennek a torzításnak.

Sztálin „*Anarchizmus vagy szocializmus?*” című ifjúkori munkája elméleti vonatkozásban közvetlen forrása volt a lét és a tudat metafizikus szembeállításának. Az ifjú Sztálin Engelsnek a lét és a tudat viszonyáról szóló megállapításait dualista irányba torzította el, miközben maga is küzdött a világ idealista megkettőzése ellen. Munkájában azzal érvel a dualizmus ellen, hogy az eszmei és anyagi jelenségek nem tagadják egymást. „Ellenkezőleg, az eszmei és az anyagi oldal egyazon természetnek vagy társadalomnak két különböző formája . . . Egységes és oszthatatlan természet, amely két különböző formában — anyagi és eszmei formában — fejeződik ki: egységes és oszthatatlan társadalmi élet, amely két különböző formában — anyagi és eszmei formában — fejeződik ki: így kell szemlélünk a természet és a társadalmiélet fejlődését . . .” „Marx materializmusa értelmében a tudat és a lét, az eszme és az anyag — két különböző formája ugyanannak a jelenségnek, amelyet általában természetnek, illetve társadalomnak neveznek . . .” „. . . a monizmus *egyetlen elvből* — az anyagi és eszmei formával bíró természetből vagy létből indul ki . . .”<sup>16</sup> Világosan felismerhető itt az a forrás, amelyből irodalmunk egy része helytelenül merített.

Azért is helytelenül, mert — ha eltekintünk a nem-elméleti jellegű meghatározó körülményektől — a szerzőknek módjuk lett volna Sztálin későbbi, a dialektikus és történelmi materializmus alapjait összefoglaló munkája alapján az itt tárgyalt problémát helyesen megoldani. Hiszen ez utóbbi munkájában Sztálin először a materializmus lényegét annak elismerésében látja — a vallással, az objektív idealizmussal szemben —, hogy „a világ, természetére nézve, *anyagi*, hogy a világ változatos jelenségei a mozgásban levő anyag különböző formái . . .” A tudatot csak ismeretelméleti vonatkozásban állítja szembe az anyaggal, amikor — a szubjektív idealisták ellen, akik szerint a természet csak tudatunkban létezik — leszögezi a materializmusnak azt az álláspontját, hogy a természet, az anyag a tudaton kívül és attól függetlenül létezik, és hogy a tudat maga csupán a természet, az anyag terméke, visszatükröződése.<sup>17</sup> Ez a kifejtés megfelel annak, ahogyan a maga története során a materializmus kialakította az anyag filozófiai fogalmát és válaszolt az anyag és a tudat viszonyának kérdésére.

<sup>16</sup> Sztálin Művei I. köt. 329, 334, 343—4. o.

<sup>17</sup> Az SzK(b)P története. Szikra, 1951. 136—7. o.

## 2. Hogyan oldotta meg a materializmus az anyag és a tudat viszonyának kérdését?

*Kiindulópont : a materialista monizmus*

Elég felidézni a filozófia történetének főbb fejezeteit, hogy világossá váljék: *a materializmus először a világ anyagságának és anyagi egységének gondolatát emelte ki ; az emberi gondolkodás és az anyagi világ ellentétének ismeretelméleti problémája a materializmus számára igen sokáig nem volt elsőrendű kérdés.*

A materializmus első feladata a misztikus, mitológikus, vallásos világkép lerombolása volt, és helyébe a természet valóságos képének az állítása. *A primitív életkörülmények vezettek — mint ismeretes —, a fogalmi gondolkodás fejlődésével, a test és a lélek szembeállítására.* Az álom és a gondolkodás megmagyarázhatatlan jelenségei arra indították az embert, hogy a természet észlelhető jelenségeiben, ugyanúgy mint saját testének tevékenységében titokzatos szellemi erők működését tételezze fel. Kialakult — és a vallásban s az idealista filozófiában továbbfejlődött — az a szemlélet, amely az érzékelhető, materiális világ mögött egy másik, immateriális, az érzékek számára elérhetetlen, szellemi világ létezését képzelte el. Ahogyan a lélek vezeti a testet, gondolták, a természetet is minden bizonnyal szellemi erők irányítják. Ahogyan az emberi szellem teremti a baltát és a fazekat, úgy a természet tárgyait, sőt a természetet magát is minden bizonnyal egy magasabbrendű szellemi hatalom kellett hogy megteremtse. Ez a primitív felfogás tehát a világot megkettőzte, az anyagi világ mellett egy külön szellemi világot tételezett fel, és a primátust ez utóbbinak adta.

A materializmus ezzel a vallásos világnézettel szemben lép fel először történelmileg. A materializmus, — a közvetlen természetszemlélet, majd később a fejlődő tudományok eredményei alapján — elvetette a világnak ezt a megkettőzését. *Csak egy világ van,* vallották a materialisták, az anyag világa, az érzéki világ, amelyet a teológiai szemlélet alárendelt egy képzeletbeli szellemi világnak. Semmiféle természetfeletti, „szellemi” világ, amely a bennünket körülvevő világot megteremtette volna és azt irányítaná, nem létezik. A materialista szemlélet lényege az volt, hogy a természetet úgy tekintette, amilyen önmagában, a maga valóságában, és minden tőle idegen, „természetfeletti” erő képzetét kiűzött a természet magyarázatából. A természet jelenségeit magából a természethől, természeti okokkal kell és csakis ezekből lehet megmagyarázni.

Történelmileg tehát *először az ontológiai problémák,* a világ természetére vonatkozó kérdések kerültek előtérbe a filozófiában. A vallással, az idealizmussal folytatott harcban a materializmus kiemelte a világ anyagságának és anyagi egységének gondolatát. Ebben a harcban alakult ki az anyag fogalma, amely az egyedül reálisan létező világ, a természet, a mindenség megjelölésére szolgált. Nem fontos itt, hogy sokáig a világ valamilyen konkrét őanyagát keresték, amiből minden kialakul és amibe minden visszatér. Az sem fontos most, hogy az anyagnak milyen tulajdonságokat tulajdonítottak, hogy például a klasszikus fizika és mechanika virágzása idején csak fizikai, mechanikai tulajdonságokkal ruházták fel. A lényeg sokkal inkább az, hogy a materialisták az anyag fogalmával magát a reálisan létező természetet, a mindenséget, a valóságot jelölték.

Fel kell figyelni arra, hogy az anyag fogalmát a materialisták először nem ismeretelméleti vonatkozásban dolgozták ki, nem a tudattal való

vonatkozásában határozták meg. Az ismeretelméleti problémák, a gondolkodás és a természet egymáshoz való viszonyának kérdése csak ritkán kerültek előtérbe. A régi materialisták felvetik ugyan időnként azt a gondolatot, hogy az emberek tudata, vallásos illúziói életkörülményeiknek, saját helyzetüknek, a külvilágnak bennünk való tükröződése. Éppen az emberekben élő „ködképekkel” szemben állítják fel a természet valóságos képét. De ami őket elsősorban érdeklí, az az, hogy milyen a világ, és annak kimutatása, hogy a világ anyagi, hogy „a világ változatos jelenségei a mozgásban levő anyag különböző formái”, hogy nincs „szellemi túlvilág”, nincs „túlvilági lélek” sem. A gondolkodás problémáját igen egyszerűen oldották meg. Egészen természetesnek tartották, hogy az ember és az ember tudata, „*lelke*” maga is az anyagi világ része, egyik jelensége, amely ilyen vonatkozásban semmiben sem különbözik az anyagi világ többi jelenségétől. Az emberi „lelket” is, egészen természetesen, anyagi okokból igyekeztek magyarázni, a világ atomi képében a „lélek” maga is atomokból tevődött össze, csupán igen finom, gömbölyű kis atomokból állónak tételezték fel stb. Itt nem az a fontos, hogy a tudat természetét, a tudományok kezdetlegessége következtében, primitív módon fogták fel. A lényegben igazuk volt: megszüntették az anyagi világ és a „nem-anyagi”, „természetfeletti” „lélek” szembállítását, az emberi gondolkodást az anyagi világegység jelenségének nyilvánították, amelyet éppúgy meg lehet ismerni, természet-tudományos eszközökkel éppúgy lehet tanulmányozni, mint a természet bármely más jelenségét.

Másképp mondvá: a mitologikus, vallásos szemlélettel harcolva, a materializmusnak először a két világról szóló elképzelést kellett megdöntenie, a világ anyagiságát és anyagi egységét kellett bebizonyítania. A „lélek” misztifikálását kellett megszüntetnie, az emberi tudatot vissza kellett helyeznie az anyagi világba, az anyaggal való egységében, az anyagi világ egyik jelenségeként kellett kezelnie.

*Irodalmunk* egy része azonban az anyag és a tudat viszonyának helytelen felfogásától hajtva, a materializmus történeti fejlődését gyakran eltorzítja. A dolgot egyes szerzők úgy állítják be, mintha a materializmus mindenkor és csakis az anyag és a tudat *ellentétét* vizsgálta volna, mintha a lét és a tudat *egységének* problémája fel sem merült volna. A lét és a tudat ellentétének abszolutizálására így keresnek filozófiatörténeti igazolást. Egyes szerzők például a materializmus történetéből csak azt emelik ki, ami az emberi gondolkodás és az anyagi világ viszonyával kapcsolatos és elsiklanak például a görög materializmus fölött, az angol materializmusnál is csak ezt a problémát látják kifejtve.<sup>18</sup> Azt állítják; hogy az anyag és a tudat szembeállítása a régi materializmus legértékesebb produktuma és, hogy a marxizmus csupán ezt az örökséget vette át.<sup>19</sup> Engels gondolatát a filozófia alapvető kérdéséről úgy értelmezik, hogy „a filozófia mindig a világ lényegének, [*vagyis* — S. J.] a gondolkodás és az objektív valóság viszonyának kérdését tekintette alapvető problémájának”.<sup>20</sup> „... mi, mit előz meg: az anyag, a természet, a lét a tudatot, vagy ellenkezőleg ... Ez volt mindig a fő kérdés a filozófiai világnézet kidolgozásakor.”<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Vö. G. Politzer: i. m. 72—76. o.

<sup>19</sup> Vö. Dialektikus materializmus. Kossuth, 1958—59. 48. o.

<sup>20</sup> A marxista filozófia alapjai. 21. o. Megjegyzem, hogy a tankönyv II. fejezete, amely rövid áttekintést ad a filozófia történetéről, maga is ellentmond ennek az állításnak.

<sup>21</sup> Uo. 12—13. o.

Engels azonban sohasem mondta, hogy a gondolkodás és a lét viszonyának problémája, mint ilyen, mindenkor a filozófiai harcok homlokterében állt volna. Engels a „Ludwig Feuerbach”-ban csupán arra mutat rá, hogy ez a kérdés rejlik *végso soron* minden filozófiai állásfoglalás háttérében, akár a természetfeletti „szellemi” világot, akár a misztifikált emberi tudatot állítják szembe az egyedül létező anyagi világgal. De Engels ugyanakkor kiemeli, a tényeknek megfelelően, hogy az emberi gondolkodás és az anyag viszonyának kérdése a filozófia homlokterébe csak „az újabb filozófiával” került, „amikor az európai emberiség felébredt a keresztény középkor hosszú téli álmából.”<sup>22</sup>

Másképp mondva: az emberi gondolkodás elsődlegességének vagy másodlagosságának problémája mindig jelen volt a filozófiai harcokban. Azok, akik egy anyagi világon kívül létező „szellemi” világot tételeztek fel, végeredményben szintén az emberi tudat illúzióit helyezték a reálisan létező anyagi világ fölé. De ez a probléma hosszú ideig *csak benne rejtett* a filozófiai küzdelmekben, anélkül, hogy közvetlenül előtérben szerepelt volna. A materializmusnak a „szellemi” hatalmak képzetét kellett megsemmisítenie, be kellett bizonyítania az anyagi világ egyedüli realitását, a világ anyagi egységét, ki kellett mutatnia a „lélek” evilágiságát is. Csak később, a teológiai világnézet vereségével és az idealizmus új formáinak megjelenésével lép előtérbe, *közvetlenül*, mint a filozófia alapvető kérdése, az emberi tudat és a természet egymáshoz való viszonyának ezideig háttérben maradt problémája.

*Marx, Engels, Lenin* a dialektikus materializmus megalkotásánál és továbbfejlesztésénél — miközben túlléptek a régi materializmus korlátjain, primitív és metafizikus elgondolásain és megalapozták a modern materializmust — teljes mértékben támaszkodtak elődeik *alapvető eredményeire*, azokat teljesen magukévá tették. Magától értetődőnek tartották a világ anyagi természetét, anyagi egységét, és a tudatot ontológiai vonatkozásban egyértelműen az anyagi világ részének, jelenségének tekintették. Amikor Engels megállapítja, hogy különösen az újabb filozófia alapvető, nagy kérdésévé a gondolkodás és a lét viszonyának kérdése lett, az a kérdés, hogy a kettő közül, melyik az eredendő, és a kérdésre megadja a materializmus válaszát, — csak e kérdésen belül állítja szembe a tudatot és a létet egymással. A természet az eredendő, válaszolja, a gondolkodás csupán a természet, az anyag terméke. Már ebben a megfogalmazásban is benne van, hogy Engels a gondolkodást, a materializmus egész történetével egyetértésben, a természet, az anyagi világ egyik mozzanatának tekinti. Engels úgy állítja szembe a tudatot az anyaggal, mint az anyagi természet egyik jelenségét a természet egészével. Leninnek nem kellett a dialektikus materializmust újra kifejtenie és bizonyítania abban a formában, amelyben már Marx és Engels kifejtették, fő feladata volt az ismeretelmélet területén harcolni a reakciós burzsoá filozófiával.<sup>23</sup> De világos, hogy Lenin, akkor is, amikor az anyag és a tudat ellentétének ismeretelméleti problémájára összpontosítja figyelmét, az anyagnak már kialakított materialista felfogására támaszkodik. Az anyag, mint objektív valóság, amely nem azonos a tudattal (mert a tudat, tartalmát tekintve, csupán a külvilág tükröződése az emberi agyban) — az anyag maga a természet, a mindenség, a reáli-

<sup>22</sup> Engels: L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Szikra, 1949. 16—17. o.

<sup>23</sup> Vö. Fogarasi B.: Az 50 éves Materializmus és empiriókritizmus. Magyar Fil. Szemle III. évf. 1—2. sz. 6—7. o.

san létező világ, összes jelenségeivel együtt. Erre utal Lenin, amikor megjegyzi, hogy ha az ember érteiben az objektív valóság tárul fel, „akkor szükség van egy filozófiai fogalomra, hogy megjelöljük vele az objektív valóságot; s ez a fogalmat már réges-régen megalkották, — ez a fogalom az anyag.”<sup>24</sup> Amikor Lenin, Filozófiai füzetében, kijegyzeteli Feuerbachot, egészen természetesen kiemeli azokat a részeket, ahol Feuerbach a természetet mint mindenek foglatát, egyetlen valóságot kezeli: „a természet = minden — a természetfeletti kivételével” — jegyzi meg egy helyen Lenin.<sup>25</sup> Munkáiban, Marx és Engels nyomán az embert és az emberi agy termékeit a természet termékeinek tekinti, a gondolkodásnak a többi természeti összefüggéseknek való megfelelését éppen abból vezeti le, hogy a gondolkodás maga a természet produktuma, jelenségeinek, összefüggéseinek egyike.<sup>26</sup> Ebben az értelemben tekintette Engels a gondolkodást az anyagmozgás egyik formájának,<sup>27</sup> az anyag Földünkön létrehozott „legnagyszerűbb virágá”-nak.<sup>28</sup> „... az anyagi világon kívül nem létezik még egy külön szellemi világ is” — jegyezte meg Engels és alá húzta, hogy ezt a bizonyosságot a reális világ (*ideértve* az emberi agy termékeit és eljárásait) hosszú és fáradságos vizsgálata adta meg.<sup>29</sup> Egyek vagyunk a természettel, „hússal, vérrel és aggyal hozzátartozunk és benne élünk” — vallotta Engels. És minél inkább egynek fogják tudni magukat az emberek a természettel, „annál lehetetlenebbé válik az az értelem- és természetellenes elgondolás a szellem és anyag, ember és természet, lélek és test közötti ellentét-ről, amely a klasszikus ókor letűnése óta Európában elterjedt és a kereszténységben érte el tetőfokát.”<sup>30</sup>

#### *A gnoszeológiai probléma*

*A gondolkodás és a lét ellentétének problémája, a tudat vagy az anyag elsődlegességének ismeretelméleti kérdése akkor kerül előtérbe a materialista filozófiában, amikor a tudományos, materialista világnézet előnyomulása, a középkori, vallásos világnézet veresége következtében az idealizmus új eszközökhöz nyúl a materializmussal folytatott harcában. Ez a folyamat megkezdődik Berkeleyvel, átvonul a német klasszikus idealista filozófián, de különösen előtérbe nyomul a XIX. század második felében a teljesen reakcióssá váló burzsoá filozófiában.*

Marx és Engels első fellépésének idején már első helyen állt a filozófiában a tudat és a természet egymáshoz való viszonyának problémája. A kérdés azonban még nem jelentkezett egyértelműen „gnoszeológiai” vonatkozásban — különösen a német idealizmus csúcspontját jelentő Hegelnél. A németklasszikus idealista filozófia, mind szubjektív, mind objektív idealista irányzataiban végeredményben az emberi tudatot, az eszmeit tette meg az anyagi világ teremtőjévé. Az ezzel szemben fellépő marxizmus, sőt még előtte Feuerbach számára is, a legfontosabb volt tisztázni a valóságos viszonyt tudat és anyagi világ között. Feuerbach, mondja Engels, úgy jut el a hegeli idealizmussal való szakí-

<sup>24</sup> Lenin Művei 14. köt. 127. o.

<sup>25</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 47. o.

<sup>26</sup> Lenin Művei 21. köt. 39. o.

<sup>27</sup> Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 79. o.

<sup>28</sup> Uo. 50—51. o.

<sup>29</sup> Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1948. 320. o.

<sup>30</sup> Engels: A természet dialektikája. 190. o.

táshoz, hogy megérti, „hog az »abszolút eszme« hegeli, a világot megelőző léte, »a logikai kategóriák előzetes létezése«, mielőtt még a világ meglett volna, nem egyéb, mint a világon kívüli teremtőben való hit fantasztikus maradványa; hogy az anyagi, érzékeinkkel észlelhető világ, amelyhez mi is tartozunk, az egyetlen valóság és hogy tudatunk és gondolkodásunk, bármennyire érzékfelettinek tűnnek is fel, anyagi, testi szervnek, az agynak termékei. Az anyag nem terméke a szellemnek, hanem a szellem maga csak a legmagasabbrendű terméke az anyagnak.”<sup>31</sup> A materializmusnak tehát, a korabeli idealizmussal szemben, ki kellett már emelnie a tudat és az anyag viszonyának problémáját, azt, hogy a tudat nem teremtője a világnak, nem eredendő, hogy az ember, tudatával együtt a természetnek csupán terméke, hogy a tudat, „az eszmei, nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi”.<sup>32</sup>

A XIX. század második felétől az ismeretelméleti problémák határozottan előtérbe kerülnek. A pozitívizmus, a machizmus, a „fizikai” idealizmus és más szubjektív idealista irányzatok színrejutása azt mutatja, hogy a burzsoá filozófia a materializmus ellen vívott harcát az ismeretelmélet területére vitte át. Ez a körülmény kényszerítette a modern materializmus képviselőit is, hogy az ismeretelméleti kérdéseket előtérbe helyezték.<sup>33</sup> Ez az oka annak, hogy Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus” c. műve kifejezetten ismeretelméleti jelleggel íródott. Ebben a munkában, a machistákkal szembeszállva, Lenin a tudat és az anyag viszonyát szinte kizárólag erről az oldalról vizsgálta. „... az anyag fogalma ... — írja Lenin — ismeretelméletileg *csakis és kizárólag* az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelenti.”<sup>34</sup> Az anyagot itt mint „ismeretelméleti kategóriát” kezeli,<sup>35</sup> az anyag és a tudat fogalmát ebben a művében kifejezetten mint az ismeretelmélet két végső fogalmát tekinti, amelyet „lehetetlen, a dolog lényegénél fogva lehetetlen másképpen meghatározni, mint úgy, hogy rámutatunk arra, melyiket tekintsük közülük elsődlegesnek.”<sup>36</sup> És ilyen értelemben, ilyen vonatkozásban adja meg Lenin az anyagról szóló híres meghatározását, amely teljes mértékben ráépül a korábbi materialisták ontológiai jellegű anyagfogalmára, miközben azt kiegészíti ismeretelméleti vonatkozásban. A machistákkal szemben, akik szerint a világon nincs más, mint érzet és az érzetek különböző komplexumai, és akik az anyagrészecskék energiává való átalakulásának felfedezését és tényét szubjektív idealizmusuk alátámasztására használták fel és úgy interpretálták, mint az anyag „eltűnésének” bizonyítékát — Lenin leszögezi, hogy az anyag fogalma nem az anyag valamely meghatározott formáját, tulajdonságát jelöli, hogy az anyag nem más, mint a reális valóság, amely akkor is létezett, amikor gondolkodó lény nem volt a Földön és akkor is létezik, ha nincsenek érzeteink róla. Ez a világ nem érzeteinkben, nem tudatunkban létezik, hangsúlyozza Lenin — hanem a tudaton kívül. Ezért mondja Lenin, hogy „az anyag filozófiai kategória, mely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező

<sup>31</sup> Engels: L. Feuerbach . . . 20. o.

<sup>32</sup> Marx: Utószó A tőke I. kötetének második német kiadásához. Marx—Engels Vál. műv. I. köt. 436. o.

<sup>33</sup> Vö. Fogarasi B. id. cikk. 8. o.

<sup>34</sup> Lenin Művei. 14. köt. 270. o.

<sup>35</sup> Uo. 127. o.

<sup>36</sup> Uo. 145. o.

objektív valóság megjelölésére szolgál.”<sup>37</sup> Ilyen értelemben mondja, idézőjel közé téve a dolgot, hogy „az anyag *egyetlen* »tulajdonsága«, melynek elismerésével függ össze a filozófiai materializmus, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik.”<sup>38</sup>

Világos, mint már feljebb rámutattunk, hogy Lenin anyagfogalmában benne rejlik az anyag fogalmának már korábban kidolgozott ontológiai oldala is: az anyag fogalmának tartalma Leninnél is, ontológiai vonatkozásban, nem más, mint maga a természet, a mindenség, a reálisan létező világ, összes jelenségeivel együtt. Ezt az anyagfogalmat fejleszti tovább Lenin, amikor kiemeli annak ismeretelméleti oldalát. Már idézett figyelmeztetése az anyag és a tudat ellentétének metafizikus kezelése ellen szintén erre utal. Ezt nem észrevenni annyi, mint elszakítani a materializmus új eredményeit, a modern materializmus által kidolgozott új oldalakat a materializmus már eddig elért alapvető és szilárd eredményeitől.

Filozófiai irodalmunk egy részében Leninnek az ismeretelméleti idealizmus ellen megfogalmazott tételeit abszolutizálják, dogmatikus módon kezelik és ezen az alapon jutnak el a tudat „dematerializálásához” és a világ dualista felosztásához. Pedig Lenin — annak ellenére, hogy művében úgyszólván kizárólag az anyag és a tudat ismeretelméleti szembeállítását kellett bizonyítani — nyomatékosan figyelmeztetett arra, hogy más vonatkozásban ez az ellentét teljesen viszonylagos. Fogarasi Béla jogosan állapította meg ezzel kapcsolatban, hogy az anyag és a tudat viszonyának meghatározása Leninnél mélyen dialektikus és „magában foglalja úgy az abszolút, mint a viszonylagos mozzanatát. Az, hogy az anyag és a tudat ellentéte egy bizonyos összefüggésben abszolút és más összefüggésben viszonylagos, magában a valóságban rejlik dialektikus ellentmondás. Lenin megállapítása két irányban fontos — folytatja Fogarasi. Az, hogy ismeretelméleti szempontból az anyag és tudat, más szóval a tárgy és alany ellentéte igenis fennáll és bizonyos tekintetben abszolút, gátat emel a jelenkori »fizikai« idealizmus hamis érvelésével szemben, amellyel az — látszatra — lerombolni akar bármilyen ellentétet, sőt különbséget alany és tárgy között . . . Viszont az ellentét viszonylagosságának aláhúzása a dualizmus mindennemű felújításával szembenálló figyelmeztetés.”<sup>39</sup>

Hogyan összegezhethetjük az eredményt, melyre fejlődése során a materializmus jutott? A vallás és az idealizmus különböző válfajaival folytatott harcuk során a materialisták *először is* megállapították a világ anyagi természetét és anyagi egységét, és ezzel összefüggésben magától értetődőnek tartották a tudat anyagi jellegét, az anyag és a tudat ontológiai *egységét*. A materialistáknak, *másodszor*, különösen a szubjektív idealizmus elleni harcukban, ki kellett emelniük a tudatnak mint tükrözésnek az objektíven létező anyagi világtól való különbözőségét, vagyis az anyag és a tudat ismeretelméleti *ellentétét*. Fel-tárták tehát az anyag és a tudat viszonyának két ellentétes oldalát.

A továbbiakban az anyag és a tudat viszonyának e két vonatkozásával, e két oldal dialektikájával kívánunk közelebről foglalkozni.

<sup>37</sup> Uo. 127. o.

<sup>38</sup> Uo. 269. o.

<sup>39</sup> Fogarasi Béla: id. cikk. 10. o.

### 3. Az anyag és a tudat ontológiai egysége és ismeretelméleti ellentéte — kölcsönös viszonyuk két dialektikusan összejűgő oldala

#### A megoldás felé

Elöljáróban meg kell jegyezni, hogy az anyag és a tudat ontológiai egységét elhanyagoló tendencia igen sok gondot okozott azoknak, akik a marxista filozófiát művelik és oktatják. Az utóbbi években, a korábbi időszak dogmatizmusának és szektás hibáinak felszámolásával párhuzamosan erőteljesebben jelentkezett a kérdés dialektikus megoldásának igénye. Több fontos tanulmány jelent meg a Szovjetunióban az anyag és a tudat viszonyának egyoldalú kezelése ellen, elsősorban az egyes pszichológusoknál és fiziológusoknál jelentkező dualista, illetve vulgármaterialista jellegű torzítások ellen. Egyes filozófusok, mint például V. P. Tugarinov, megkísérelték az anyag és a tudat kategóriáit egymással való kapcsolatukban dialektikusabban megragadni.

V. P. Tugarinov, egy 1958-ban megjelent tanulmányában<sup>40</sup> kifejtette, hogy a tudatot különböző vonatkozásokban kell vizsgálnunk a léttel való viszonyában. A tudat — írja a szerző — „egyrésről a valóság valóságos jelensége, másrésről azonban nem maga a lét, hanem a lét tükrözője, a valóság másolata, fényképe. Az előbbi (ontológiai) oldalról nézve, a tudatot nem lehet szembeállítani sem a léttel, sem az anyaggal, mert maga is a magasszervezettségű anyag egyik tulajdonsága. Az utóbbi (ismeretelméleti) oldalról viszont a tudat már szembenáll az anyaggal... Az anyag és a tudat abszolút (vagyis minden vonatkozásban való) szembeállítása vezet arra, hogy a tudatot sajátos testnélküli szubsztanciává, »lélekké« avatják.” Tugarinov kísérlete azonban nem kielégítő, álláspontja sok ellentmondást tartalmaz, mert nem szögezi le egyértelműen, hogy ontológiai vonatkozásban a tudat az anyagi világ jelenségeinek egyike. Megmarad végül is a kérdés dialektikus megoldásának kísérletén belül az anyag és a tudat metafizikus szembeállításánál. A tudat ontológiai vonatkozásban egységben van a léttel, mondja Tugarinov, de a lét fogalmát nem azonosítja az *anyag* fogalmával. Felfogásában a lét mindent magában foglal, ami létezik, de az anyag csak azt foglalja magában, ami a tudaton kívül létezik. Tugarinov álláspontja tehát az, hogy a világ egységes mint lét, de ezen belül megkülönbözteti az anyag világát és a szellem világát. Ilyen alapon írja, hogy „a tudat nem anyag, nincs meg benne az anyagság tulajdonsága.” Tugarinov, jellemző módon, következtelensége miatt, kénytelen visszanyúlni Sztálin fiatalkori felfogásához, amely szerint a materialista monizmus értelme az egységes lét elismerése, mely két formában, anyagi és eszmei formában nyilvánul meg.

A kérdés dialektikus megoldása felé mutatnak Sz. L. Rubinstein nagyjelentőségű munkái is.<sup>41</sup> Rubinstein a bennünket érdeklő problémával kapcsolatban élesen fellép mind azok ellen, akik a pszichikait kizárólag fiziológiai agyműködésként kezelik és elhanyagolják az ismeretelméleti vonatkozásokat, mind azok ellen, akik, miközben egyoldalúan kiemelik a pszichikai jelenségek sajátosságait, dualista módon kiszakítják a tudatot az anyagi világ jelenségeinek köréből. Rubinstein alapvető gondolata itt az, hogy a pszichikai, mint min-

<sup>40</sup> V. P. Tugarinov: A „társadalmi lét” és a „társadalmi tudat” kategóriái. Voproszi Filozofii. 1958. 1. sz.

<sup>41</sup> Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Moszkva 1957. A pszichológia alapelvei és fejlődésének útjai. Moszkva 1959.



den más jelenség, az összefüggések és viszonyok egész rendszere útján beleágyazódik az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésébe. Ahhoz, hogy megértsük a pszichikai természetét és az anyagi világ jelenségeinek sorában elfoglalt helyét, végig kell követnünk „azokat az összefüggéseket és viszonyokat, amelyekbe a pszichikai bele van ágyazva, hogy kideríthessük: a pszichikai az összefüggések minden egyes rendszerében külön-külön milyen minőségben, milyen jelleggel jelentkezik.”<sup>42</sup> Gnoszeológiai síkon a pszichikai eszmei, ideális minőségében lép fel, fejt ki Rubinstein, ontológiai síkon azonban előtérbe kerül a pszichikai tevékenység elválaszthatatlansága az agy anyagi szervétől és az anyagi idegműködéstől. Rubinstein aláhúzza, hogy itt egy és ugyanazon jelenség különböző oldalairól, vonatkozásairól van szó és hogy a gnoszeológiai s ontológiai vonatkozások belsőleg függenek össze egymással. A pszichikai nem vesztíti el eszmei jellegét akkor sem, mondja Rubinstein, amikor agyműködés minőségében vizsgáljuk, de amikor visszatükrözés minőségében szemléljük, tudnunk kell, hogy a pszichikai nem más, mint az agynak a külvilág, az objektum hatására végbemenő tevékenysége. Rubinstein kiemeli, hogy a pszichikai lényegét és különböző vonatkozásait csak akkor érthetjük meg egységükben, ha a pszichikait mint az anyag általános visszatükröző tulajdonságának sajátos, igen fejlett formájának tekintjük, ha a pszichikait mint az anyagi világ és az ebben élő ember, tehát két anyagi jelenség közötti kölcsönhatás mozzanataként, közvetítő láncszemként fogjuk fel, amelyet az embert érő hatások határoznak meg, de amely mint a környezeti feltételek által meghatározott láncszem, maga is meghatározza közvetlenül az ember magatartását és tevékenységét.

Rubinstein munkái nagy jelentőségűek a tudat, a pszichikai dialektikus materialista felfogásának fejlődése szempontjából. Ugyanakkor azonban véleményem szerint Rubinstein nem eléggé következetes álláspontjának kifejtésében. Az ontológiai tárgyalásban kiemeli a pszichikainak az agyműködéstől és a külvilág hatásától, az ember és a környezet kölcsönhatásától való szétszakíthatatlanságát, azt a gondolatot, hogy a visszatükrözés „az anyagi világban a kölcsönhatások összes szférájának általános tulajdonsága” — de nem mondja ki egyértelműen, hogy a tudat nemcsak elválaszthatatlan az anyagi világtól, hanem teljes egészében bele tartozik, mint annak egyik jelensége. Rubinstein műve világosan ezen a materialista felfogáson nyugszik, de egyes megfogalmazásai, különösen az 1959-ben megjelent népszerűsítő munkájában, félreérthetők, és azt a látszatot keltik, mintha az *ontológiai egységen belül* is, a filozófiai irodalmunkban elterjedt helytelen felfogáshoz hasonlóan, Rubinstein szembeállítaná egymással az agyműködést, mint *anyagit* és a pszichikait, mint ideálist, *nem-anyagit*. Az agy fiziológiai működése és a pszichikai tevékenység között nem áll fenn abszolút ellentét, emeli ki a szerző. Itt is a pszichikai mint ideális szerepel, de ebben a vonatkozásban — mondja a szerző — a pszichikai tevékenységnek az agy anyagi szervétől és annak anyagi tevékenységétől való elválaszthatatlansága kerül előtérbe. Így véli megőrizhetőnek Rubinstein a világ anyagi egységének elvét: ilyen megvilágításban a pszichikai tevékenység megőrzi ideális jellegét és ugyanakkor nem kerül az anyagi világ határain kívül. A valóságban azonban Rubinstein állásfoglalásában fennmarad az agyműködésnek és a pszichikainak mint *anyaginak* és „*nem-anyaginak*” helytelen

<sup>42</sup> Idézi Tóth Sándor: A pszichikai helye az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésében. Magyar Fil. Szemle II. évf. 3—4. sz. 475. o.

szembehelyezése. Rubinstein érvelésének ezek a következtelenségei magyarázzák azt, hogy olyanok is, akik Rubinstein munkáit nagyra becsülik és alapvető felfogását kívánják magukévá tenni, megmaradnak az anyag és a „szellem” metafizikus jellegű szembeállításánál. Elismerik és aláhúzzák a pszichikai elválaszthatatlanságát az anyagtól, de a pszichikait továbbra is, *ontológiai vonatkozásban is „nem-anyaginak”* tekintik.

Rubinstein munkái világosan mutatják, milyen nagy jelentőségű probléma keres itt megoldást, és a megoldás útját is megvilágítják.

### *A tudat az anyagi világ egyik jelensége*

Ahhoz, hogy az anyag és a tudat metafizikus szembeállítását felszámoljuk (ezt a tendenciát bíráljuk itt elsősorban) következetesen tovább kell mennünk azon az úton, amelyet már megnyitottak számunkra. Ki kell mutatni elsősorban az anyag és a tudat *ontológiai* síkon fenálló *egységét*, meg kell világítani a modern tudomány segítségével azt a tényt, hogy *a tudat*, a pszichikai teljes mértékben beletartozik az anyagi világba, hogy a tudat az egyetlen valóságosan létező *anyagi világ egyik jelensége*, mozzanata.

A kérdést először a legáltalánosabb összefüggések síkján kell röviden tárgyalnunk. Kiindulópontunk csakis a materializmus kiindulópontja lehet: *a világ anyagi egységének* megállapítása. Minden, ami a valóságban létezik, tehát a mindenség és annak végtelen számú jelensége, folyamata — *minden* a mozgó anyag megnyilvánulása. A tudat is teljes egészében a természet, az anyag terméke, evilági jelenség, *az anyagi világ jelensége*, éppúgy mint bármely más valóságosan létező jelenség. A tudat szorosan összefügg az anyagi világ más jelenségeivel, elválaszthatatlan azoktól, ugyanúgy mint a világ többi jelenségei is elszakíthatatlanul hozzátartoznak az őket létrehozó feltételekhez és az általuk létrehozott okozatokhoz. A tudat is alá van vetve az anyagmozgás általános törvényeinek (a dialektika által tükrözött törvényeknek) éppúgy mint bármilyen más jelensége az anyagi világnak. A tudatnak is megvannak a maga specifikus vonásai, mozgás- és fejlődéstörvényei, amelyek megkülönböztetik az anyagi világ minden más jelenségétől, éppúgy mint bármely másnak.

*A materialista tudomány* csakis ebből a szemszögből közelítheti és közelíti meg ténylegesen a tudat, a pszichikum problémáját. A tudatot úgy kell szükségképpen kezelnie mint az anyagi világ egyik jelenségét. El kell vetnie — ha következetes akar lenni — a tudat „nem-anyagi”, vagyis nem „evilági” jellegére vonatkozó tévhit utolsó maradványait is. Ez volt a nagy Pavlov programja, ugyanúgy mint minden materialista gondolkodó célkitűzése. „Az ember felmérhetetlen előnyhöz és rendkívüli hatalomhoz jut önmaga fölött — írta Pavlov — amikor a természettudós a másik embert ugyanolyan külső elemzésnek veti alá, mint amilyenek alá kell vetnie a természet minden más tárgyát, amikor az emberi értelem kívülről, nem pedig belülről tekint magára.”<sup>43</sup>

A tudománynak igen nagy nehézségekkel kell megküzdenie ahhoz, hogy feltárja a pszichikus jelenségek objektív vonásait és törvényeit. A megismerés tárgya ebben az esetben maga a megismerő tudat, kísérletezésre is csak korlátozott lehetőség van, műszereink sem teszik még lehetővé az agyműködés fino-

<sup>43</sup> Pavlov: Összes művei III/1. Akadé

mabb elemzését. A tudomány mégis nagymértékben előrehaladt a tudat természetének feltárásában.

Az ember pszichikai tevékenységét a tudomány szükségszerűen különböző oldalakról közelíti meg a vizsgálódás során, hiszen a pszichikum, mint adott, egységes jelenség, többféle vonatkozásban áll kapcsolatban a jelenségek más sorával. A tudat objektíve sokoldalú jelenség és lényege éppen ez oldalak belső összefüggésében tárható fel. A modern, dialektikus alapokon nyugvó tudomány a tudatot *egyszerre* mint agyműködést, magasabb idegműködést, a külvilág visszatükrözését, az ember kifinomult alkalmazkodásának eszközét, a viselkedés kiváltóját, társadalmi jelenséget, logikai folyamatot, szubjektív dialektikát, az ember szubjektív világát tanulmányozza. A különböző oldalak feltárása útján juthatunk el a tudat belső lényegének tisztázásáig. Ilyen értelemben tűzhette ki célul Pavlov a pszichológiai és a fiziológiai, a szubjektív és az objektív vizsgálódás egyesítését a tudatnak, mint egységes jelenségnek előrehaladó tanulmányozása során. „Elkövetkezik majd, meg fog valósulni a pszichológia és a fiziológia, a szubjektív és az objektív természetes és elkerülhetetlen közeledése és végül összeolvadása; el fog dőlni ténylegesen az a kérdés, amely oly sokáig izgatta az emberi gondolkodást. És minden további előmozdítása ennek az összeolvadásnak nagy feladata a jövő tudományának.”<sup>44</sup>

*Bármelyik oldalról közelítsük is meg tudományosan a tudat problémáját, kitűnik, hogy a tudat teljes mértékben beletartozik az anyag világába. Egyetlen mozzanatában sem találkozhatunk valamiféle titokzatos ugrással az anyagi jelenségek világából holmi „nem-anyagi” világba.*

Mint mondhatunk például a tudatról *mint a visszatükröző képesség* bonyolult formájáról? A visszatükrözés képessége nem az emberi idegrendszer sajátossága. Rubinstein és más kutatók kiemelik, hogy bizonyos értelemben minden jelenség visszatükrözi környezetét. Minden kölcsönhatás: egyes jelenségeknek más jelenségekben való visszatükröződése. A külső hatások visszatükrözése, a visszahatás annál bonyolultabb, minél bonyolultabb az a jelenség, amely a hatást elszennedi. Ilyen vonatkozásban nincs elvi különbség a visszatükrözés alacsonyabb és fejlettebb formái között. Ilyen értelemben jegyezte meg Pavlov, a magasabbrendű állatoknak a külvilág jelenségeire adott reflexeivel kapcsolatban: „Legyen bár ez a reakció az alacsonyabbrendű állatok reakciójához képest rendkívüli és bármilyen élettelen tárgy reakciójához képest végtelenül bonyolult, a dolog lényege mégis ugyanaz marad.”<sup>46</sup> Adott természeti jelenségek a szervezet meghatározott, törvényszerű választévékenységét, reakcióját váltják ki. A dolog lényege azonos, bármilyen óriási minőségi különbségek lépnek is fel ezen belül a különböző fejlettségi, bonyolultsági fokon álló szervezetek és specifikus választévékenységük között. Ez azt is jelenti, hogy ez a „visszatükrözés” minden esetben teljesen „evilági”, az anyagi világ jelensége — és materiális okokkal elvben teljes mértékben megmagyarázható (függetlenül attól, hogy ma még ezt vagy azt a formáját, mechanizmusát nem ismerjük, vagy nem kielégítően).

Irodalmunkban találkozhatunk a visszatükrözés képességének igen jó történeti leírásaival, az élettelen természettől egészen a magasabbrendű állatokig, de a visszatükrözésnek az embernél található formájánál gyakran meg-

<sup>44</sup> Pavlov: Az objektív és a szubjektív összeolvadásának lehetősége. 1932.

<sup>46</sup> Pavlov: Összes művei III/1. 49. o.

torpannak. Többé-kevésbé határozottan, éppen a bennünket érdeklő vonatkozásban, elvi válaszfalat húznak az emberi tudat és a visszatükrözés alacsonyabb formái, vagy éppenséggel az állatok tudata között: szemben a visszatükrözés alacsonyabb formáival, az emberi tudatot már „nem-anyagi” jelenségnek tekintik. De vajon hol történik a fejlődési sorban ez a meglepő ugrás az anyagi jelenségek világából a felfoghatatlan „nem-anyagi” világba? Miért nem lenne „evilági”, miért nem lenne hozzáférhető számunkra a visszatükröződésnek, a visszahatásnak, az alkalmazkodásnak ez a formája? Az élettelen világ jelenségeinél ezt a „visszatükrözést” senki sem sorolná holmi „nem-anyagi” jelenségek sorába. Így vagyunk minden bizonnyal az amoeba ingerlékenységével is, de talán az állatok „tudatával” is. Valószínű, hogy az agytevékenység alapműveleteinek modelljét létrehozó „gondolkodó gépek” működésében, ezek „emlékező” képességében, abban a képességükben, hogy bámulatos számú műveletet végezzenek el egy másodperc alatt és következtetéseiket velünk közölgék — a materialisták közül senki sem fog holmi „nem-anyagi” jelenséget látni. Miért lenne hát indokolt az emberi gondolkodást kiemelni az anyagi jelenségek világából? Nem a régi illúzió maradványa ez, nem az anyagi világgal szembenálló, attól idegen, privilegizált „lélek” misztifikált képzelet jelentkezik itt?

Amikor a tudomány a *tudatot mint agyműködést* tanulmányozza, ismét arra a következtetésre kell jutnia, hogy semmilyen misztikus elem nem található az ember pszichikai életében. A tudomány felderítette, hogy az ember pszichikus működése, legfejlettebb formáiban is: magasabb idegműködés, amelynek alapelemei közösek a magasabbrendű állatoknál és az embernél. A materialista pszichológia és fiziológia kimutatta, hogy az emberi tudatjelenségek ráépülnek az idegműködés egyszerűbb formáira. A minőségi ugrások az idegműködés alacsonyabb formáiról annak magasabb formáira semmiképpen sem jelentenek valamilyen titokzatos ugrást az anyagi jelenségek világából egy „nem-anyagi” világba. A minőségi változások itt is a mennyiségi változások felhalmozódásának, az idegkapcsolatok bonyolultabbá válásának eredményeképpen lépnek fel.

Mint ismeretes, a pavlovi kutatások feltárták, hogy a pszichikus működés, összetevő elemeit tekintve, nem különbözik az egyszerűbb fiziológiai reakciótól. A pszichikus működés is reflextevékenység: a különbség csupán az, hogy feltételei bonyolultabbak, számosabbak. Pavlov és tanítványai feltárták azt a minőségi ugrást, amelyet a második jelzőrendszer, a beszéd jelent és amely elvezet az állat pszichikus életétől a jellegzetesen emberi pszichikus élethez. A materialista pszichológia kiemeli, hogy a cselekvés kiváltásának ez az új módja részleteiben, elemeiben nem új —, a második jelzőrendszer nem más, mint feltételes reflexműködés —, felépítésében azonban új, a magasabb idegműködés minőségileg új formáját jelenti, amely elválaszthatatlanul összefügg az emberréválás alapfolyamatával: az állati tevékenységről a munkára való áttéréssel. A magasabb idegműködés új mechanizmusának a valóság tükrözésének új elve, a fogalmi gondolkodás, és a cselekvés irányításának új, magasabbrendű formája, az akarat felel meg. A fogalmi gondolkodás, az akarat, a tudat teljes egészében feltételes reflexműködésen alapszik. A tudat, a tudatosság, mutat rá a materialista pszichológia, egyszerűen abban áll, hogy az embernél minden ingerhatás kiváltja a második jelzőrendszer működését is, hogy minden ingerhez hozzákapcsolódik és vele kapcsolatban felidéződik annak nyelvi jele, a feltételes reflexműködés alapján. Ezért például nemcsak látunk, hanem „tud-

juk”, hogy látunk. A tudat semmi más, mint a nyelvi jelek, a szavak felidézése, feltételes idegkapcsolat mechanizmus alapján, bármely ingerhatásra.<sup>47</sup>

A materialista pszichológia minden eddigi eredménye azt mutatja, hogy bármennyire is minőségi ugrást jelent az idegműködés fejlődésében a pszichikus jelenségek, majd a jellegzetes emberi tudat megjelenése, *az ugrás semmiképpen sem az anyagi jelenségek világából egy képzeletbeli „nem-anyagi” világba történik.* Az átmenet az egyedül reálisan létező anyagi világ folyamatában egy egyszerűbb anyagi jelenségről egy bonyolultabb anyagi jelenségre történik. A pszichikus jelenségek tudományos tanulmányozása teljes mértékben *megegyezik* a materializmus alapvető kiindulópontját: *a világ anyagi egységének elvét.*

Ugyanerre az eredményre jutunk, ha a tudatot más oldalról is vizsgáljuk. *A tudat, mint társadalmi jelenség,* mint a sajátos emberi tevékenység, a munka terméke sem rejt magában semmilyen misztikus elemet. A pavlovi kutatások is világosan kimutatják, hogy a magasabb idegműködés új elvének kialakulása, a második jelzőrendszer teljes egészében a társadalmi fejlődés eredménye volt. A természet és az ember kölcsönhatásának új formái, a szerszámok használata és az emberek együttműködésének új szükségletei váltották ki a beszédet és fejlesztették ki a fogalmi gondolkodást. Maga az emberi pszichikum, fő tartalmát tekintve, társadalmi produktum. Az emberek érzelmeit, jellemvonásait, érzékleteinek tartalmát, gondolkodásuk fejlettségi fokát a társadalmi élet feltételei, a megelőző generációk tevékenységének felhalmozott eredményei határozzák meg. A tudat ilyen vonatkozásban is az anyagi világ teljesen meghatározott, determinált jelensége, amely maga is résztvesz az egyetemes kölcsönhatásban, mint bármilyen más jelensége világunknak.

Ebben a megvilágításban különösen feltűnő, mennyire *helytelen* úgy szembeállítani az állati és az emberi tudatot, a fiziológiai és a pszichikai folyamatot, a szót és a gondolatot, a regehártyán megjelenő fizikai képet és a tudati képet *mint „anyagi” és „nem-anyagi”* jelenségeket. A tudat, a gondolkodás valóban minőségileg különbözik az anyagi világ más jelenségeitől, különbözik azoktól a folyamatoktól is, amelyekről elválaszthatatlan. De ez a különbség az anyagi világon *belül* jelentkezik. Ez a különbség: az anyagi világ egyik jelensége és többi jelenségei közötti különbség.

Ebben a megvilágításban érthetővé válik, miért nem elégedhetünk meg ontológiai vonatkozásban annak megállapításával, hogy a tudat elválaszthatatlan az anyagtól — az agytól, az állatvilágtól, a társadalomtól, a külvilágtól *mint anyagtól.* E megállapítás szerint a tudat, *mint „nem-anyagi”* lenne elválaszthatatlan az anyagtól. Holott a tudat nemesak nem szakítható el az anyagi világtól, hanem az anyagi világ része, maga is teljes mértékben *evilági,* vagyis *anyagi jelenség.*

### *A tudat az anyagi világ specifikus jelensége*

Az anyag és a tudat viszonyának elemzése során eddigi fejtegetéseinkben az anyag és a tudat ontológiai egységét emeltük ki. Láttuk, hogy a tudatot, ha következetes materialisták akarunk lenni, csakis úgy tekinthetjük, mint az anyagi világ egyik jelenségét.

Miközben a tudatnak az anyagi világgal fennálló egységére helyeztük a hangsúlyt, szükségképpen foglalkoznunk kellett a tudat *specifikus,* megkülön-

<sup>47</sup> Lásd Kardos Lajos: A lélektan alapproblémái és a pavlovi kutatások. Akadémiai Kiadó, 1957.

böztető vonásaival. A tudattal mint az anyagi világ sajátos jelenségével foglalkoztunk, amelynek lényegét csak különböző oldalainak, vonatkozásainak elemzése útján érthetjük meg és amelynek teljesen evilági, anyagi jellege minden minőségében megmutatkozott.

Egyesek azt állítják, hogy a tudat anyagi jellegének aláhúzása a tudat specifikus vonásainak tagadását jelentené. Talán most már eléggé világos, hogy ez az állítás a kérdés meg nem értéséből fakad. Azok akik ezzel az ellenvetéssel jelentkeznek, a tudatot továbbra is csak az anyaggal való ellentétében képesek felfogni; úgy gondolják, hogy ha a tudatot anyagi jelenségnek tartjuk, ezzel összeolvasztjuk a tudatot az anyaggal, tagadjuk az „eszmei” létezését. A valóságban *mi nem a tudat, az „eszmei” jelenségek létezését, hanem csupán a „nem-anyagi” jelenségek létezését tagadjuk.* A tudat teljesen reálisan létezik, mint az anyagi világ egyik mozzanata. Ez a jelenség az anyagi világ része. De ugyanakkor, mint minden másnak, a tudatnak is megvannak a maga jellegzetes vonásai, amelyek megkülönböztetik az anyagi világ minden más jelenségétől. Az anyag és a tudat ontológiai egységét úgy kell tehát helyesen felfognunk, mint amelyen belül szükségképpen ellentét is van egyfelől a tudat és másfelől az anyag minden más megnyilvánulási formája között.

A tudat legkiemelkedőbb specifikus vonása, amelynek felismerése az emberi gondolkodás továbbfejlődése szempontjából döntő jelentőségű volt, az hogy megvalósítja a környezet magasfokú (fogalmi) tükrözését. A tudat a világ sajátos tükröződése az emberi agyban. Az ontológiai tárgyalás során láttuk, hogy a tudat természetét csak az ember és a környezet kölcsönhatásának egészéből, a munkatevékenységből, és a magasabb idegműködés ezzel kapcsolatos fejlődéséből érthetjük meg. Kiemeltük a tudat tükröző funkcióját, amelynek tökéletesedése teszi lehetővé az ember magasabbfokú, újszerű alkalmazkodását környezetéhez. Így módon az ontológiai tárgyalás, amelyben kiemeltük a tudat egységét az anyagi világgal, szükségképpen elvezet bennünket a tudat specifikus jellegéhez, a tükrözés, vagyis a külvilág és a tudat viszonyának kérdéséhez — egyszóval: az ismeretelméleti probléma tárgyalásához.

#### *Az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentéte*

Az anyag és a tudat ismeretelméleti viszonya és ezen belül ellentéte — csupán egyik oldala annak a kapcsolatnak, amely a tudat és az anyagi világ többi jelensége között fennáll. Azt mondhatnánk: alárendelt oldala, bármennyire központi helyet foglalt is el az emberiség fejlődését kísérő világnézeti harcokban.

Az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentéte közismert probléma, amelyet irodalmunk részletesen és sokoldalúan tárgyal. Itt mi csupán azt emelnénk ki Lenin nyomán, hogy az anyag és a tudat ismeretelméleti szembeállítására csak igen szűk területen érvényes abszolút módon. Az ellentét a tudat, mint tükrözés, és az objektív valóság, mint tükrözött tárgy között áll fenn. Csak ebben a vonatkozásban van abszolút ellentét tudat és anyag között. A tudat, mint „tükrökép”, különbözik a valóságos, anyagi világtól, amelyet tükröz. Más a „kép” és más a „leképzett” tárgy. A tárgy mint objektum létezik, a kép viszont csak az objektum szubjektív képmása.

Nem arról van szó, mintha a kép maga nem lenne valóságos. A kép maga, a tükröző tudat maga is reálisan létezik. A kép is az anyagi világ jelensége — de csak mint kép, mint az anyagi világ jelenségeinek „tükröképe” az emberi agyban.

Az ismeretelméleti probléma (a tudat tükröző jellegének problémája) szükségképpen elvezet bennünket az anyag és a tudat ontológiai egységének kérdéséhez. A tükrözés megértése lehetetlen, ha a tudatot „nem-anyagi” jelenségeként kezeljük, ha a tudatot kiszakítjuk az anyagi világból, elszakítjuk az anyagi világ többi jelenségétől, saját létfeltételeitől. Lehetetlen a tudat, mint visszatükrözés problémájának megoldása, ha nem úgy tanulmányozzuk a tudatot, mint az anyagi világ jelenségét, amely sokoldalúan összefügg az anyagi világ más jelenségeivel, amely egy mozzanata csupán az ember és a környezet kölcsönhatásának.

Amint látjuk, az anyag és a tudat ontológiai egysége és ismeretelméleti ellentéte *kölcsönös viszonyuk két dialektikusan összefüggő oldala*. Ontológiai vonatkozásban az anyag és a tudat egysége kölcsönös viszonyuk meghatározó vonása. De egységük különbséget és ellentmondást is tartalmaz: a tudat mint az anyagi világ specifikus jelensége szemben áll minden más jelenséggel. Az az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentéte kölcsönös viszonyuknak egyik vonatkozása. Ezen a síkon az ellentét határozza meg kölcsönös viszonyukat, de az ismeretelméleti ellentét maga ontológiai egységükön belül áll fenn.

### *Néhány ellenérv*

Ilyen megvilágításban, mit szólhatunk azokhoz az érvekhez, amelyeket a tudat és az anyag minden vonatkozású szembeállításának alátámasztására felhozunk?

Az egyik ilyen érv úgy hangzik, hogy a tudat, természetére nézve, azért nem kezelhető anyagi jelenségeként, mert „*a tudat más mint az anyag, az anyag sajátos visszatükröződése.*”<sup>48</sup> Ezzel az érveléssel már foglalkoztunk és láttuk, hogy hibája abban rejlik, hogy a kérdést metafizikusan teszi fel. Hiszen egy bizonyos vonatkozásban a tudat nem más, mint az egyedül létező anyagi világ egyik jelensége; egy másik vonatkozásban pedig a külvilágnak a tükröződése az emberi agyban. A kettő nem zárja ki, hanem feltételezi egymást.

A másik érv az, hogy a tudat nem anyag, csupán az anyag *terméke, teremtménye*. Ilyen alapon sem lehet kizárni a tudatot az anyagi világ jelenségeinek sorából. Nincs a világon semmi, ami nem az anyag „teremtménye” lenne, ami nem az anyag valamilyen formájából jött volna létre, amely nem az anyag valamilyen megjelenési formája, folyamata, mozzanata lenne.

Ugyanez áll az anyag tulajdonságaira is. Az az érv sem helytálló, amely a tudatot olyan alapon zárja ki ontológiai vonatkozásban az egyetlen létező anyagi világból, hogy az „nem valami anyagi tárgy”, hanem csupán az anyag *tulajdonsága*, visszatükrözése, képessége, sajátossága.<sup>49</sup> Az anyag különböző formái, különböző tulajdonságai, legyenek azok a legmeglepőbbek is a „józan ész” számára, teljes egészükben hozzátartoznak világunkhoz, a természethez, az anyaghoz. Azt mondani az anyag egyik formájának tulajdonságára, hogy az valami misztikus „nem-anyagi”: — teljesen értelmetlen — ha csak nem adjuk fel az anyag dialektikus materialista felfogását a mechanikus materializmus „fizikai” anyagfogalmáért, amely csak a fizikai „mérhetőséget”, „tapinthatóságot” ismeri el anyaginak.

Az érvek között ténylegesen elég nagy szerepet játszik az anyag fogalmának egy vulgáris felfogása. Már több ízben találkoztunk olyan érveléssel, amely

<sup>48</sup> Dialektikus materializmus. Kossuth, 1958—59. 173. o.

<sup>49</sup> Uo. 164. o.

a tudatot azon az alapon zárta ki az anyagi világból, hogy a tudat „nem mérhető”, nem „tapintható”, általában nem érzékelhető, nincs súlya sem kiterjedése, stb. Egyesek azzal is érvelnek, hogy az eszmei azért „nem-anyagi”, mert nincs benne semmilyen atomrészecske sem. Itt kétszeres tévedéssel van dolgunk. Az első tévedés abban áll, hogy ez az érvelés az anyag fogalmának egy túlháladott, „fizikai” formájára épül. Valóban a XVII—XVIII. század materialistái számára, a fizika és a mechanika nagy fejlődése idején úgy tűnhetett, mintha a fizikai, mechanikai tulajdonságok az anyag, a mindenség általános tulajdonságai lennének. Az anyagmozgás más formáit még jóformán nem ismerték, és ezért, mint ismeretes, a biológiai és társadalmi mozgás is mechanikai mozgásként értelmezték. De a materializmus ezen az állásponton a tudomány továbbfejlődésével már túljutott. Kiderült, hogy az anyagi világ jelenségeinek csak egy meghatározott osztályát jellemzik a klasszikus értelemben vett fizikai tulajdonságok. A machizmus éppen ezen az alapon támadt a materializmus ellen: mivel a radioaktivitás olyan tulajdonságokat mutatott fel, amelyek nem egyeztek az anyag klasszikus fizikai tulajdonságaival, azt állították, hogy az anyag „eltűnt,” az anyag nem létezik. Leninnek kellett az anyag fogalmát tovább vinnie, leválasztania róla a „rarakódott” fizikai tulajdonságokat. Ezért szögezte le Lenin, hogy a fizikai tulajdonságok csak a mozgó anyag bizonyos állapotának tulajdonságai.<sup>50</sup>

A második tévedés abban áll, hogy a „mérhetőséggel” érvelők elfelejtik egyrészt, hogy a dolgoknak, mennyiségi, mérhető oldaluk mellett van egy minőségi, nem-mérhető oldaluk, másrészt pedig helytelenül állítják, hogy a tudat semmilyen vonatkozásban nem mérhető. A tudat is rendelkezik mennyiségi oldallal: a tudat mint agyműködés alávethető mennyiségi tanulmányozásnak, az encefalográf segítségével például mérhetjük azokat a bioelektromos folyamatokat, amelyek az idegműködés közben fellépnek, stb. De a tudat minőségi oldala természetesen nem mérhető — ugyanúgy, ahogyan bármely minőség, mint ilyen, mennyiségileg nem kifejezhető, habár meghatározott mennyiségektől elválaszthatatlan. Egy kő, egy madár, a tavasz, mint anyagi jelenségek, vajon kő, madár, tavasz minőségükben mérhetőek-e?

Többet kell időznünk annál az érvnél, miszerint a tudat azért „nem-anyagi” (ontológiai vonatkozásban), mert nem vezethető vissza egyszerűen kémiai, fizikai, vagy akár fiziológiai folyamatokra. Azt a tényt, hogy a gondolkodás nem redukálható a fiziológiai mozgásra, a tudat „dematerializálói” úgy értelmezik, hogy a tudat nem vezethető vissza *anyagi mozgásra* és természetesen maga sem lehet anyagi mozgás! Engelsnek arra a megjegyzésére utalnak, hogy „egyszer bizonyára sikerül majd a gondolkodást kísérleti úton az agyban végbemenő molekuláris és vegyi mozgásokra »visszavezetni«, de vajon kimerítettük ezzel a gondolkodás lényegét?”<sup>51</sup> Azt állítják, hogy Engels szavainak értelme az, hogy a gondolkodás nem vezethető vissza az *anyag* mozgására, hanem több ennél, több az anyag mozgásánál, „nem-anyagi” mozgás. Ennek alapján azután a gondolkodást suttyomban kihagyják az anyagmozgás formái közül. Ezen az alapon kijelentik, hogy a bioelektromos és biokémiai reakciók „anyagi folyamatok. Maga a reflex pedig pszichikai folyamat, »tudati« folyamat” — olyan értelemben tehát hogy „nem-anyagi”.<sup>52</sup> A régi materializmust,

<sup>50</sup> Lenin Összes Művei 14. köt. 269. o.

<sup>51</sup> Engels: A természet dialektikája. 258. o.

<sup>52</sup> Dialektikus materializmus. Kossuth, 1958—59. 167. o.



a vulgáris materializmust azért is bírálják, amiért — helyesen — a gondolkodást nem valami misztikus jelenségnek, hanem az anyagmozgás egyik formájának fogta fel. Bírálják például Bessenyeit, amiért materialista magyarázatot keres az emlékezet jelenségére.<sup>53</sup> Azt, hogy a gondolkodást a fizikai, kémiai vagy biológiai mozgásra — tehát az anyagmozgás alacsonyabb formáira — redukálni helytelen és vulgáris materialista eljárás, úgy értelmezik, mintha a gondolkodásnak egyáltalán *anyagi* mozgásra való visszavezetése, az anyagmozgás egyik formájaként való kezelése lenne helytelen. A gondolkodás materialista magyarázatának keresését megbélyegző jelzőkkel illetik. Kijelentik, hogy „az előbbi hibába [a gondolkodásnak az anyagi mozgásra való visszavezetésének hibájába] esett a Marx előtti materialisták túlnyomó többsége, amely a gondolkodást anyagi mozgásra akarta visszavezetni, vagy anyagi mozgásból akarta levezetni, vagy anyagi mozgással akarta azonosítani, vagy végül a gondolkodást az agy éppoly kiválasztódásának fogta fel, mint ahogy az epe a máj kiválasztódása. Világos, hogy mindezekben az esetekben a különbség a gondolkodás és az anyagi folyamatok között *eltűnik* és a gondolkodás éppúgy *anyagi folyamattá* lesz, mint ahogy ez a különbség az idealistáknál is eltűnik, csak ezeknél *az anyagi folyamat szellemi* folyamattá lesz . . .”<sup>54</sup> Kijelentik, hogy „A materializmust az idealisták minduntalan azzal rágalmazzák, hogy a gondolkodást az anyag mozgására redukálja vagy abból *vezeti le*. . . ez merő rágalom, a materialista álláspont tudatos meghamisítása.”<sup>55</sup>

Hogyan lehetne a kérdést helyesen tisztázni? A gondolkodási folyamat: magasabb idegtevékenység, a gondolkodás az agy működése, de tartalma, lényege nem redukálható a fiziológiai folyamatokra. A gondolkodás olyan agyműködés, amelyet a környező világ hatása vált ki és határoz meg: a gondolkodás a környezet visszatükröződése az emberi agyban. Ennek a visszatükröződési folyamatnak megvannak a maga sajátosságai, törvényszerűségei, amelyek nemcsak a „felvevő apparátus”, az idegrendszer felépítésétől függenek (fiziológiai oldal), hanem a külvilág, a tükrözött tárgy sajátosságaitól is, és függenek továbbá azoktól a társadalom által létrehozott feltételektől és eszközöktől, amelyek között és amelyekkel az ember, a maga tevékenysége során környezetét feltárja, megismeri.

Azt a tényt misztifikálják, hogy a gondolkodási folyamat nem redukálható a fiziológiai folyamatra, erre építik azt az állításukat, hogy a gondolkodás természetére nézve „nem-anyagi”. De *ebből* egyáltalán nem lehet *erre* következtetni. A gondolkodás semmiképpen sem valamiféle titokzatos „nem-anyagi” jelenség. Az a többlet, amit a gondolkodás jelent, az a minőségileg új az egyszerű fiziológiai folyamattal szemben nem jelent — mint ezt már kifejtettük — egy felfoghatatlan ugrást az „anyagiból” a „nem-anyagi”-ba. A gondolkodás maga is, mint minden a világon, *anyagi folyamat*, és *nem más mint a külvilágnak az emberi agyban való visszatükröződése*. A gondolkodás — agyműködés, amely a külvilág hatására megy végbe és amelynek változását, fejlődését alapvetően az ember társadalmi életfeltételei határozzák meg. *Ezért* a fiziológiai folyamat, mint a felvevő idegrendszernek a külvilág hatására kiváltott működése — nem merítheti ki a gondolkodási folyamat lényegét.

A tudat lényegét, mint már kifejtettük, különböző oldalainak belső összefüggésében kell keresnünk. A tudat természetesen nem más, mint az emberi

<sup>53</sup> Uo. 164. o.

<sup>54</sup> Rudas L.: Elmélet és gyakorlat. Szikra, 1950. 136. o.

<sup>55</sup> Rudas L.: Dialektikus materializmus és kommunizmus. Szikra, 1956. 195. o.

agy működése. De ez csak egyik alapvető oldala; mert a tudat ugyanakkor a külvilág tükröződése, társadalmi jelenség, logikai folyamat, stb. Csak e különböző oldalak feltárásával lehet az emberi gondolkodásnak, mint viszonylag önálló folyamatnak a törvényeit megérteni, megérteni azt az utat, amelyet az emberi gondolkodás a kezdetleges, primitív formáktól a modern dialektikus gondolkodásig megtett. Világos, hogy a felsorolt tényezők közül külön-külön egyik sem meríti ki a gondolkodás lényegét. A vulgármaterializmus alapvető hibája az, hogy a gondolkodást csupán a fiziológiai folyamatok alapján próbálja megmagyarázni. „A vulgármaterializmus a pszichikai problémáját az emberi szervezetten belüli fiziológiai viszonyok zárt körében próbálja megoldani. A pszichikai természetének jellemzésénél koncepciójuktól kimarad a pszichikainak a külvilághoz való gnoszeológiai viszonya.”<sup>56</sup>

A gondolkodásnak, mint szavakkal működő visszatükrözésnek viszonylagos önállósága különféle képpen nyilvánul meg. A világnak az idegműködés alapján végbemenő tükröződése az emberben a külső hatások felhalmozódását eredményezi. A központi idegrendszer által leszűrt, elemzett, általánosított külső hatások az idegrendszerben rögzítődnek. (Engels, mint erre Lenin utal, a gondolatokat néha a valóságos dolgok és folyamatok „lenyomatainak” tartotta.<sup>57</sup>) A gondolkodás termékei felhalmozódnak és önállósulnak, nemcsak az ember idegrendszerében, hanem azon kívül is, először a szájhagyomány formájában, majd mérhetetlenül gyorsabb ütemben és nagyobb hatással, az írás segítségével. A felhalmozódás tehát nemcsak az agytekevnyekben történik (mint idegkapcsolatok rögzítődése), hanem már az agyon kívül, az írás segítségével, és viszonylagos önállósága és hatékonysága nagy mértékben tágul. Az írott és lerögzített gondolat óriási szerepet játszik az ember alkalmazkodó képességének fejlődésében, és mint ilyen aktívan „visszahat” azokra a folyamatokra, amelyek tükröződésképpen jött létre, vagyis résztvesz így is, ilyen formában is az egyetemes kölcsönhatásban. Ezért sem redukálható a tudat a gondolkodási folyamat fiziológiai oldalára.

Foglalkozunk egy további érveléssel. Az anyag és a tudat minden vonatkozású szembeállításánál *Lenin Dietzgen bírálatára* szoktak hivatkozni. Kiemelik azt a mondatot, miszerint „aki a gondolatot anyagnak nevezi, az hibás lépést tesz a materializmus és az idealizmus összekeverése felé.”<sup>58</sup> Erre alapozva kijelentik, hogy „az anyagot és a tudatot . . . nem szabad egymással azonosítani”, stb.<sup>59</sup> De miért és hogyan bírálja Lenin Dietzgent? Dietzgent azért bírálja, mert Dietzgen nem egy helyen zavaros, mert a metafizikus, vulgáris materializmust bírálva, Dietzgen meggondolatlan kijelentéseket is tesz, azt mondja például, hogy őt idealistának is lehetne nevezni, stb. Ezen az alapon megy el Dietzgen a tudat és az anyag feltétlen azonosításáig, ezért bírálja őt Lenin. Dietzgen nem mondja meg világosan, milyen vonatkozásban, milyen értelemben, „a nem-érzéki képzet is érzéki, anyagi, azaz valóságos . . . A szellem nem különbözik jobban az asztaltól, a fénytől, a hangtól, mint ezek a dolgok egymástól.” A metafizikus materializmus elégtelensége miatt Dietzgen helytelenül állítja „a materialista elv elégtelenségét”. „Dietzgen arra szegezi figyelmét, hogy

<sup>56</sup> Tóth Sándor recenziója Sz. L. Rubinstein: *Lét és tudat c. könyvéről*. Magyar Fil. Szemle. II. évf. 3—4 sz.

<sup>57</sup> Lenin: Marx Károly és Engels Frigyes. Szikra, 1948. 14. o.

<sup>58</sup> Lenin Művei 14. köt. 251. o.

<sup>59</sup> Vö. pl. R. O. Groppe: *A dialektikus materializmus*. 37. o.

határvonalat húzzon maga és a vulgáris materializmus között” —állapítja meg Lenin, ezért található nála több melléfogás. Dietzgen szerint „az anyag fogalmát ki kell bővíteni. Hozzá tartoznak a valóság összes jelenségei. Tehát felfogó- és magyarázó képességünk is.” Lenin ezt „zagyvaságnak” tekinti, „mely csak arra alkalmas, hogy az anyag fogalmának »kibővítése« címén összekeverje a materializmust és az idealizmust. Aki belekapaszkodik ebbe a »kibővítésbe«, az megfélekedzik Dietzgen filozófiájának alapjáról, vagyis arról, hogy Dietzgen az anyagot elsődlegesnek, a »szellem korlátjának« tartja . . . Zagyvaság az, hogy az anyag fogalmába bele kell foglalni a gondolatot is . . . — ezzel az anyag és a szellem, a materializmus és az idealizmus ismeretelméleti szembeállítását értelmét veszti, márpedig ehhez a szembeállításához maga Dietzgen is ragaszkodik. De kétségtelen, hogy nem szabad ezeket »szertelenül«, túlzott mértékben, metafizikusan szembeállítani (s ennek a hangsúlyozása nagy érdeme a *dialektikus* materialista Dietzgennek).”<sup>60</sup>

Már felhívtuk a figyelmet arra, hogy Lenin — harcolva az ismeretelméleti idealizmussal — „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentétének problémájára koncentrálna figyelmét. Ebben a munkájában a materializmus és az idealizmus ellentétét csak ismeretelméleti vonatkozásban veti fel, az anyagot és a tudatot mint az ismeretelmélet két végső fogalmát kezeli. Lenin Dietzgent azért bírálja, mert Dietzgen egyoldalúan az anyag és a tudat ontológiai egységét emeli ki, azt a tényt, hogy a tudat az anyagi világ egyik jelensége, és ezt nem kapcsolja össze azonnal az ismeretelméleti problémával.

Lehet, hogy Lenin egyes megfogalmazásai félreérthetők. Lehet, hogy Lenin, az ismeretelméleti idealizmussal folytatott harc hevében elhanyagolja a kérdés ontológiai oldalát és ezért, annak ellenére, hogy saját maga hív fel az anyag és a tudat ellentétének abszolutizálására ellen, nem foglalkozik azzal — hogyan lehetne helyesen megfogalmazni a tudat viszonyát az anyaghoz a szóbanforgó ismeretelméleti probléma határain túl. De Lenin életműve alapján, a marxizmus egésze alapján, amelynek továbbfejlesztője volt, világos, hogy Lenin — ugyanakkor, amikor az anyagot és a tudatot a filozófia alapvető kérdésében, egy bizonyos ismeretelméleti vonatkozásban abszolút módon szembeállítja — a gondolkodást az anyagi világ egyik jelenségének tekinti. Ezt Lenin, magában „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében egészen természetesen több ízben kifejezetten meg is mondja. Az okság problémájával kapcsolatban például Lenin kifejti, hogy ha szubjektív álláspontra helyezkedünk, „akkor az emberi értelmet elszakítjuk a természettől, az előbbi szembeállítjuk az utóbbi val, sőt a természetet az értelem *részévé* tesszük, ahelyett, hogy az értelmet tekintenők a természet részecskéjének.”<sup>61</sup> Ugyanebben a művében Lenin helyeslően idézi Feuerbach ilyen értelmű gondolatát: „Kétségtelen, hogy a képzelet alkotásai szintén a természet alkotásai, mert a képzelőerő, mint minden emberi erő, végeredményben (zuletzt), alapjában és eredete szerint természeti erő, de az ember mégis különbözik a naptól, a holdtól és a csillagoktól, a kövektől, az állatoktól és a növényektől, egyszóval mindazon lényektől (Wesen), melyeket együttvéve természetnek nevez, tehát az embernek a napról, holdról és csillagokról s egyéb természeti lényekről (Naturwesen) alkotott képei (Bilder), bár e képek szintén természeti alkotások, mégis *más* alkotások,

<sup>60</sup> Lenin Művei 14. köt. 251—3. o.

<sup>61</sup> Lenin Művei 14. köt. 155. o.

mint a megfelelő természeti tárgyak”.<sup>62</sup> Tehát pontosan arról van szó, hogy a tudat egyrészt, egyik vonatkozásban a természetnek egyik jelensége, másrészt, a másik vonatkozásban, olyan jelensége a természetnek, amely nem azonos azzal a természettel, amelyet visszatükröz.

Végül még egy évről. Az itt bírált metafizikus tendencia képviselői azt állítják, hogy az anyag és a tudat ontológiai egységének elvetése nem ellenkezik a *materialista monizmus*ssal. A monizmus meg van mentve, mondják, ha az eszmeinek (mint „nem-anyaginak”) az anyagtól való elválaszthatatlanságát kiemeljük, ha hangsúlyozzuk, hogy az eszmei (mint „nem-anyagi”) az anyag terméke, tulajdonsága, stb. Természetesen az irodalmunkban jelentkező dualista tendencia másképpen dualista mint például a vallás, hiszen az anyag primátusát vallja, a tudatot az anyagtól elválaszthatatlannak tartja. Mégis az ismeretelméleti ellentét abszolutizálása következtében, mint láttuk, ebben a felfogásban az anyagtól elválaszthatatlan tudat egy másik világot képez, a „nem-anyagi” jelenségek világát. Ez a tendencia szükségképpen két világ, két szubsztancia feltételezéséhez jut el.

A monizmust egyesek úgy kívánják megőrizni (metafizikus felfogásuk fenntartása mellett), hogy az anyagot és a tudatot az egységes természet két ellentétes oldalaként állítják. Mások, dialektikus sémák alkalmazásával, úgy vélik megkerülni a nehézséget, hogy feltételezik: az anyag a maga fejlődése során átmegy a maga ellentétébe, a „nem-anyagi” tudatba, és ilyen módon az egységes szubsztancia két ellentétes formát ölt magára. De hát ezek a „dialektikus” megoldások — nem oldanak meg semmit. A lényeg marad: az anyagi világban vagy mellette feltételezik egy „nem-anyagi” világ létezését.

A materialista monizmus dualista elferdítése természetesen együttjár az *anyag fogalmának eltorzításával*. Ennek a tendenciának a képviselői elfelejtik az anyag fogalmának történelmi értelmét, azokat a körülményeket, amelyek között, éppen az animista, vallásos felfogás elleni harcban, az anyag fogalma megszületett, a reálisan létező és eddig a „szellemi túlvilágnak” alávetett világ megjelölésére. Azt állítják, hogy az anyag csak a tudattal kapcsolatban határozható meg. De joggal feltehetnénk a kérdést: létezett-e az anyag, amikor az emberi tudat még sehol nem volt? Nem csúszunk-e itt le óhatatlanul a marxizmusnak egy idealista felfogásához, amikor végeredményben az anyagot is elválaszthatatlannak tartjuk a tudattól?

\*

#### *Foglaljuk össze :*

Láthattuk, hogy a lét és a tudat ellentétének metafizikus kezelése, az ismeretelméleti vonatkozású szembeállítás túlfeszítése a világ megkettőzéséhez, a tudat misztifikálásához és az anyag fogalmának elhomályosításához vezet. Az anyag és a tudat viszonya a valóságban teljesen dialektikus. Anyag és tudat abszolút módon szembenáll egymással egy bizonyos, világnézeti tekintetben alapvető kérdésben: a kettő közül egyértelműen az anyag, a természet, a külvilág az elsődleges, az eredendő. De e meghatározott ismeretelméleti vonatkozásokon kívül, anyag és tudat szembeállítása teljesen viszonylagos. Ontológiai vonatkozásban a tudat csupán az anyagi világ egyik jelensége, egyik mozzanata, amelynek az a sajátossága, hogy az ember környezetének magasfokú tükröződését jelenti az ember agyában.

<sup>62</sup> Lenin Művei 14. köt. 115. o.

Ontológiai vonatkozásban tehát anyag és tudat egységben van, — a tudat az anyagi világ egyik mozzanata —, de egy bizonyos ismeretelméleti vonatkozásban ellentétesek.

Az anyag és a tudat ontológiai és ismeretelméleti kapcsolata elválaszthatatlan egymástól. Az ismeretelméleti szembeállításban benne van az anyag és a tudat egysége az anyagi világban. Az anyagi világ egységében ugyanakkor benne van az anyag és a tudat ellentéte. Ha ontológiailag vizsgáljuk a tudat helyét az anyagi világban, feltétlenül eljutunk a tudatnak ahhoz a specifikumához, hogy tükröződése az embert környező világnak, tehát az ismeretelméleti problémához. Ha ismeretelméleti vonatkozásban vizsgáljuk a kettő ellentétét, feltétlenül meg kell állapítanunk, hogy a tudat az anyag terméke, az anyagi világ mozzanata, tehát eljutunk az ontológiai problémához.

Az az ontológiai kérdés, amely a materializmus és az idealizmus harcában igen sokáig előtérben volt, hogy vajon természetére nézve a világ anyagi-e vagy szellemi — szükségszerűen átmegy az anyag és az emberi gondolkodás viszonyának ismeretelméleti kérdésébe, hiszen felveti az emberi agy szülte „természetfeletti szellemi világ” és a valóságos világ viszonyának kérdését. Ilyen értelemben mondhatta már Feuerbach is: „Isten teremtette-e a világot? . . . ez a kérdés a szellem és az érzékiség egymáshoz való viszonyának kérdése . . . A természetet Istentől levezetni annyi, mintha a képből, a másolatból az eredetit, egy dolog gondolatából ezt a dolgot akarnók levezetni.”<sup>63</sup>

Az anyag gnoszeológiai vonatkozású meghatározása, amelyet Lenin ad, szükségképpen magában foglalja az anyag ontológiai vonatkozású meghatározását, és viszont az anyagnak, mint természetnek ontológiai meghatározása magában foglalja azt is, hogy ez a természet a valóságos létező, amely nem azonos azokkal az illuzórikus képekkel, amelyeket az ember a világról magának alkotott.

Ha nem akarunk súlyos hibába esni, a kérdés mindkét vonatkozását figyelembe kell vennünk. Tudnunk kell — az idealista hamisításokkal szemben — hogy az anyag és a tudat ellentéte fennáll egy bizonyos ismeretelméleti vonatkozásban. Ugyanakkor, hogy a dualizmus felújítását elkerüljük, szem előtt kell tartanunk, hogy az anyag és a tudat ellentéte viszonylagos, nem abszolút.

Az idealizmustól való félelmünkben nem szabad beleesnünk az idealizmus csapdájába. Az idealisták azt állítják, hogy a szellem az anyagi világtól idegen, attól független valami (dualisták), hogy a szellem hozza létre az anyagi világot (objektív idealisták), vagy hogy a világ csupán tudatunkban, érzeteinkben létezik (szubjektív idealisták). A materializmus véget vet a tudattal végzett misztifikációnak. Az objektív idealizmussal szemben megállapítja, hogy semmi sincs a természetén kívül, semmiféle felsőbb, természetfeletti szellem vagy szellemi lény nem létezik, és kimutatja ennek a misztifikációnak társadalmi és ismeretelméleti alapjait. A szubjektív idealistákkal szemben a materializmus megállapítja, hogy az emberi gondolkodás, a tudat csak tükrözi a külvilágot, másodlagos az anyagi világgal szemben és nem azonos azzal. Az anyagi világ független ettől a gondolkodástól, olyan értelemben, hogy akkor is létezik, ha tudatunk nem létezik. A dualistákkal szemben a materializmus megállapítja, hogy nincs két világ, hogy a világ egységes és anyagi, az

<sup>63</sup> Idézi Lenin: Filozófiai füzetek. 50. és 49. o.

pedig, amit tudatnak neveznek, teljes mértékben beletartozik az anyagi világba, mint annak egyik jelensége.

Ha tehát következetes materialisták akarunk lenni, ha el akarjuk ugyanakkor kerülni a vulgáris materializmus tévedéseit, az anyag és a tudat viszonyát — valóságos összefüggésüknek megfelelően — dialektikusan kell kezelnünk. Figyelembe kell vennünk egyrészt, hogy a tudat az egyedül létező anyagi világ egyik jelensége, anyagi jelenség, amely a mozgó anyag meghatározott formáival kapcsolatos. Figyelembe kell vennünk másrészt, hogy a tudat, mint az objektíven létező anyagi világ tükrözése, szembenáll az anyagi világgal, amelyet tükröz. Csakis így küzdhetjük le az irodalmunkban jelentkező metafizikus tendenciákat és nyújthatunk világosabb filozófiai alapot a tudományos kutatásnak.

*Sipos János*

## Válasz Jóri János vitacikkére

A Magyar Filozófiai Szemle 1958/1—2. számában Jóri János egy vitacikk keretében néhány megjegyzést fűz az „Egyes és általános dialektikájáról” című tanulmányomhoz. A cikk nem foglalkozik a tanulmány egészével — nem is célja ez, mint ahogy a szerző maga említi, hanem három, a tanulmányból kiragadott kérdés csoportot elemez és bírál. A három kérdés csoport a következő:

1. A megismerés útja és a kifejtés menete közti ellentét;
2. Arisztotelész felfogása az általánosról és az egyesről, mint a lét kategóriáiról;
3. Az általánosnak a tanulmányban adott meghatározása.

Az első két kérdést a tanulmányom tulajdonképpen csak érintette a bevezetésben, bővebben nem tért ki rá; a harmadik kérdés a tanulmány lényegéhez szól hozzá.

Arra való tekintettel azonban, hogy a felvetett kérdések érdekesek és főleg az első és a harmadik olyan területről valók, amely még beható megmunkálást követel — igyekezni fogok a felvetett kérdésekre, habár csak részlegesen, de amennyire csak lehet szintén a tanulmánytól függetlenül válaszolni.

\* \* \*

Jóri János a következőket idézi a tanulmányból: „A megismerés útja kétségtelenül az eleven szemlélettől az elvont gondolkodáshoz és innen a gyakorlatához vezet. A megismerés első szakasza az érzéki megismerés. A második szakasz, az egyedi logikus megismerés, lényegesen különbözik az elsőtől.

Az első szakaszban érzéki, a másodikban racionális síkon ismerjük meg a jelenséget. Az első szakasz megelőzi a lényeg megismerését, ezért ez a szakasz felületesebb. A második szakasz már a lényeg megismerése után következik, ezért mélyebb és konkrétebb. Minden kifejtésnek ezt a második szakaszt, a megismerés gondolati szakaszát: a lényegtől a jelenséghez, az általánostól az egyedihez vezető utat kell visszaadnia.”

Ezekhez Jóri János a következő megjegyzést fűzi: „Téves az a felfogás, amely a lényeg feltárását a megismerés egyik szakaszában sem helyezi el. A lényeg feltárása az elvont gondolkodás útján, tehát a megismerés második szakaszában történik... Szűkebb értelemben a valóság egy konkrét totalitásának megismerése befejeződik lényege feltárásával”.

Ami a tanulmány idézett helyét illeti, el kell ismernünk, hogy ez valóban szükségszerű. Nem fejt ki a gondolatot, csupán az eredményt rögzíti egy mondatban (tekintettel arra, hogy ez a rész csupán bevezetés, nem bocsájtkoz-

hattunk bővebb kifejtésbe). Valószínűleg ez az oka annak, hogy Jóri János nem értette meg, az idézett helyen miről van szó.

Az idézett helyen tudniillik nem a megismerés közismert útjáról van szó, a látszattól a lényegig, amiről Jóri János a válaszában beszél, hanem csakis az egyes, a konkrét tárgy két fajta megismeréséről.

De hogy újabb félreértésre alkalom ne nyíljon, fejtsük ki bővebben, miről is van itt szó tulajdonképpen.

Közismert tény mindazok számára, akik a marxizmus ismeretelméletében valamennyire is jártasak, hogy a megismerés első fázisa az érzéki ismeret.

Ha mélyrehatóbban tanulmányozzuk azonban ezt a kérdést, kiderül, hogy ez a megállapítás, ami kétségtelenül egy mély igazságot fed fel, mégsem olyan egyszerű, nem olyan probléma mentes.

Elsősorban is fel kell vetnünk a kérdést: mit kell értenünk azon, hogy a megismerés *első* fázisa? A megismerés történelmi kialakulását értjük ezen? Létezett-e valaha a történelem folyamán, az emberi megismerés kialakulásában egy olyan fázis, amelyben kizárólag érzéki megismerés létezett — és racionális megismerés nem? Vagy pedig az első fázist aktuálisan kell-e értelmeznünk, úgy, hogy a mai ember a megismerés folyamatában először kizárólag az érzék-szerveivel és csak azután ismer meg az eszével?

Ami az első kérdést illeti, a marxizmus az embert — Franklin jellemzését elismerve — mint szerszámalkotó lényt jellemzi. Akkor viszont, amikor eszközöket gyárt, azaz amikor már embernek mondható, az ember már racionálisan is gondolkodik. Ezért sok nem marxista filozófus az embert mint racionális lényt határozza meg.

Tehát le kell szögeznünk azt, hogy emberről kizárólag akkor beszélhetünk, amikor már racionális megismerés létezik. Vagy másképp megfogalmazva, nem beszélhetünk emberről racionális megismerés nélkül. Tehát nem értelmezhetjük úgy az első fázist, mint olyan periódust, melynek során az ember pusztán az érzéki megismerés képességével rendelkezett volna.

Ami az aktuális megismerést illeti, közismert tény, akárcsak a modern pavlovista pszichológiából az, hogy az ember, mivel racionális lény, képtelen pusztán érzéki megismerésre; hogy az embernél az érzéki megismerésben már bentfoglaltatik az értelmi megismerés is.

Tehát az első fázist az aktuális megismerésben sem lehet úgy értelmezni, mint egy önállóan, ténylegesen és függetlenül létezőt.

A fázis szót, a megismerés első fázisát, dialektikusan, nem mereven kell értelmeznünk. A megismerés fázisait nem választja el merev határ; az embernél ezek már összefolynak. Általában nem helyes a különbségtevést a merev határokkal összetéveszteni. Egymásba átvivő folyamatoknál meg kell különböztetni a kezdetet a végponttól, meg kell állapítani a fejlődés csomópontjait, az új minőségbe való szerveződés mozzanatait — de ezt nem szabad összetéveszteni a merev klasszifikálással. Vizsgáljuk meg tehát, ennek a fényében mit nyújt ez az első fázis, az érzéki ismeret? Kizárólagosan a felületet, a felszínt, a látszatot? Vagy pedig a lényeg is megjelenik az érzéki megismerésben, és ha igen, hogyan?

A tárgy, minden dolog, általános és egyes egysége. Ami véleményünk szerint az érzéki megismerést jellemzi, az éppen a dolognak ebben az egységében, az általános és az egyes egységében való tükrözése. Az érzéki megismerés nem különíti el az egyest az általánostól, habár mind a kettőt tükrözi, a dolog eredendő egységében.



Hogy az érzéki megismerésben jelen van-e egyáltalán, vagy milyen mértékben van jelen az általános, ez vitatható kérdés. Jóri János véleménye szerint — mint az egy mellékmondatából kitűnik, az általánosnak csak a csírái vannak meg az érzéki megismerésben.

Ebben a válaszcikkben nem térhetünk ki bővebben annak a bizonyítására, hogy az általánost az érzéki megismerés is tartalmazza. Ezért itt csak utalunk arra, (amit egy másik tanulmányban bőven kifejtettünk) hogy, ha filozófiailag vizsgáljuk, az állatoknál fellépő feltételes reflex azonosításon, általánosításon, ok-okozati összefüggésen alapszik. Az állati viselkedés elemzéséből tehát kiderül, hogy az állat a valóságnak nemcsak a felszínéhez, hanem annak lényegéhez is alkalmazkodik — egyébként nem is tudna fennmaradni. Ez utóbbi állítás nemcsak a fejlettebb állatokra (tudniillik Jóri János az általános tükrözésének *csíráit* kizárólag ezeknél ismeri el), hanem az élő szervezet minden fokán érvényes. Maga az asszimiláció is egy *osztályhoz* van kötve. Ami azonban az állati visszatükrözést, és általában az érzéki megismerést jellemzi, az éppen az általános és az egyes szétválaszthatatlansága ezen a fokon.

Az egyes és általános szétválasztása kizárólag a megismerés második fázisában, a racionális megismerésben történik. Jóri János véleménye szerint viszont, mint az idézetből kiderül, a lényeg feltárásával a megismerés második szakasza lezárul.

A lényeg és a látszat szétválasztása valóban csak a megismerés második fázisában, a jellegzetesen emberi megismerésben valósul meg. A már az érzéki megismerésben is megjelenő általános itt önállósul, és mint fogalom az egyestől leválasztottan csupaszon, az egyessel való egységből kiszakítottan jelenik meg. A lényeg leválasztása, ez az, amit a lényeg megismerésének nevezünk. De ezzel a megismerés második, racionális fázisa távolról sem zárult még le. Az egyessel való eredeti egységből kiszakított általános — még csupán csontváz. Ahhoz, hogy a dolgot, a maga hús-vér valóságában megértsük, a csontvázra képzletben megint felrakjuk a képzelt húst és vért. A fogalomba kiszakított általánost gondolatilag újra összefonjuk a gondolatilag leválasztott egyessel. Az eredeti, hús-vér totalitás helyett, a megismerés végpontjaként nem az a csontváz áll előttünk, ahol Jóri János a megismerés értelmi fázisát lezárja, hanem a gondolatilag összerakott totalitás, a dolognak gondolatilag az általános és egyes egységébe való visszaállítása.

Tanulmányom Jóri János által idézett helyén erről volt szó.

A lényeg feltárása nem végpont, csupán állomás az egyedi megismerés felé vezető úton. A cél az egyedi megismerés, az eszköz pedig a lényeg feltárása. Az egyest, a konkrétumot akkor ismerjük, amikor azt a lényeg fényében látjuk meg. Az ismeret végpontja, célja tehát az egyes ismerete; az egyest viszont nem ismerhetjük igazán, mélyen, csupán az általános fényében. Az egyes, a konkrétum, a racionalis fázisban éppúgy nem tűnik el, mint ahogy az általános az érzéki fázisban. A megismerés (relatív) kiindulópontja: az érzékszervek által felfogott egyes — amelyben implicite benne van az általános is. A megismerés végpontja: a gondolatilag megismert egyes, ez pedig eredménye annak a folyamatnak, amely az egyes és általános eredeti egységét felbontja, és az egyest az általános fényében tekinti.

A tanulmány a konkrétum e kétféle ismeretét, az érzéki totalitást, és a lényeg megismerése után következő totalitást hasonlította össze.

Ami már most a kutatás útját az előadás módjától lényegileg elválasztja, az abban áll, hogy míg a kutatás az egész folyamatot végigcsinálja — és ennek

a legnehezebb része a lényeg leválasztására, megismerésére, a fogalom alkotására esik — addig az előadás módja általában csak a totalitás logikus reprodukálását adja vissza, a kutatás folyamán megszerzett fogalmakból, mint adottaktól kiindulva.

A vitacikkben felvetett véleménykülönbség tehát két pontból áll. Az első egy félreértésen alapul, azon tudniillik, hogy Jóri János nem értette meg, hogy a tanulmány a lényeg megismerését nem sikkasztotta el, hanem ugyancsak a második fázisba helyezi, akárcsak ő maga — csupán nem tér ki rá külön, mivelhogy ez a szöveg egészében magától érthető volt. A kérdésnek ez a pontja különben — véleményünk szerint nem — nem is képezheti vita tárgyát.

A véleménykülönbség második pontja abban áll, hogy Jóri János véleménye szerint a tulajdonképpeni megismerés a lényeg feltárásával lezárul; a dolognak egy gondolati totalitássá való újraalkotása pusztán a közlés módját jellemzi, de nem tartozik hozzá a megismerési folyamathoz magához; a mi véleményünk szerint azonban, ez utóbbi a megismerési folyamatnak magának szerves alkotó része.

Ez a véleménykülönbség inkább a klasszifikálást, semmint lényegét érintő. Valószínűleg sokkal élesebb a véleménykülönbség abban a kérdésben, hogy mit kell egyáltalán a megismerés fázisai alatt értenünk, hogy mi az érzéki megismerés tartalma, és miben áll a lényeg megismerése, illetve feltárása? Ezeknek a kérdéseknek a kifejtésére azonban a tanulmány nem adott lehetőséget, mivelhogy az egyes és az általános kategóriáit ontológiailag tárgyalta. Jóri János vitacikke azonban, amely ezeket a kérdéseket érintette, rávilágít arra a mélyebb véleménykülönbségre, ami a cikk írója közt és köztem ezekben a lényegét érintő kérdésekben fennáll.

\* \* \*

A második kérdés csoport, amit a vitacikk érint Arisztotelész felfogása az általánosról és az egyesről, mint a lét kategóriáról. A tanulmány az Organon első könyvéből, a „Kategoriákból” idézi Arisztotelész véleményét a kérdésről. Jóri János viszont az állítja, hogy a „Kategoriák”-ban Arisztotelész kizárólag ismeretelméleti szempontból vizsgálja a kategóriákat, az idézett helyből ezért helytelen volna ontológiai következtetéseket levonni.

Ebben a kérdésben mélyebb vitába nem bocsátkozhatunk, mivelhogy egyéni vélemény kialakítása erre vonatkozólag speciális Arisztotelész-kutatást igényel. Erről a kérdéstről tehát csupán annyit, hogy a polgári Arisztotelész kutatók egy része valóban Arisztotelész logikáját csupán formailag értelmezi, egy másik része viszont ontológiai tartalmat ad neki. A marxizmus ez utóbbi mellett foglal állást. Lenin a „Filozófiai füzetekben” a következőket írja: „Arisztotelésznél az objektív logika *mindenütt összevegyül* a szubjektív logikával, mégpedig úgy, hogy mindenütt az objektív *látható*”. (Lenin: Filozófiai füzetek. 314. o.) Arisztotelész ismeretelmélete marxista értelmezésben, ontológiai felfogásán alapul. Teljesen evidens különben, hogy a „Kategoriákban” ontológiai, ismeretelméleti, logikai, sőt pusztán nyelvtani szempontok is keverednek.

A tanulmány a következő idézetet hozza Arisztotelészről: az igazi szubsztanciák az elsődlegesek, mert ezek alkotják a többinek az alapját is. Az elsődleges szubsztancia viselkedésétől függ a nem viselkedése is. Ha nem léteznék elsődleges szubsztancia, akkor egy dolog sem létezhetnék.

A tanulmány a következő megjegyzést fűzi ehhez: Arisztotelész materialista módon fogta fel az általános és az egyedi viszonyát: az egyedi létből indult ki, ugyanakkor pedig az általános objektív létét is elismerte, habár az a tény, hogy az általános, a másodlagos szubsztanciákat mereven elválasztotta az elsődlegesektől és kevésbé tekintette szubsztanciáknak az utóbbiaknál, nem mentes belső ellentmondásokról.

Jóri János ezekhez az említett ellenvetések mellett hozzáfűzi, hogy Arisztotelész materializmusa, szemben Platón idealizmusával éppen abban áll, hogy Arisztotelész nem választotta szét az általánost az egyestől, sőt szétszakíthatatlan egységbe fonta őket. Arisztotelész következetlensége, idealizmusa, az anyag és forma elméletében, a forma idealizmusában van, ahol is a forma a tulajdonképpeni ontológiailag értelmezett általános.

Platón idealizmusával, az idea hiposztázálásával szemben, Arisztotelész valóban az egyes és az általános egységét bizonyította, — sőt, az egyes és az általános egysége, viszonya alapköve az egész arisztotelészi filozófiának.

Azonban, habár az általános és az egyes egységét állítja, és mindkettő szerinte a reális léttel bír, hierarchiába állítja őket, éppen a létezés szempontjából. Platónnal ellentétben, aki szerint igazi léttel csak az ideák bírnak, elsődleges létet éppen az egyesnek, a térben és időben létező konkrétumnak tulajdonít. Ebben mutatkozik meg Arisztotelész és Platón ellentéte. Viszont azáltal, hogy a létezés szempontjából egyes és általános nem bírnak azonos fokú léttel, hanem az egyesnek és az általánosnak a létezés foka szempontjából való elkülönítésével, szétválasztásával, Arisztotelész is rést nyit az idealizmusnak.

Szemben az idealista állásponttal, amely szerint valódi léte csak az általánosnak van, véleményünk szerint a materialista álláspont távolról sem állítja, hogy valódi léte csak az egyesnek volna. A materialista álláspont tagadja az egyes és az általános bármilyen megkülönböztetését a lét szempontjából.

Jóri János véleménye szerint a fenti hierarchia kizárólagosan ismeretelméleti jellegű, minden ontológiai tartalomtól mentes. Ez utóbbi állítását viszont semmivel sem támasztja alá, hacsak azzal nem, hogy magától értetődőnek nyilvánítja, mivel Arisztotelész a nem, a genus viselkedéséről beszél. Ezt az állítást, tekintve Arisztotelész általános orientációját, azt ui., hogy az ismeretelmélet sohasem szakította el a lételmélettől, bizonyítás hiányában el nem fogadhatjuk.

\* \* \*

A harmadik kérdés csoport, az egyetlen különben, amelyik a tanulmány lényegéhez szól hozzá — az általánosnak a tanulmányban adott következő meghatározását bírálja: „Az általános olyan filozófiai kategória, amely azt fejezi ki, ami egy történetileg kialakult osztály tagjainál közös: ez a közösség lényeges és meghatározó jegeik alapján egyesíti az osztály tagjait”.

Ami a meghatározás első részét illeti — azt, hogy az általános történeti fejlődés eredménye, mivel Jóri János egyetért vele, ezért itt ezzel nem is foglalkozunk. Nem ért viszont egyet a vitacikk írója azzal, hogy az általánost a tanulmány a lényeghez köti.

Általános — veti ellen Jóri János — nemcsak a lényeg, hanem a lényeghez tartozó, bár nem lényegi dolog is. Így nemcsak az általános, hogy az ember gondolkodó lény; hanem az is, hogy egy síkban fekvő két szeme van. Ha az általánost a lényeggel összekapcsoljuk, akkor, Jóri János véleménye szerint, nem volna szükség két külön kategóriára, általánosra és lényegre.

Mindenekelőtt válaszoljunk tehát arra, miért van szükség két külön kategóriára akkor is, ha az általános kizárólag a lényegét fejezi ki.

Mint ezt Joja akadémikus tömören kifejezi, az általános a lényeg mennyiségi oldala. Véleményünk szerint a lényeg kategóriája egy dolgon belül levő viszonyfogalom; az általános viszont ennek a lényegnek egy osztály összes tagjai közötti elterjedését fejezi ki, azonos lényegi vonásnak az általánosulását. Tehát a lényeg minőséget fejez ki; az általános pedig ennek a minőségnek a mennyiségi oldala. Főnmarad mármost az a Jóri János által felvetett kérdés: miért csak a lényegét fejezi ki az általános, hiszen nem-lényegi vonások is megtalálhatók egy osztály összes tagjainál? Szükséges tehát különbséget tenni közös és általános között — ahogy ezt a tanulmány teszi — tehát különbséget tenni egy osztály összes tagjainál megtalálható megtalálható vonások között aszerint, hogy azok lényegesek-e, vagy pedig lényegtelenek?

Ennek a kérdésnek a tisztázásához a következőket kell előrebocsátanunk:

A filozófiai fogalmak tartalma részben tradicionális, részben minden filozófiai irányzatban sajátos. Mást kell például a lényeg fogalmán értenünk a marxizmusban, mást a fenomenológiában és megint mást a neopozitívizmusban. Mégis, ezeket az egymástól sokszor igen eltérő tartalmakat a különböző irányzatok a „lényeg” kategóriájához kötik, és nem adnak neki — ha a szükség nem kívánja meg föltétlenül — új elnevezést. Nyilván, senki sem akadályozhat meg egy filozófiai iskolát abban, hogy miután precízen meghatározta, hogy mit ért ezen, új filozófiai elnevezéseket adjon, mi igen gyakran meg is történik (például eidetikus jelentés, „értelmetlen” ítéletek stb.). Az esetek túlnyomó többségében azonban, a filozófusok a tradicionális fogalmakkal dolgoznak, azoknak adnak részben új tartalmat.

Annak célja, hogy a fogalmakat csiszolják, szűkítik vagy kiterjesztik, új elemeket hoznak be, vagy benne meglevőket kiselejteznek az, hogy a fogalmak jobban, igazabban, mindinkább hűen tükrözzék a valóságot. Ott, ahol a valóságban lényeges különbség mutatkozik, a filozófia nem dolgozhatik csupán egy fogalommal. Ugyanilyen helytelen volna viszont, ha a valóságnak egy és ugyanazon jelenségét ok nélkül a filozófia több kategóriába foglalná.

Azt kell tehát megvizsgálnunk, van-e értelme annak, hogy az általánost a pusztán közöstől megkülönböztessük?

Rengeteg érv szól amellett, hogy ez a különbségtétel nemcsak lehetséges, hanem kötelező is. Ennek a cikknek a keretén belül csupán egyet fogunk ezek közül megemlíteni.

A logika alapvető problémáit nem tudjuk megoldani, ha ezt a különbséget nem szögezzük le. Az indukció tudvalevőleg nem jut el az általánoshoz (a lényeg mennyiségi oldala) — legalább is nem jut el szükségszerűen hozzá — csupán a közöshöz (lényegtelen jegyek mennyiségi oldala), míg a dedukció az általánost fedi fel. Véleményünk szerint a marxista logikusok egyik feladata annak kimutatása, hogy az indukció által felfedett közös és az általános közötti szükségszerű kapcsolat van, és ez által is lerombolni az egyik mesterséges falat a sok közül, amelyik az indukciót a dedukciótól az idealista irányzatokban (pl. a neopozitívizmusban) mereven elválasztja. De ez más lapra tartozik, nem érinti azt a kérdést, hogy az indukció és dedukció közti különbségtételnél szükségszerűen szét kell választanunk általánost és közöst, lényeges és lényegtelen jegyeket.

Ugyancsak szét kell választanunk általánost és közöst a definíciónál. A definíció egyik kritériuma, hogy az általánost és nem csupán tetszőleges

lényegtelen közös vonást tartalmazzon. Így pl., habár minden ember nevet, és csak az ember nevet, mégis az embert úgy kell meghatározni, mint szerzőalkotó lényt, vagy akár gondolkodó lényt, mivel ez a lényegéhez tartozik, de semmiképp sem mint nevető lényt — habár ilyenformán sem lehetne az embert semmilyen más lényvel összetéveszteni. Egy lépést sem tehetünk a logikában, ha a lényeges és lényegtelen jegyeket nem különböztetjük meg. De nyilván nemcsak a logikában, hanem bármilyen tudományban, a gyakorlati életben, a politikában sem.

Tehát lényeges és lényegtelen vonások mennyiségi oldala között szükséges különbséget tenni. A tanulmány pusztán az elsővel foglalkozott, és ezt az általános kategóriájába foglalta. A másodikat, a közöst, csupán megemlítette, hogy az elsőől elkülönítse.

Ha Jóri János azt az ellenvetést tenné, hogy nemcsak az általános, hanem a közös is a közös út, a közös történelmi fejlődés eredménye, természetesen igaza volna. Csakhogy ezzel még nem merítenénk ki a közös fogalmát, mivel-hogy hiányozna a differencia specifikája. De ha a közöst elemezni akarjuk, és külön tanulmányt írunk róla, akkor nyilván az sem volna elegendő, ha megállapítanánk, hogy a közös a lényegtelen jegyek mennyiségi oldala, hanem fel kellene kutatni azt az egész szétágazó közvetítési folyamatot, amelyben különböző jegyek, tulajdonságok összefonódnak. Továbbá elemezni kellene azt az igen bonyolult kérdést is, hogy minden „közös” más szempontból „általános” is — és milyen szempontból — tehát, hogy az közös, ami a jelenség szempontjából nem lényegi, saját osztályának a lényeges jegyeit hordozza.

Éppen ez utóbbi az a szempont, ami megtévesztőleg hat Jóri Jánosra, amiért is minden közös jegyet, amely egy osztálynál megtalálható az „általános” kategóriájába akar foglalni.

Véleményünk szerint Jóri Jánosnak az a kívánsága, hogy az általános kategóriájába belefoglaljuk mind a lényeges, mind a lényegtelen jegyek mennyiségi oldalát — tehát mindazt, ami a különböző egyedekben azonos történelmi fejlődésük folytán közös, — nem segítené elő a fogalmak tisztázását, csiszolását, a valóság pontosabb tükrözését.

Igyekezünk a Jóri János által felvetett mindhárom kérdésre a tanulmánytól függetlenül válaszolni. Tudatában vagyunk annak, hogy a válaszcikkben terjedelme ellenére — még mindig sok, a kifejtett nézetek mellett, a sorok között kiolvasható, de önmagában, külön nem bizonyított. Ez viszont úgy véljük, egy ilyen heterogén válaszcikk esetében elkerülhetetlen.

*Dán Klára*  
(Bukarest)

# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

## MARX—ENGELS MŰVEI 4. KÖTET

A kötet Marxnak és Engelsnek 1846 áprilisától 1848 márciusáig megjelent műveit tartalmazza. Ez a két év a proletariátus forradalmi harca és a kommunista mozgalom kibontakozása szempontjából rendkívül jelentős időszak kezdetét jelenti. 1830-tól világossá vált, hogy a burzsoá mozgalom immár minden forradalmi szerepét eljátszotta. A szabadság és egyenlőség megígért birodalma helyett féktelen burzsoá reakció, minden haladó mozgalom kíméletlen elfojtása, a haladó pártok sorozatos veresége jellemezte az európai status quot. A világot forradalmasító burzsoázia ott, ahol hatalomra került, egyszerre teljes erejével megbénítani törekedett a történelem mozgását. 1840-től azonban lassan felenged a politikai dermedtség. Angliában, Poroszországban, Belgiumban, Franciaországban egyre gyakoribbak és egyre hevesebbek a fennálló rend elleni támadások, míg 1846—47 végre olyan helyzetet teremt, amelyben nyilvánvaló a demokratikus és szocialista erők nagy előretörése, olyan helyzetet, amely ugyan egyelőre nem oldott meg egyetlen kérdést sem, de élesen elhatárolta egymástól a pártokat és „az összes kérdéseket úgy tette fel, hogy most meg kell oldani őket”.

Ebben a történelmi szituációban természetesen, hogy Marx és Engels tevékenységének középpontjában a forradalmi politikai tevékenység és az e tevékenység által felvetett égetően fontos elméleti kérdések megoldása áll. Az „Association démocratique” szervezeti keretein belül a nemzetközi demokratikus mozgalom központjának kiépítése, a brüsszeli Kommunista Levelező Bizottság aktív harca, az 1847-ben megalakult Kommunista Szövetségének elvi és gyakorlati irányítása, kíméletlen elvi harc a különböző reakciós szocialista irányzatok ellen — ennek a sokoldalú tevékenységnek tükrözi az a szerteágazó, magasszintű publicisztikai tev-

kenység, amelyet Marx és Engels ebben az időszakban kifejtett, de ezt tükrözi az a két nagyobb elméleti munka is, amelyet a 4. kötet tartalmaz: „A filozófia nyomorúsága” és a „Kommunista Kiáltvány”.

Ez a két év azonban a forradalmi politikai tevékenységen kívül s attól elszakíthatatlanul — a marxista elmélet, és pedig a marxizmus mindhárom alkotórésze: a dialektikus materializmus, a politikai gazdaságtan és a tudományos szocializmus fejlődése szempontjából is rendkívül nagy jelentőséggel bír. Ennek az időszaknak irodalmi művei már korántsem csupán egy forradalmi demokratikus állásponton való túlhaladást, a marxizmus alapételeinek lerakását jelzik: itt már lényegében egy kialakult, kidolgozott, érett elméletről van szó, amely azonban a természet és a társadalom valóságos törvényeire támaszkodva, szükségszerűen magába zárja a továbbfejlődés lehetőségének mozzanatát is. Bár természetesen a marxizmus kialakulásának minden szakaszán kimutatható ez, a 4. kötet, éppen mert már egy bizonyos szempontból lezárt elmélet talaján jött létre, a legfényesebb bizonyítéka annak, hogy marxizmus és társadalmi-történelmi gyakorlat egyrészt, a marxizmus alkotórészei másrészt, szervesen feltételezik egymást, elszakíthatatlanok egymástól. Ez a kapcsolat korántsem egyszerű, nem szorítható be egyetlen sémába sem. Marx és Engels a reális élet, a történelmi és társadalmi gyakorlat talaján állva bírálják és haladják túl az idealista hegelianizmust. Egy lényegében materialista és dialektikus világszemlélet viszont segít megérteni a társadalmi jelenségek lényegét és feltárni a történelmi fejlődés dinamikáját. A proletariátus történelmi szerepének megértése, egy új társadalmi rend megteremtésének szükségessége azonban csak akkor válhat tudományosan megalapozottá, ha az a társadalom gazdasági struktúrájának, a

gazdasági fejlődés törvényeinek mélyreható elemzésére épül. Láthatjuk, hogy társadalmi és egyúttal logikai szükségszerűség vezet el Marxot a marxista politikai gazdaságtan megteremtéséhez. Ezzel azonban a folyamat korántstest lezárva. 1846-ra Marx lényegében kialakította a maga közgazdasági nézeteit. A 46—47-es évek élénk társadalmi mozgalmi, e mozgalmak szülte elméleti szükségletek éppen ezeket a nézeteiket és az ezekre épülő társadalmi-politikai következtetéseket állítják sürgetően a középpontba. „A filozófia nyomorúsága”, amely a marxista politikai gazdaságtan alapjainak első polemikus kifejtése és a „Kommunista Kiáltvány”, a történelmi materializmus és a tudományos szocializmus e ragyogó elméleti műve között ilyenformán szoros kapcsolat van. A történelmi materializmus, amely alapja a marxista politikai gazdaságtani nézeteknek, teljessé, tudományosan megalapozottá éppen a politikai gazdaságtan kidolgozása révén válik. Sőt, az egész marxista filozófia is tulajdonképpen csak ebben a szerves egységben válik határozott, tudományosan, bizonyítható, átfogó dialektikus materialista világnézeté, amely minden további tudományos kutatás és az ezekre támaszkodó gyakorlati tevékenység alapja lehet. Így érthető, hogy a kötet szinte minden egyes tanulmányának és cikkének, még ha közvetlen filozófiai kérdéseket nem is vet fel — filozófiai jelentősége is van.

„A filozófia nyomorúsága”-t Marx 1846—47 telén írta, válaszként Proudhon: „A nyomor filozófiája” c. 1846-ban megjelent munkájára. Amellett, hogy a szocialista mozgalomban jelentős szerepet játszó Proudhon reakciós kispolgári nézetei leplezésének önmagában is nagy jelentősége volt a kommunista mozgalom fejlődése szempontjából, ez a mű alkalmas jelentett arra, hogy Marx kifejtse Proudhonnal szemben a maga közgazdasági nézeteit, másrészt, hogy a hegeli dialektikát is eltorzító idealista proudhoni filozófiával szembeállítsa a maga dialektikus materializmusát.

Mi a lényege annak a kispolgári anarchizmusnak, amelynek Proudhon képviselője? Áldialektikával átitatott idealista filozófiai alap, ezen az alapon a társadalmi jelenségek igazi tartalmának és mozgásának tökéletes meg nem értése + jámbor kispolgári óhajok a kiáltó társadalmi ellentmondások egyenlősítő intézkedések révén történő megoldására. Proudhonnál mindez „tudományos alapon”, a közgazdasági kategóriák elemzése útján, amely kategóriák proudhoni elemzése önként, „természetes úton” élvezet „az egyenlőség szent birodalmába”. Központi kategóriák ezen az

úton a használati és a csereérték, e kettő viszonya, majd a konstituált érték, amely Proudhonnál használati érték és csereérték ellentétének feloldásaként, e kettő szintéziseként szerepel. Marx könyörtelenül leleplezi Proudhon „történelmi-leíró” módszerének történelmietlen, szubjektivistá voltát és bebizonyítja, hogy mindazt, ami Proudhonnál „korszakalkotó és új”, az angol politikai gazdaságtan klasszikus képviselői Proudhon előtt és nála jóval megbízhatóbb történelmi alapon, a kapitalista társadalom valóságos gazdasági szerkezetét tanulmányozva, már régen felfedezték. Ezután Marx közelebbről megvizsgálja a proudhoni konstituált érték fogalmát, „a közgazdasági ellentmondások rendszerének e sarkkövét”, amely nem más, mint „egészen egyszerűen az az érték, amely a benne foglalt munkaidő által konstituálódik”. Ezzel kapcsolatban kifejti a marxi munkaérték-elméletnek azokat az alapjait, amelyekre az értéktöbblet-elmélet épül.

Az áruk viszonylagos értékét valóban a termelésükhöz szükséges munkamennyiség határozza meg. Az áruk értékének ez a „konstituálása” azonban a polgári termelés valóságos mozgásának eredménye, amely mozgásban a konkurrenca törvényének lényegesen fontosabb szerepe van, mint a Proudhon-féle eladók és vevők „szabad akaratának”. Ha azonban az áruk értékét általában termelési költségük határozza meg, úgy ez teljes mértékben vonatkozik a munkára is, amely a kapitalizmus viszonyai között maga is áru lévén, értékét nyilván az a munkaidő szabja meg, amely a munka-áru termeléséhez szükséges. Azaz: az a munkaidő, amely a munkás élete és faja fenntartásához elengedhetetlen termékek termeléséhez szükséges. Nyilvánvaló ilyenformán, hogy az az igazság, mely szerint a munkás a kapitalizmus körülményei között újra meg újra kénytelen áruba bocsátani munkáját, csupán más kifejezése annak, hogy a kapitalista árutermelés keretei között a munkás modern rabszolgaságra van kárhóztatva. Hol van itt a csereérték az az egyenlősítő lényege, amelyet Proudhon felfedezni vél? Nyilván sehol, legfeljebb Proudhon tudatában, ahol is önkényesen összekeveredik és helyet cserél egymással a munkaidő, mint a csereérték mérője, és a munka értéke, amely pedig éppúgy nem szolgálhat az érték mértékéül, mint bármely más áru értéke. A cserében uralkodó egyenlőség helyett a valóságban törvényszerű egyenlőtlenéget találunk, amely éppen, mert a munka áru, s így a kapitalista árutermelés törvényeinek, így pl. a konkurrenca törvényének is alá van rendelve, a gépi termelés fejlődésével még fokozódik is. Az egyetlen egyenlőség, ame-

lyet a modern nagyipar fejlődése valóban megteremt, ez a munka automatizálása révén szinte minden minőségi különbség eltüntetésére az egyes munkafolyamatok között, amelynek eredményeként a munkás maga is géppé válik. Ezt az egyenlőséget akarja Proudhon egyetemesen megvalósítani az eljövendő korban? — Világos, hogy minden egyenlősítő igyekezet egy antagonisztikus társadalmi rend keretei között reakciós utópia.

Mi hát az ellentétek megoldásának útja? A felelet egyértelmű, határozott és logikusan folyik a fentiekből. Amennyire szükségszerűen magával vonja a termelőerők fejlődése a kapitalista társadalom belső ellentmondásainak éleződését, éppoly szükségszerűen ezzel párhuzamosan az elnyomott proletariátus osztállyá szerveződésének folyamata. Amint a proletariátus fejlettségének olyan fokára ér, amelyen elszigetelt gazdasági egyesülések helyett osztályérdek harcosaként lép fel, harca politikai harc lesz, amelynek célja a hatalom megszerzése és egy új társadalom megteremtése. Ami pedig ezt az új társadalmat illeti: „a munkásosztály, fejlődése folyamán, a régi polgári társadalmat olyan társulással fogja helyettesíteni, amely kizárja az osztályokat és antagonizmusukat” . . . „addig azonban a proletariátus és a burzsoázia közötti antagonizmus osztállyal ellen vívott harca, olyan harc, amely legmagasabb fokú megnyilvánulásában totális forradalom.” (I. m. 173—174. o.)

Talán ennyi is elegendő ahhoz, hogy illusztrálja a következőket: ami magukat a közgazdasági nézeteket illeti, a műben kifejtett formájukban még valóban csak alapját jelentik a marxista politikai gazdaságtannak és nem az egész épületet. Nem arról van szó, hogy néhány, adott vonatkozásban a lényegyet nem érintő kérdésben Marx és Engels később helyesbítették nézeteiket (pl. abban, hogy a munkás nem munkáját, hanem munkaerejét adja bérbe a tőkésnek, vagy a munkaerő-áru értékének meghatározásában), hanem arról, hogy a kapitalista kizsákmányolás legmélyebb lényegét kifejező értéktöbblet-törvényt Marx itt még nem fogalmazta meg. Igaz viszont, hogy már nem is csupán néhány alapponás felismerését tükrözi a mű, hanem ennél többet, tisztázott nézetek összességét, amelyekből már csak egy lépés választ el az értéktöbblet-elmélet felfedezéséig. Ez utóbbi körülményt mi sem bizonyítja jobban, mint éppen a fent röviden vázolt, a társadalmi fejlődés menetére és a proletariátus történelmi szerepének felismerésére vonatkozó nézetek fejlődése. Ezek elemzése „A filozófia nyomorúsága”-ban mélyebb és meggyőzőbb az eddigieknél, nyilván-

valóan azért, mert a gazdasági jelenségek tudományos elemzése szükségszerűen érezteti hatását a történelemszemléletben is. Az új társadalom megteremtésének szükségességét Marx a társadalmi fejlődés gazdasági törvényeiből vezeti le, a termelőerők és a termelési viszonyok fejlődésének dialektikájából. Bebizonyítja, hogy azokat a termelőerőket, amelyek csak a kapitalista termelési viszonyok között fejlődhetnek oly szédítő színvonalra, egy bizonyos fokon ugyanazok a termelési viszonyok nem segítik többé, hanem gátolják fejlődésükben. „Hogy az elnyomott osztály képes legyen magát felszabadítani, ahhoz az kell, hogy a már megszerzett termelőerők és a fennálló társadalmi viszonyok ne tudjanak többé egymás mellett létezni. Valamennyi termelési szerszám közül a legnagyobb termelőerő maga a forradalmi osztály. A forradalmi elemek osztállyá szerveződése feltételezi, hogy már megvannak mindazok a termelőerők, amelyek a régi társadalom méhében kifejlődhettek.” (I. m. 173. o.)

Ugyanilyen előrelépés a problémák megoldásában sok más részletkérdésben is kimutatható. Mindez arról tanúskodik, amire bevezetőben már utaltunk: a történelem materialista szemléletének alapvonásai ebben az időben lényegében már kialakultak.

Ez természetesen tükröződik azokban a szorosabb értelemben vett filozófiai kérdésekben is, amelyeket a mű felvet.

Marx Proudhon közgazdasági elképzeléseit kritizálva részletesen bírálja azokat a filozófiai nézeteket is, amelyek Proudhon társadalomszemléletének alapját alkotják. Eközben ragyogóan jellemzi Hegel idealista dialektikáját és élesen elhatárolja tőle a maga nézeteit. Határozottabban és élesebben, mint bármikor eddig, mert az idealista filozófiai absztrakciók torz, használhatatlan voltát konkrét társadalmi-gazdasági jelenségekre alkalmazva mutatja be.

Annak, hogy Proudhon semmit nem ért meg a kapitalista viszonyok valóságos lényegéből, az az egyszerű magyarázata, hogy az ő „történelmi módszere” önmaguktól keletkezett közgazdasági kategóriák logikai egymásutánja, kategóriák egymásból való levezetése anélkül, hogy észrevenné, hogy ezek a kategóriák csupán elméleti kifejezései a valóságos termelési viszonyok történelmi mozgásának. Azaz: Proudhon módszere nem egyéb, mint Hegel abszolút módszere, a mozgás elszakítása, absztrahálása mindattól, ami mozog, a végsőig önállósult, a tiszta ész rangjára emelt mozgás, amely önmagát állítja, önmagát tagadja és a maga tagadását tagadja, e dialektikus úton valósítja meg önmaga, a tiszta gondolat mozgását. E mód-



szert alkalmazza a politikai gazdaságtan kategóriáira Proudhon és az eredmény: örökérvényűnek tűnő, egymást nemző kategóriák láncolata, amelyek nem magyaráznak semmit, nem is magyarázhatnak, mert tévedésen alapulnak. „Hegel azt hiszi, hogy konstruálja a világot a gondolat mozgása révén, holott csak rendszeresen rekonstruálja.” (I. m. 124. o.)

Az eszméket emberek hozzák létre, ugyanazok az emberek, akik termelési viszonyaikat is termelik és ezek az eszmék nem mások, mint éppen ezeknek a viszonyoknak kifejezői, visszatükrözése, tehát éppúgy történelmi és átmeneti termékek, mint azok. Amennyiben ezekből próbáljuk magyarázni a valóságos gazdasági viszonyokat és nem megfordítva, elkerülhetetlen, hogy végeredményben semmit sem tudunk kezdeni a felmerült ellentmondásokkal és Proudhon sorsára jutunk: a gondviseléshez kell appellálnunk az ellentmondások megoldása érdekében.

Marx bírálata azonban nem áll meg ezen a ponton. Amilyen határozottan leleplezi a hegeli absztrakt módszert és annak idealista gyökereit és elveti, mint torz, hamis eszközt, amely a valóságos viszonyok megismerésére nem alkalmas, olyan maró gúnnyal bírálja Proudhont azért, mert elsőkélyesíti, megmerevíti, dogmatizálja a hegeli dialektikát. Proudhon kijelenti, hogy minden közgazdasági kategóriának megvan a jó és a rossz oldala, a kettő nyilván ellentmond egymásnak, az ellentét feloldásának útja: megtalálni azt a formulát, amely megőrzi a jó oldalt és nélkülözi a rosszat. Mi más ez, mint a dialektikus mozgás megcsúfolása, mint annak bizonyítéka, hogy „Proudhon úrnál a hegeli dialektikából csupán annak nyelvezete van meg”. Marx ezzel szemben mélyrehatóan elemzi az e kategóriákban tükröződő társadalmi viszonyok valóban dialektikus jellegét.

Mint már említettük, a Proudhon elleni harcnak a kommunista mozgalom fejlődése szempontjából is nagy jelentősége volt. Az általa képviselt anarchikus kispolgári szocializmus egyike volt azoknak a lényegében reakciós kispolgári szocialista áramlatoknak, amelyek a burzsoázia uralmának vajmi keveset ártottak ugyan, de annál többet a proletariátus forradalmi mozgalmának. Nem a Proudhon-féle egyenlősítő szocializmus volt az egyetlen, amelyet ebben az időszakban Marx és Engels kíméletlen kritikával megtámadott és leleplezett. A „Deutsche-Brüsseler Zeitung”, a francia „Réforme” és a londoni „Northern Star” hasábjain szellemes, elmés és a kommunista elveket fáradság nélkül propagáló cikkek sora tanúskodik erről.

Az „igazi szocializmus” ebben az időszakban vesz lendületet és igyekszik tért hódítani magának Németországban. Engels „Az igazi szocialisták” című tanulmányában maró szellemességgel pellengérez ki a különböző csoportok lényegében közös alapokon nyugvó világmegváltó tevékenységét. Ez a magát szocialistának nevező irányzat lírai megnyilatkozásaiban éppúgy, mint a valóságos viszonyokat nagy sikerrel elködösítő publicisztikai tevékenységében a német nyárspolgári moralitás talajáról szentimentális sirámokban kárhoztatja a nyomort, a lélekölő gondokat és — ennél többet nem tud mondani. Megdicsőíti a polgári és paraszti idillt és bőségesen elegendőnek tartja megjósolni, hogy néhány ezer év múlva majd felkel az emberiség, hogy „egy testvériesen egyenlő birodalmat teremtsen meg a föld minden gyermeke számára”. Reakciós politikai tendenciájukat igen pregnánsan fejezte ki egyik képviselőjük, amikor is intő szózáttal fordult a proletariátushoz: „... ti, akik egykor hagyátok, hogy ez a liberális burzsoázia megmozgasson és tumultusokra csábítson benneteket, legyetek óvatosak!... mindenekelőtt azonban semmilyen időpontban se vegyetek részt politikai forradalmakban, amelyek mindig csak egy elégedetlen kisebbségtől indulnak ki, egy kisebbségtől, amely maga is uralomra vágyva, szeretné az uralkodó hatalmat megdönteni, és a kormányzást magának követelni!” Az öntudatra ébredő proletariátus szerencsére nem fogadta meg ezeket a tanácsokat.

Rendkívül találóan és hasonló élességgel gúnyolja Engels az igazi szocializmus terjedelemben általában tekintélyes, tartalomban gyermekien egyszerű és sivár szépirodalmi megnyilatkozásait a „Német szocializmus versben és prózában” című cikksorozatában. Körülbelül ebben az időpontban jelenik meg Marx cikke is „A Reinischer Beobachter kommunizmusá”-ról, és ebben a cikkben nem kevésbé élesen határolja el magát minden olyan „kommunizmustól”, amely konzisztórium tanácsosok és más radikális frázisokkal dobálódzó burzsoák szabadalma.

Ezekben az években, a politikai pártok elhatárolódásának időszakában a szocialista irányzatok leleplezése nyilván csak a harc egyik mozzanata volt. Németországban sajátos helyzet uralkodik. Az ország a kapitalista fejlődésben messze elmaradt Anglia és Franciaország mögött. Idejétmúlt intézmények, a polgári szabadságjogok hiánya a kapitalista viszonyok, ezzel együtt a termelő erők szabad fejlődésének is akadályai. Ezért lép fel mind sürgetőbb követelésekkel a liberális burzsoázia, pél-

dául a szabadkereskedelem érdekében. A színen azonban már megjelent a proletariátus is, méghozzá meglehetősen fenyegetően: szervezkedik és önálló megmozdulásai vannak. Hogy kell hát viszonyulnia ennek az öntudatra ébredő osztálynak a liberális burzsoá mozgalmakhoz, például a szabadkereskedelem követelésének kérdéséhez? — Mihelyt a kérdés ilyen konkrét módon vetődik fel, rögtön kiderül a különböző szocialista irányzatok teljes képtelensége arra, hogy a valóságos viszonyokat megértsék. A kommunisták viszont azonnal és határozottan állástfoglalnak. Marx és Engels világosan látja, hogy a szabadkereskedelem, a konkurrencia teljes szabadsága közvetlenül korántsem a proletariátus érdekeit szolgálja. Amilyen biztosan ösztönözné a termelőerők fejlődését, olyan biztosan ösztönözné a túltermelést is, és ezzel együtt a munkások helyzetének romlását. A kommunistáknak mégis a szabadkereskedelem mellett kell állást foglalniuk, mert látniuk kell, hogy ez egyúttal a proletariátus forradalmasításának útja is, szükséges előjártéka egy olyan korszaknak, amikor a proletariátus konzervatív és liberális burzsoáziának egyaránt önállóan fogja benyújtani a számlát. (Marx: „A védővámok, a szabadkereskedők és a munkásosztály”; Engels: „A brüsszeli szabadkereskedelmi kongresszus”.) Mint láthatjuk, Marx és Engels a történelem által felvetett konkrét kérdések megoldásával dolgozzák ki azt a stratégiát és taktikát, amelyet nem sokkal később a Kommunista Kiáltvány összefoglal. A radikális burzsoáziához való viszony kérdéseit érintő cikkeik egytől egyig határozottan hangoztatják, hogy a proletariátus és a burzsoázia közötti ellentét kibékíthetetlen, és ezen nem változtat az sem, hogy ideiglenesen és egyes kérdésekben érdekközösség jöhet létre a proletariátus és a radikális burzsoázia között.

Természetesen más a kommunisták viszonya azokhoz a munkáspártokhoz, amelyek ugyan nem kommunisták, de következetesen demokratikusak. Nyilvánvaló egyrészt, hogy ezeknek legradikálisabb, legkövetkezetesebb szárnya előbb-utóbb csatlakozik a kommunistákhoz, másrészt a következetes demokrata törekvések támogatása és nemzetközi összefogása elengedhetetlen feltétele a proletárinternacionalizmus kialakulásának. Az 1830-as lengyel forradalom évfordulóján mondott beszédekben, az angol chartista mozgalommal kapcsolatos cikkeikben nem egy helyen hangoztatják a proletariátus nemzetközi összefogásának szükségességét. „Mivel minden ország munkásainak ugyanaz a helyzete, mivel érdekeik ugyanazok, ellenségeik ugyanazok, ezért együtt is kell

harcolniuk, ezért az összes népek burzsoáinak testvériesülésével az összes népek munkásainak testvériesülését kell szembe állítaniuk” — mondta az 1847-es londoni nemzetközi gyűlésen tartott beszédében Engels.

1847 júniusában a londoni Igazak Szövetsége újjászerveződött, és megalakult a Kommunista Szövetsége. Rögtön felmerült annak a szükségessége, hogy a Szövetség elveit, célkitűzéseit egy átfogó program formájában nyilvánosságra kell hozni. Annál is inkább sürgető szükséglet volt ez, mert végeredményben még a legkövetkezetesebb demokratikus körökben sem látják tisztán a kommunista mozgalom lényegét, egyrészt, mert képtelenek eligazodni a kommunistákra szórt rágalmak özönében, másrészt, mert a modern tudományos alapokra támaszkodó kommunizmust azonosítják az utópista kommunizmussal. Ezek a gyakorlati szükségletek hívják életre 1847—48 telén a „Kommunista Kiáltványt”, a marxizmusnak ezt a ragyogó elméleti dokumentumát. A kötet közli Engelsnek „A kommunizmus alapelvei” című munkáját is, amely a Kiáltványt megelőzően jött létre, annak előkészítéseként. Az Alapelvekben Engels vázlatosan, katekizmus formában fogalmazza meg azokat a gondolatokat, amelyeket a Kommunista Kiáltvány kifejti.

Maga a Kiáltvány elméleti jelentőségéből mindmáig nem vesztett semmit. Értető, hiszen a Kommunista Kiáltvány jóval több, mint történelmi dokumentum. Az akkori meghatározott politikai viszonyokat tükröz és a konkrét feladatokra vonatkozó részek bizonyos értelemben elavulhattak. De nem ez a Kiáltvány lényege. A lényeg: a marxizmus társadalomszemléletének ragyogó, tömör, világos, szinte plasztikus összefoglalása, a kapitalizmus fejlődésére, a proletariátus világtörténelmi szerepére és a kommunista pártok küldetésére vonatkozó nézetek egységes, logikus, tudományos kifejtése. Az alapelvek, amelyeket a Kiáltvány kifejez, akkor indultak világhódító útjukra. Minél mélyebben hatoltak a proletariátus tudatába, minél több politikai győzelem bizonyította ez elvek igazságát, annál nagyobb lett tudományos értékük is, és egyben gyakorlati — ösztönző, irányító szerepük a kommunizmus teljes megvalósításáért vívott harcban.

A materialista dialektika remekműve az a kép, amelyet a mű a burzsoá társadalom kialakulásáról, fejlődéséről és szükség-szerű pusztulásáról fest. Marx és Engels itt a történelem mozgatórugóinak legmélyére nyúl le és feltárja a legalapvetőbb törvényeket.

Végigkíséri a burzsoáziát azon a diadalúton, amelyen végighaladva megvetett, mellőzött, kisémmizett harmadik rendből a társadalom kizárólagos uralkodó osztályává küzdötte fel magát. A felemelkedés minden lépcsőfoka egy-egy forradalmi átalakulást jelentett a termelésben és a társadalmi viszonyokban. És ezek a forradalmak egyrészt a termelőeszközök, a technika káprázatos ütemű fejlődését jelentették, másrészt könyörtelen harcot minden elavult, ősi, feudális maradvány ellen. Hanem a történelem dialektikája könyörtelen. A burzsoázia, amely a feudális erővel szemben a forradalmi szükségletek kifejezője, amely nem lehet meg a termelőerők szakadatlan forradalmasítása és ezzel együtt minden társadalmi viszony folytonos megváltoztatása nélkül, a burzsoázia, amely habozás nélkül felhasznál minden erkölcsi rosszat a haladás szolgálatában és hallatlan ütemben indítja meg a termelőerők fejlődését, egyszerre szemben találja magát ugyanezekkel a termelőerőkkel és nem képes többé uralkodni felettük. A társadalom nem képes már befogadni az anyagi javak bőségét, nem azért, mert túlságosan gazdag, hanem azért, mert túlnyomó többsége túlságosan szegény. A burzsoázia ugyanis szétrombolja az elavult feudális viszonyokat, de az új viszonyok, amelyeket létrehoz, csupán a kizsákmányolás új feltételeit teremti meg, maga a kizsákmányolás megmarad, sőt ezen alapszik az új társadalom egész gazdagsága.

De ezen alapszik a burzsoáziával szemben álló forradalmi erő, a proletariátus osztályszerveződése is. A Kiáltvány felvázolja a proletariátus fejlődésének legáltalánosabb szakaszait. A kapitalizmusnak ilyenformán teljessé vált képe, amely fejlődésében, ellentmondásosságában ragadja meg a burzsoá valóságot, a legjobb bizonyítéka annak, hogy ez a társadalom a pusztulás felé halad és halálos ítéletét éppen a proletariátus van hivatva végrehajtani.

Az a forradalom, amelyben a proletariátus megvívja végső harcát a burzsoáziával, gyökeresen különbözik minden eddigi társadalmi forradalomtól. A kommunista forradalom ugyanis a leggyökeresebb szakítás a hagyományos tulajdonviszonyokkal, célja nem a kizsákmányolás egyik vagy másik formájának eltörlése, hanem a kizsákmányolás megszüntetése általában. A forradalom feladatával kapcsolatban itt már felmerül a kérdés: milyen úton-módon teremtheti meg a proletariátus az osztály nélküli társadalom feltételeit? A válasz tulajdonképpen a proletárdiktatúra gondolatát tartalmazza: A proletariátusnak uralkodó osztállyá kell válnia,

tehát meg kell hódítania a politikai hatalmat, kezébe kell vennie a termelőeszközöket és azokat felhasználnia a termelőerők tömegének lehető leggyorsabb növelésére. A burzsoázia államhatalmát tehát a proletariátus államhatalmával kell helyettesíteni. Ez az államhatalom, mint minden politikai hatalom, eszköz az uralkodó osztály kezében más osztályok erőszakos elnyomására. Mivel azonban a burzsoá termelési viszonyok erőszakos megszüntetése egyet jelent az osztályellentétek és egyáltalában az osztályok megszüntetésével, a proletariátus államhatalma magában hordja önmaga megszüntetésének szükségességét, a fejlődés folyamán a közhatalom elveszti politikai jellegét.

Ami mármost ebben az egész történelmi folyamatban a kommunisták szerepét illeti, a Kiáltvány ezt úgy határozza meg, hogy a kommunisták kezdettől fogva épp úgy a proletariátus érdekeit képviselik, mint minden következetes munkáspárt. A kommunisták azonban a nemzeti érdekeken túl mindig az összmozgalom érdekeit hangsúlyozzák, és világosan látva a mozgalom feltételeit, irányát, feladatait, a leghatározottabbak, a legkövetkezetesebbek az összes munkáspártok közül. Mozgalmuk célja egy mondatban összefoglalható és ez, a fentiekből következően, a magántulajdon megszüntetése. A Kiáltvány sorra veszi és megcáfolja mindazokat az ellenvetéseket és rágalmatokat, amelyeket a kommunistákra szórnak és bebizonyítja, hogy ez a cél amellett, hogy egy történelmileg szükségszerű feladat tudatos felismerése, egyúttal mély, igazi humanitás elméleti kifejezése is.

Íme, a Kiáltvány legfontosabb gondolatai, amelyek a marxizmus történelem-szemléletének nyilvánvalóan ma is a gerincét képezik. Ezek a gondolatok teszik a Kommunista Kiáltványt a marxizmus egyik kiemelkedő, klasszikus alkotásává. Emellett még egy körülményt kell kiemelnünk, amely más oldalról világít rá a műnek a marxizmus kialakulási és fejlődési folyamatában betöltött helyére. A marxizmus fejlődésének első szakaszán, az alapgondolatok kidolgozásának idején természetesen meghatározott nézetekkel vagy elméletekkel való polémia áll előtérben, és a polémia kapcsán a tárgyra vonatkozó önálló nézetek kialakítására és kifejtésére irányuló törekvés. Míg a korai művek vagy polémia formájában, vagy egyes meghatározott kérdésekre vonatkozó pozitív fejtegetések formájában gyarapítják a marxizmus alapjait alkotó gondolatokat, a Kiáltvány az első mű, amely nem polemikus formában egy egységes, összefüggő, minden lényeges kérdést felvetni és megoldani képes, tehát kialakult történelemszemlélet

tár fel és foglal össze tömören. Mint ilyen, bizonyos szempontból joggal tekinthető tehát csúcsnak, egy fejlődési szakasz össze-foglaló és így legértetesebb termékének.

Természetesen a mű elméleti jelentősége megint csak nem szakítható el a forradalmi mozgalomban betöltött szerepétől. Az is természetes, hogy éppen igen magas eszmei, tudományos színvonala emeli a Kiáltványt magas rangra ez utóbbi szempontból is. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az a nagy népszerűség, amelyre a Kommunista Kiáltvány a legkülönbözőbb országok munkáskörreiben szert tett még szerzőik életében, éspedig — nyilván nem véletlenül — elsősorban mindig azokban az országokban, ahol a munkásmozgalom fenszélülőben volt, ahol tehát a proletariátusban feltámadt és nőtt az igény, hogy tisztázza helyzetét és szerepét a társadalomban. A Kommunista Kiáltvány 1888-as angol kiadásának előszavában joggal írhatta Engels: „... a Kiáltvány története nagymértékben tükrözi a modern munkásmozgalom történetét; jelenleg kétségtelenül az egész szocialista irodalom legelter-

jedtebb, legnemzetközibb terméke, közös program, melyet Szibériától Kaliforniáig munkások milliói ismernek el.” Nem kell külön bizonygatni, hogy a Kiáltvány ma is kézikönyve mind az öntudatra ébredő, mind a győztes proletariátusnak az egész világon.

A Kommunista Kiáltvány 1848. februárjában jelent meg először, és mintegy jelzése volt a 48 tavaszán beköszöntő európai forradalmaknak. A február 24-i párizsi forradalmat követő napon már megjelenik Engels tudósítása a „Deutsche-Brüsseler Zeitung”-ban, amelyben lelkesen üdvözi a győztes francia proletariátust, és kifejezi azt a meggyőződését, hogy a francia forradalom csupán első, elindító láncszem volt a forradalmak sorában. A kötet utolsó, rövid cikkei a párizsi győzelemnek a belgiumi mozgalmakra gyakorolt közvetlen hatását tükrözik. Március elején Marxot kiutasítják Belgiumból, és Párizsba költözik. Ide teszi át székhelyét a Kommunista Szövetségének Központi Vezetősége is.

*Rózsahegyí Tiborné*

## FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

### VOPROSI FILOSZOFII 1960. 5. SZÁM

#### **B. M. Kedrov: A tudományos felfedezések módszeres elemzésének tapasztalatai**

A színeképelemzés felfedezése két német tudós, Robert Bunsen és Gustav Kirchoff nevéhez fűződik. A felfedezés száz éves évfordulója alkalmából Kedrov ennek filozófiai jelentőségét elemzi úgy, hogy eközben feltárja azokat a sajátosságokat, amelyek minden tudományos felfedezésre, azok belső dialektikájára jellemzőek.

Ez a belső dialektika elsősorban abban nyilvánul meg, hogy minden tudományos felfedezés többé-kevésbé éles, váratlan, mintegy minőségi ugrást jelent a tudomány történetében. A felfedezésnek ezt az ugrásjellegét éppen az adja, hogy megszakítást jelent a megelőző hosszú, viszonylag lassú és fokozatos fejlődésben, mintegy elméleti összefoglalása és általánosítása az adott kérdésre vonatkozó empirikus kutatásoknak, felhalmozott tényeknek, részeredményeknek. Egy tudományos felfedezés módszeres és mély elemzésének mindig magában kell foglalnia mindkét szakaszt: a felfedezés előtörténetét, azaz a mennyiségi felhalmozódás szakaszát és magát a minőségi ugrást, vagyis a felfedezés szűkebb körülményeinek feltárását.

A színeképelemzés felfedezésének története igen világos bizonyítéka ennek a dialektikus jellegnek. Míg körülbelül 57 évre tehető az az időszak, amelyben fokozatosan felhalmozódtak a rész kutatások adatai, Bunsen és Kirchoff ezekre az adatokra támaszkodva alig néhány hónap alatt kidolgozták felfedezésüket. Érthető; a felhalmozott empirikus anyag ekkor már nemcsak lehetővé, de szükségessé is tette a kapcsolatok feltárását, a tudományos általánosítást.

A felfedezés ugrásszerű volta tehát egyrészt a tudományos gondolat fejlődési ütemének meggyorsulásában, másrészt a fejlődés jellegének megváltozásában nyilvánul meg. A jelenségek empirikus kutatását és rögzítését most a lényeg, a kölcsönös kapcsolatok feltárása, a jelenségek alapját képező törvény felfedezése váltja fel.

Természetesen a tudományban is, mint a természetben és a társadalomban általában, az ugrás nem pillanatnyi aktus, hanem maga is folyamat, amelynek megvan a maga külön belső fejlődése. Abban a néhány hónapban, amelyre a színeképelemzés felfedezése tehető, szintén kimutatható a tudományos gondolatnak ilyen fejlődése.

A fejlődés sohasem zárul le a feltárt törvény elméleti megfogalmazásával. A felfedezés szigorúan tudományos rangra csupán akkor emelkedik, amikor a gyakorlatat bebizonyította igaz voltát. A szinképelemzés hallatlan tudományos jelentőségét éppen az adta meg, hogy alig három év alatt néhány eddig ismeretlen elem felfedezése fényesen bebizonyította használhatóságát a kutatásban. Látjuk tehát: a tudományos megismerés dialektikus útja is az élő szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz és onnan a gyakorlathoz vezet. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy minden tudományos felfedezés csúcsot, új minőséget, de egyúttal a további tudományos fejlődés új kiinduló pontját is jelenti.

A szinképelemzés felfedezésének filozófiai jelentőségét Kedrov részletesen elemzi. Ez a felfedezés mindenekelőtt frappáns cáfolata volt a korabeli agnoszticizmusnak. Hiszen alig három évvel a felfedezés előtt halt meg Comte, aki az emberi megismerés korlátolt voltát hirdette, azt, hogy sohasem leszünk képesek megismerni a nap és a csillagok kémiai összetételét. És íme, máris itt van az új módszer, amely az optika fizikai módszereivel képes megállapítani nemcsak a földi, hanem az égitestek kémiai összetételét is. Mindez nyilván csapást jelent nemcsak az agnoszticizmusra, de mindenfajta idealizmusra is. Az égitestek összetételének kutatása egyrészt a világ anyagi egységét bizonyítja, másrészt az anyag egyes, eddig mereven elválasztott fizikai és kémiai tulajdonságainak igen szoros kapcsolatát, összefüggését. A fizika, a kémia és az asztronómia közelebbről egymáshoz, ezeknek a tudományoknak a kapcsolata — és ezt a kapcsolatot a szinképelemzés felfedezése teremtetette meg — filozófiai jelentőséggel is bír.

Kirchoff és Bunsen nem voltak tudatos materialisták, filozófiai következtetéseket felfedezésükből sohasem vontak le. Igaz — mondja Kedrov —, ahhoz, hogy egy természettudós lényegében filozófiai kérdéseket állítson fel és oldjon meg — nem kell feltétlenül filozófiai terminusokat használnia.

De ahhoz, hogy felismerje felfedezésének filozófiai jelentőségét és helyesen is értelmezze azt, feltétlenül tudatos materialistának kell lennie. A szinképelemzés felfedezőit, éppen mert nem voltak tudatos materialisták, Comte és Mach követői megpróbálták a maguk táborába sorolni. Ma már nem kétséges, hogy az a sok nagyjelentőségű tudományos eredmény, amelyet közvetlenül vagy közvetve a szinképelemzésnek köszönhetünk, egytől egyig a dialektikus materializmus igazságát támasztja alá.

## L. M. Arhangelszkij: Az erkölcsi meggyőződés, az erkölcsi érzelmek és szokások nevelése.

A kommunizmus építésének időszakában a dolgozó tömegek erkölcsi nevelésének feladata fokozott hangsúlyt kap. A szerző a kommunista erkölcs elemeit, az erkölcsi nevelés tartalmát és módszereit vizsgálja cikkében. A mi erkölcsi nevelésünk tudatos erkölcsi meggyőződés, kommunista erkölcsi érzelmek és szokások kialakításának egysége. Egyik oldal sem szakítható ki ebből az egységből, az egységen belül azonban a hangsúly az értelmi, tudatos elemre, az erkölcsi meggyőződés kialakítására kerül.

Mit jelent az erkölcsi meggyőződés fogalma? — Az osztálytársadalmakban minden erkölcs osztályerkölcs; egy adott osztály erkölcsének lényegét, legáltalánosabb vonásait osztályerkölcsi elvei fejezik ki. Ezek az erkölcsi elvek ugyanakkor nem léteznek az egyes ember tudatán kívül. Az egyes ember erkölcsi tudata és osztályának erkölcsé közé azonban korántsem tehetünk egyenlőségjelet. Itt is érvényesül egyes és általános dialektikája: az általános csak az egyesben létezik, minden egyes így vagy úgy általános, de egyetlen egyes sem tartozik maradéktalanul az általános kereteibe.

Nyilvánvaló, hogy egy osztály erkölcsé annál élőbb, minél inkább személyes meggyőződése az osztály egyes tagjainak. Azt, hogy az osztály erkölcsi elvei tagjainak személyes meggyőződésévé váljanak, minden osztály az erkölcsi nevelés különböző módszereit felhasználva igyekszik biztosítani.

A kommunista erkölcs elemei a proletariátus osztályerkölcsének formájában már a kapitalizmusban kezdenek kialakulni. A kapitalizmus bukása után az új erkölcs a legyőzött osztályok erkölcsé ellen folytatott állandó harcban erősödik meg.

A kommunizmus építésének időszakában az erkölcsi nevelés fő feladata: kifejleszteni a kommunizmus ügyéért való odaadást. A szocializmus gazdasági rendszere maga is egyéni és társadalmi érdek újfajta kapcsolatának megtestesítője, ezért a kommunizmus építésében való aktív részvétel a legjobb módszer és a legfőbb biztosíték az új típusú erkölcsi elvek elsajátítására. A szerző szociológiai kutatásokból merít példákat annak bizonyítására, milyen hatással van a kommunista építőmunkába való bevonás az emberek erkölcsi meggyőződésének alakulására.

Ha a hangsúlyt az erkölcsi meggyőződés nevelésére tesszük is, korántsem tagadjuk az erkölcsi érzések igen nagy szerepét az erkölcsi tudat kialakításában. Az erkölcsi érzelmek az érzelmek legmagasabbrendű formája, tartalmukban mindig az

egyénnek a társadalomhoz való viszonya tükröződik. Pozitív erkölcsi tartalommal bíró érzések elmélyítik és mintegy aktivizálják az erkölcsi meggyőződést. Ugyanígy nem tagadhatjuk az erkölcsi szokások nevelésének jelentőségét sem. Hiszen az ember az esetek nagy többségében nem tudatos erkölcsi értékelés, hanem a már kialakult erkölcsi szokások hatására cselekszik így vagy úgy. Az erkölcsi szokások közé tartoznak az elemi együttélési normák is, amelyek azonban a kommunizmus építésének időszakában új tartalommal telítődnek.

## V. Sz. Szenjonov: Osztályok és osztályharc a mai kapitalista országokban

A burzsoá szociológia egyik igen elterjedt, népszerű „érve” a marxizmus ellen annak bizonygatása, hogy az utóbbi évtizedekben olyan — a marxizmus által „előre nem látott” — változások mentek végbe a kapitalista országok osztályszerkezetében, amelyek feleslegessé teszik az osztályharcot, békés úton elvezetnek a kapitalizmus összes „hibáinak” kiküszöböléséhez.

A szerző megvizsgálja a kapitalizmus szociális szerkezetében valóban bekövetkezett változásokat, az osztályharc alakulását az utóbbi évtizedekben és így jut el ahhoz a következtetéshez, hogy a kapitalista országokra ma valójában az osztályellentétek éleződése jellemző, és szóró sincs semmiféle „kiegyenlítő” tendenciáról.

A kapitalista országok osztályszerkezetében az utóbbi 80 évben, az imperializmus szakaszában, valóban bizonyos változások mentek végbe. A burzsoá szociológusok szerint ennek a változásnak lényege az úgynevezett középrétegek súlyának igen nagyarányú megnövekedése. A valóságban azonban éppen nem ez a helyzet.

Megváltozott bizonyos mértékig az uralkodó osztály, a burzsoázia számaránya egy-egy kapitalista ország összalakosságához viszonyítva. Ez a változás a monopólizálás következménye, amelynek eredményeképpen az anyagi gazdagság egyre kevesebbek kezében összpontosult, és a

burzsoázia egy része a reménytelen versenyben tönkrement. Ez azonban nyilván csak a számbeli arányok csökkenését jelenti és nem a burzsoázia gazdasági hatalmának gyengülését.

A másik alapvető osztály, a proletariátus képe is megváltozott. Az összproletariátus számbeli súlya a főbb kapitalista országokban egy kissé csökkent. A proletariátus azonban ipari és mezőgazdasági proletariátusból áll, és emögött a csökkenés mögött minden esetben a mezőgazdasági proletariátus számának csökkenése és az ipari proletariátus számának és társadalmi tekintélyének igen jelentős növekedése rejlik.

Végül, ami a középrétegek szociális szerkezetében végbement változásokat illeti: némi számbeli növekedés itt is tapasztalható, bár korántsem olyan mérvű, mint amilyenre a burzsoá szociológusok hivatkoznak. Ami pedig döntő: a középrétegek sem egynemű tömegekből állanak. A városi és falusi kispolgári rétegekre a versenyképtelenség s így a lesüllyedés jellemző, ezzel szemben a tisztviselők és értelmiségi réteg számbeli súlya valóban jelentősen megnőtt.

Mindez éppen azt bizonyítja, hogy a marxizmus klasszikusainak tökéletesen igazuk volt, amikor a Kommunista Kiáltványban úgy jellemezték a kapitalizmust, mint amely leegyszerűsíti és kielezi a társadalmi ellentéteket, és a társadalmat mindinkább két, egymással szembenálló osztályra bontja.

Ezt bizonyítja az osztályharc éleződése is a legtöbb tőkés országban (és éppen nem megszűnése, mint ezt a burzsoá szociológusok állítják). A szerző adatokkal jellemzi a kommunista pártok erősödését, a szakszervezeti és sztrájkmozgalom erősödését az utóbbi évtizedben és rámutat arra, hogy éppen a monopolkapitalizmus előretörése a legtöbb tőkés országban kedvező feltételeket teremtett arra, hogy a munkásosztály gazdasági harcra politikai harcra nőjjön át, és hogy — ebbe az egyelőre demokratikus jellegű politikai harcra — bekapcsolják a középrétegek, valamint a kis- és középburzsoázia jelentős tömegeit is.

## VOPROSI FILOSZOFII 1960. 6. SZÁM

### A. K. Uledov: Szocializmus és társadalmi közvélemény

A közvélemény fogalma nézetek összességét jelenti, és pedig egyes társadalmi osztályok, csoportok vagy a társadalom egészének a társadalmi élet soronlevő kérdéseire vonatkozó nézeteit, álláspontját, ítéleteik összességét. A szocialista társadalom-

ban a társadalmi közvélemény szerepe lényegesen megnő, megváltozik, új minőségi sajátosságok jellemzik.

Mindenekelőtt: a szocialista társadalomban új alapokon, új formákban alakul ki a közvélemény. A dolgozó tömegek most közvetlenül résztvesznek a társadalmi élet irányításában, s így egy olyan újfajta, a társadalom egészét felölelő közösség ala-

kul ki, amelynek legjellemzőbb sajátossága az érdekek azonossága. Ez korántsem jelenti azt, hogy a szocializmusban a társadalmi vélemény viták, nézetek konfliktusa nélkül alakul ki. Ellenkezőleg, a szocialista társadalmi közvélemény kialakulásának legjellemzőbb sajátossága, hogy demokratikus úton, a vélemények szabad kimondása és megvitatása alapján megy végbe. A társadalmi közvélemény kialakulása a szocializmusban is bonyolult, ellentmondásos folyamat. Tudatos és ösztönös elemeket egyaránt tartalmaz, és kétségtelen, hogy a tömegek véleménye — amely sokkal inkább a köznapi tapasztalatokon alapul, mint elméleti tudatosságon — gyakran tévedéseket tartalmaz. Ez azonban nem zárja ki, sőt megerősíti a viták szükségességét, valamint annak szükségességét is, hogy a párt helyes világnézeti alapon befolyásolva a tömegek véleményét, ez utóbbit is igyekezzék az elméleti megalapozottság szintjére emelni.

A szocialista közvélemény kialakulására jellemző az is, hogy lényegesen gyorsabb ütemben történik, mint a kapitalizmusban. Ez szorosan összefügg azzal, hogy mindinkább megszabadul az előítéletektől és tévedésektől éppen a tömegek öntudatának növekedése folytán, és nem utolsósorban azért, mert a közvélemény alakulására mind nagyobb hatást gyakorol a tudomány.

A szerző ezután elemzi azokat az okokat, amelyek következtében a kommunizmus építésének időszakában lényegesen megnő a társadalmi közvélemény szerepe a társadalmi kérdések megoldásában. A legfontosabb ok az, hogy a szocialista állam és a közvélemény közötti belső kapcsolat egyre szorosabb lesz. Hiszen a szocialista állam fejlődése éppen az állam elhalásának irányában halad, és ez mindenekelőtt mind szélesebb tömegek bekapcsolásának szükségességét jelenti a társadalom irányításába.

A közvélemény súlyának növekedésével természetesen megváltoznak, fejlődnek azok a formák is, amelyekben ez a közvélemény kifejezésre jut. A régi formák mellett a szerző néhány új forma megjelenésére és fejlődésére is utal.

**L. L. Golovin—N. V. Oparin: „Az általános jólét társadalmi” vagy a svéd „szocializmus”**

A „skandináv külön útról” és a „svéd szocializmusról” szóló mítosz egyre népszerűbb propagandaeszköze lett a jobboldali

szociáldemokráciának. Ez a fő harci eszköz minden olyan kapitalista államban, ahol egyáltalán még van valami befolyásuk a dolgozó tömegekre. Eszerint a svéd dolgozó osztályok igen magas életszínvonala, a teljes foglalkoztatottság, az úgynevezett „gazdasági kiegyenlítődé” Svédországban példaképe annak, hogyan lehet a szociáldemokraták vezetésével forradalom nélkül megvalósítani a szocializmust.

A mese alapja egy kétségtelen tény: Európa kapitalista országai közül Svédországban a legmagasabb a dolgozók életszínvonala. Ezt a viszonylag magas színvonalat azonban egyrészt a svéd munkás-ság igen hosszú, szívós harca teremtetette meg, másrészt nem hagyható figyelmen kívül az a másik jelentős körülmény sem, hogy Svédország 150 év óta nem vett részt háborúban, és a második világháború után is olyan kedvezően alakultak a gazdasági feltételei, hogy elkerülte a többi kapitalista országot sújtó gazdasági válságokat.

Ami pedig azt a kérdést illeti, vajon valóban szocializmus-e az, ami Svédországban kialakulóban van, a tények önmagukért beszélnek.

A cikk szerzői mindenekelőtt leleplezik a svéd szociáldemokrata párt igazi, a reformok kedvéért a forradalom ügyét feláldozó, opportunistá jellegét. A svéd szociáldemokraták valójában a burzsoázia kiszolgálói. A szerzők gazdag tényanyag alapján bizonyítják, hogy az ország igazi gazdái a burzsoák. Gazdasági kiegyenlítődéstről szó sincs. Igen kevesek kezében hallatlan vagyonszerzés, és a dolgozók bizonyos köreiből pedig a szegénység és a nélkülözés sem ismeretlen fogalom, éppúgy, mint ahogyan a „teljes foglalkoztatottság” jelszava mögött is jelentős rejtett munkanélküliség húzódik meg.

Ilyen körülmények között a svéd szociáldemokrata párt új programtervezete, amelyet most készítenek elő és amely az előző programmal tökéletes összhangban nem csupán harci eszközként, de a mozgalom végcéljaként jelöli meg a jogi és politikai demokrácia kivívását — ismét csak áruulás és elfordulás a marxizmus-leninizmustól. Ezt egyébként a svéd szakszervezeti szövetség lapja is észreveszi és nyugtázza olyanformán, hogy „az új programból kiküszöbölték az archaikus tételeket, eltűnt a régi marxista lexikon, és megformulálták az együttműködés ideológiáját.” A programból természetesen nemcsak a marxizmus terminológiája tűnt el, de annak egész szelleme is.

**E. B. Sur: A marxista dialektika az ellentétek kölcsönös átalakulásáról**

A cikk az ellentétek kölcsönös viszonyának, egymásba való átcsapásának néhány problémáját vizsgálja a társadalmi élet területén. Olyan kérdéseket vet fel, amelyeket a marxista filozófiai irodalomban különböző szerzők nem egyértelműen oldanak meg.

A szerző szerint mindenekelőtt igen gyakran összekeverik, azonosítják egymással az ellentét és az egyszerű különbség fogalmát. Márpedig nem minden különbség ellentét. Ellentétről csak olyan jelenségek vagy tulajdonságok esetében beszélhetünk, amelyek között szűlsőséges különbség van, de ugyanakkor feltételezik egymást, lényegi, belső kapcsolat van közöttük. Az ellentét — Marx szavaival — differenciált lényeg.

Ezekután megvizsgálja a fejlődés dialektikus útját, melynek során az ellentétes folyamatok átmennek egymásba, és pedig abban az értelemben, hogy az új forma nem a régi egyszerű csökkenése, fokozatos visszafejlődése, hanem ellenkezőleg, teljes kibontakozása, kifejlődése útján jön létre. Az ellentétek egymásba való átmenetének egyik formája, amikor egy jelenség, fejlődése folyamán a saját ellentétébe csap át. Néhány szerző abszolutizálja ezt a formát és azt állítja, hogy minden jelenség szükségszerűen átcsap a saját ellentétébe. Valójában azonban ez nincs így. A marxista dialektika csupán azt állítja, hogy meghatározott feltételek megléte esetén minden jelenség átcsaphat ellentétébe, a lehetőség azonban nem mindig válik valósággá. E tétel helyes értelmezésének nagy szerepe van a szocialista társadalomban meglévő nem-antagonisztikus ellentmondások fejlődésének megértésében is. Ezek az ellentmondások adott körülmények között antagonisztikusakká válhatnak. Fordítva is áll azonban a dolog: meghatározott feltételek között az antagonisztikus ellentmondások átalakulhatnak nem-antagonisztikusakká. Mindez azt bizonyítja, hogy a társadalmi jelenségeket csak a körülmények konkrét elemzésével érthetjük meg.

A régi és az új forma viszonyával kapcsolatban Sur a társadalomtudományok területéről vett példákkal bizonyítja, hogy a minőségi változások során régi és új nem mindig ellentétesek egymással, az esetek egy részében csupán különböznek egymástól. A szocializmusban az új minőség gyakran nem ellentéte a réginek, az új keletkezése azonban, természetesen, ekkor is dialektikus úton, ellentétek egységének és harcának keretében megy végbe: az új

nem a régi minőség fokozatos elsorvasztása, ellenkezőleg belső lehetőségeinek, potenciális erőinek teljesen kibontakozása útján alakul ki.

**I. Sz. Narszkij: A filozófia tárgyára vonatkozó neopozitivisták tanítás értékeléséhez**

A pozitívizmus története során, a különböző pozitivisták irányzatok bizonyos mértékig különböző módon értelmezték az „új”, azaz a pozitivisták filozófia tárgyát, amelyek szerintük fel kell váltania a „hagyományos” (mindenekelőtt a materialista) filozófiát. A cikk szerzője nyomon követi a filozófia tárgyára vonatkozó pozitivisták nézetek változását, majd ezen az alapon leleplezi, megbírálja a neopozitívizmus erre a kérdésre vonatkozó tanításának néhány mozzanatát.

A neopozitivisták felfogása — amely szerint a filozófia alapkérdése megoldhatatlan (sőt, egyáltalán semmi tudományos értelme nincs), az a törekvésük, hogy a filozófiát felváltsák a formális logikával, és hogy az ilyenformán „tisztza” formális ismeretelméletre szűkített filozófiát mesterségesen izolálják a társadalmi gyakorlatól és minden tudományos tevékenységtől — tulajdonképpen egyesítése néhány, a filozófia tárgyára vonatkozó régebbi pozitivisták álláspontnak.

A szerző egy sor kérdésben elemzi a neopozitívizmus különböző képviselőinek álláspontját. A neopozitívizmus szerint egyetlen „hagyományos” filozófiai kérdésnek sincs értelme, a filozófia feladata nem ezeknek a megoldása (minthogy ezek megoldhatatlanok), hanem csupán a tudomány nyelvi kifejezéseinek osztályozása, formális-logikai analízise. Az „új” filozófia azonban ezzel korántsem a konkrét tudományok érdekeit akarja szolgálni. (A pozitivisták szerint a filozófia kibogozza a nyelvi zavarosságokat és pontatlanságokat, de a tudományban mindent hagy a régiben, minthogy tudomány és filozófia egymással „semleges” viszonyban vannak.) Másrészt, az a formális logika, amelyre filozófiájukat redukálták, éppen mert minden ontológiai alaptól megfosztották, a materialista elméletől mesterségesen izolálták, nemcsak a dialektikus logikával áll elvi ellentétben, de lényegében különbözik a szimbolikus logikától is. Ez a „logika csupán a tudományos fogalmak terminológiai kifejezéseivel úzótt üres manipuláció, éppen nem „új ismeretelmélet”, hiszen a megismerési folyamat valóságos törvényszerűségeinek tanulmányozásával nem foglalkozik.



A tudományos filozófia tárgyának kérdését egyedül a marxizmus oldja meg helyesen. A szerző röviden elemzi a marxista filozófia tárgyát és bírálja azokat, akik a filozófiát mint az objektum és szubjektum viszonyának kérdését tanulmányozó tudományt szembeállították a filozófia olyan értelmezésével, amely szerint az a termé-

szet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeit tanulmányozó tudomány. Ezek az ún. „gnoszeológusok”, akik a filozófia alapkérdését tévesen csak ismeretelméleti kérdésre szűkítették le, akarva-akaratlanul is a neopozitívizmus malmára hajtották a vizet.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1960. 4. SZÁM

### **Manfred Buhr: Kritikai megjegyzések Ernst Bloch „A remény elve” c. főművéhez**

Nemrégiben jelent meg Ernst Bloch főművének harmadik kötete. Ez lehetővé tette, hogy összefüggő képet lehessen alkotni Bloch filozófiai nézeteiről. A cikk szerzője kritikai észrevételeit négy kérdés köré csoportosítja.

Jellemző vonása Bloch írásainak a nyelvi homályosság. Minduntalan hasonlatokat, képeket, metaforákat használ. Ez nála nem csupán formai kérdés, hanem tartalmi problémát rejt magában. Úgy tűnik, hogy nem a tárgy határozza meg a nyelvi kifejezést, hanem megfordítva a tárgy a nyelv függvénye. Művének nyelvezetében felfogásának misztikus volta őt formát.

Bloch azt a kérdést állítja művének középpontjába, hogy a remény nemcsak pszichológiai, hanem társadalmi probléma. A remény a valóság objektív meghatározottsága. Az eddigi filozófia elhanyagolta ennek a kérdésnek a tanulmányozását, pedig ennek nagy jelentősége van társadalmi szempontból. A cikk szerzője rámutat arra, hogy a remény a talaját veszített polgárság problémájaként merült fel, s ezt általánosította Bloch filozófiai síkon. Ebben Bloch felfogása rokonvonásokat mutat Lukácséval, aki „A lélek és a formák” c. munkájában hasonló kérdést vet fel.

Bloch filozófiájának gondolati anyaga két főforrásból táplálkozik. Egyrészt az idealizmus olyan klasszikusaiból, mint Aristoteles, Leibniz és Hegel, másrészt a német romantika, Schelling, Baader és Novalis filozófiájából.

Végül a cikk szerzője rámutat arra, hogy Bloch reményfilozófiája a messianizmus egyik változata. A reményfilozófia tehát végeredményben elvezet a valláshoz, ez Bloch filozófiájának végső kicsengése.

### **D. P. Gorszkij: Az idealizálás és az absztrakció folyamata**

A megismerés során gyakran találkozunk az úgynevezett idealizálással. Az idealizálásnak két fajtája van. Egyrészt passzív értelemben a valóság visszatükrözésének a módja, másrészt az a módszer, amellyel ideális tárgyakat hozunk létre.

Az idealizálás módszerét alkalmazzuk például akkor, amikor kidolgozzuk az abszolút fekete test, a pont, az egyenes vonal, az egyenlőoldalú háromszög fogalmát. Amikor idealizálunk, akkor voltaképpen absztrakciót végzünk. A kettőt azonban mégsem szabad teljesen azonosítani. Az absztrakció során ugyanis a létező dolgokból indulunk ki, az idealizálás során pedig olyan tárgyakat hozunk létre gondolatilag, amelyekről eleve tudjuk, hogy ilyen formában nem léteznek a valóságban. Az idealizálás olyan határeseteket teremt, amelyek ebben a tiszta formában a valóságban nem fordulnak elő.

Az idealizálásnak nagy jelentősége van a tudományos kutatásban. A geometria többek között annak köszönheti eredményeit, hogy megteremtette az ideális pont, az ideális vonal stb. fogalmát. Az idealizálás termékei azok a modellek, amelyek elősegítik a valóság törvényszerűségeinek a tanulmányozását.

## LA NOUVELLE CRITIQUE 1960. 117. SZÁM

### **Keresztények korunk problémái előtt (cikkyűjtemény)**

#### **Michel Verret: A katolikus értelmiség és a politika**

A francia katolicizmus politikai ideológiáját manapság az álláspontok sokfélesége és a vatikáni hivatalos doktrinától való, esetenként igen nagy eltávolodás jel-

lemzi. A szerző kiemeli a francia katolicizmus sajátos helyzetét, amely elsősorban a franciaországi politikai és társadalmi viszonyok sajátosságai, a középkeletiek heterogén érdekeivel és törekvéseivel, és különösen az osztályharc kielezettségével függ össze. A katolicizmuson belül kialakult politikai vitákat azonban az egyház ideológiai egységének fenntartásával szeretnék

folytatni. Erre vallanak a Francia Értelmiség Katolikus Központja keretében folyó viták is. Viták folynak a világi s a szellemi hatalom hatáskörének értelmezéséről, az emberi személység védelmének problémájáról, a katolikusok politikai állásfoglalásait meghatározó szellemi értékek felfogásáról. Keresik politikai nézeteltéréseik okait, de többnyire elfedni igyekeznek ezek társadalmi forrásait. A katolikus gondolkodók többsége elveti a marxistákkal való eszmecsere lehetőségét vagy még fél tőle, de a baloldali katolicizmust minden tényező a kommunistákkal való egység megteremtése felé sodorja.

### **Jean Milhau: A tudomány és a misztérium**

A keresztény eszme válságban van, és ez a válság különös erővel hat a katolikus értelmiségre. A tudományos haladás elismerése mellett a hitet is szeretnék megőrizni, arra törekcsenek, hogy korszerűsítsék a hitoktatást és a keresztény apologetikát,

összeegyeztessék azt a tudomány eredményeinek elismerésével. Azt állítják, hogy a tudomány feltárja ugyan számunkra, hogy milyen a világ, de nem ad magyarázatot a világ értelmére, az ember küldetésére, az emberi megismerés, a tudomány csodájára: mindez a misztérium területe. A tudomány, amelyet nagyra becsülnék, végeredményben maga is misztérium. Csak a hit segítségével érthetjük meg a természet fejlődésének misztériumát, az ember, a lélek, a lét, a szubsztancia misztériumát. A világ érthetetlen marad, ha nem fogadjuk el az érthetetlen misztériumot, a természet és az ember csodálatos teremtőjének gondolatát. A szerző rámutat, hogy a katolikus ideológia, miközben a tudomány elismerésére kényszerül, kihasználni igyekszik annak minden nehézségét, problémáját, hiányosságát. A dialektikus materialista gondolkodás számára megnyílnak a titkok, amelyek csak addig kapnak misztikus színezetet, ameddig a világ jelenségeit metafizikusan szemléljük. Az emberiség gyakorlata feloldja számunkra a misztériumot.

## **LA PENSÉE 1960. 90. SZÁM**

### **René Maublanc emlékezete**

A folyóirat ismerteti a René Maublanc emlékezetére tartott 1960. febr. 27-i ünnepi estet, ahol Labérenne, Cogniot, Suret-Canale, Orceel és mások emlékeztek meg Maublanc munkásságáról.

Maublanc kezdetben Comte és Durkheim befolyása alatt állt, az első világháború utáni időkben azonban egyre közelebb került a munkásmozgalomhoz. 1930 táján azok közé a tudósok közé tartozott, akik a Szovjetunió iránti szimpátiájuk kifejezése-képpen megalapították a szovjet valóság tényeit propagáló „Új Oroszország” elnevezésű kört. A 30-as években Maublanc mindig támogatta a párt harcát a fasizmus ellen. 1936-ban megírta egyik lehatásosabb írását „A pacifizmus és az értelmiségiek” címmel. Ugyanebben az időben a Hitler elleni harc kapcsán támadta Alain idealista történetfilozófiai nézeteit. Alain szerint a népek történetét pszichológiai mozgatóerőkkel, szenvedélyekkel lehet magyarázni, és e szenvedélyek elcsendesítésével a gondolat lesz úrrá az emberen és a népeken. Ezen az alapon Alain azt tanácsolta, hogy Hitlernek elégtételt kell adni, hogy lemondjon törekvéseiről. Hasonló nézetei voltak ez időben Jules Romainsnak is. Maublanc kimutatta e felfogás tarthatatlan és veszélyes voltát.

Maublanc még nem volt kommunista akkor, amikor 1939-ben a katonai bíróság

előtt az üldözött kommunista képviselő-k mellett tanúskodott. A német megszállás alatt, amikor Solomon, Politzer és Decour megalakítják az illegális „Université libre” és a „La pensée libre” című folyóiratokat, Maublanc is csatlakozott hozzájuk. 1941-ben a három kommunistát kivégzik. René Maublanc ekkor lépett be a pártba és az „Université libre” felelős szerkesztője lett. A felszabadulás után 14 éven át vezető funkciót töltött be a Pensée szerkesztőségében.

Maublanc a modern racionalizmus híve volt, ezt úgy értelmezte, ahogyan Paul Langevin és a korszak legjobb tudósai, akik azt vallották, hogy a dialektikus materializmus a legfejlettebb és a legtudományosabb formája annak a nagy racionalista irányzatnak, amely Franciaországban Descartes-tal született meg és az enciklopédisták századában virágzott tovább.

A folyóirat részleteket közöl René Maublanc írásaiból is. Egy rövid kivonatot „A pacifizmus és az értelmiségiek” c. broszúrából, egy részletet Maublancnak a kommunista képviselők perében elhangzott tanuvallomásából és egy kivonatot „A racionalizmus a francia filozófiában” c. cikkéből.

Maublanc ebben a cikkben Comte filozófiájával foglalkozik. Comte egyik fő fogyatékosága, hogy nála a tudományra alapozott filozófia nem azt jelenti, hogy az emberek megtanulják a társadalmat alakí-

tani. Comte szerint a helyes megismerésen alapuló szellemi egység a társadalomban egymagában kialakítja a társadalom organikus korszakát, a végleges társadalmi stabilitást. A társadalmi intézmények tehát automatikusan teremődnek meg.

Comte másik komoly hibája, hogy szemben Bacon-nal és Descartes-tal a tudásnak nem azt a célt tűzi ki, hogy a gyakorlati cselekvést irányítsa. Comte gondosan elkülöníti a technikai tudományokat és az elméleti tudományokat, és harcol az ellen az irányzat ellen, amelyet az ő korában a saint-simonisták képviseltek, akik az elméletet a technikai gyakorlattal akarják összekapcsolni. Comte szerint a tudomány magasabbrendű feladata abban áll, hogy szellemi szükségletet elégít ki. Comte tehát a 19. század végi „tisztá tudomány” apostolainak az elődje.

Harmadik hibája, hogy nemcsak a 18. századi materializmus hibáit ítéli el, hanem a materializmus egészét, valamint minden olyan törekvést, amely a valóság egészét akarja megismerni. Szembeállítja az emberiség pozitív korszakát, a tudomány korszakát a teológiai és a metafizikai korszakokkal, azon az alapon, hogy a tudomány megeleghet a relatívvá és lemond arról, hogy olyan problémák megoldását keresse, amelyek az emberi értelem számára megismerhetetlenek. Comte tehát agnosztikus, racionalizmusa félnék, korlátolt racionalizmus. Már munkássága első idejében is összeállította azoknak a kérdéseknek listáját, amelyeket megoldhatatlannak tartott, munkássága második szakaszában pedig ugyanebből az agnoszticizmusából következett, hogy a racionális filozófia fölé egy gyermeki és zavaros misztikát helyezt az emberiség vallása formájában.

Ez a pozitivistá vallás Franciaországban kevés hívet szerzett, de Angliában és főleg Dél-Amerikában meglehetősen sokat. Franciaországban azonban a pozitívizmusból született az a száraz tudományosság, amely a degenerálódott racionalizmus egy formája. Ez a tudományosság lemond az ún. metafizikai kérdésekről és ezért a valóságnak csak csonka képét tudja adni. Ezenkívül el is választ két dolgot: a tudomány világát, ahol igyekszik racionalista lenni, és a vallást, ahol elfogadja a tudománnyal szembenálló dogmákat. Kiváló francia tudósok, mint Pasteur, e pozitivistá hatás alatt állottak. Ez a korlátolt racionalizmus képtelen volt arra, hogy a 20. században ellenálljon a különböző misztikus irányzatoknak, a bergsonizmusnak, egzisztencializmusnak stb.

Ezzel az offenzívával szemben nem a pozitivisták félnék racionalizmusára van szükség — hirdette Maublanc —, hanem a

harcos racionalizmusra, amely azonban túlhaladja a mechanikus materializmus korlátait. Minden racionalista megegyezik ma abban, írja Maublanc, hogy a tudomány és a filozófia képesek arra, hogy az embert felszabadítsák a természet uralma alól. Ez volt Descartes ideálja is. A racionalizmus legkövetkezetesebb mai hívei vallják, hogy egyedül a társadalmi erők irányításával jöhet létre az igazi szabadság.

### Lucien Sève: A mai francia filozófia körképe III. A materializmus 1920 után

A szerző cikksorozatának harmadik részében mindenekelőtt megállapítja, hogy a 20. század elején a legkülönbözőbb tudósok és filozófusok (Poincaré, Charles Gide stb.) halottnak hitték a materializmust. A század elején a polgári materializmus valóban defenzívába szorult. 1914-ben jelent meg egy cikkgyűjtemény Franciaországban „A mai materializmus” címmel, amely a materializmus és a spiritualizmus viszonyával foglalkozott. Ebben a cikkgyűjteményben a legkülönbözőbb területek tudósai egyetértenek abban, hogy a materializmus mindenütt visszavonulóban van.

Egy évszázados hivatalos bojkott eredménye ez; hiszen pl. a spiritualizmus képviselői nem is tudták, hogy mi a materializmus, és csak a materializmus vulgarizátorainak tanítását ismerik. A cikkírók közül többen, mint pl. Poincaré, be is vallják, hogy nem tudják pontosan, mit jelent a „materialista” kifejezés.

Húsz évvel később azonban már bevonult az egyetemre is a dialektikus materializmus. Ezért a burzsoázia hivatalos kézikönyveinek antimarxista jellege is fokozódik.

A materializmus története 1920 után tulajdonképpen nem más, mint azoknak a politikai és ideológiai küzdelmeknek a története, amelyeket a kommunista párt vívott, és amelyeknek során a marxizmust elterjesztette Franciaországban. A materializmus a kommunista pártban támaszt és gravitációs központot talált, és alapvetően megváltoztatta a többi filozófiai irányzat képét is. A pozitívizmus mint alapvető irányzat gyakorlatilag eltűnt. Ez egyike a mai francia filozófia legjellemzőbb vonásainak. Azokban a kapitalista országokban ugyanis, ahol nincs erős forradalmi munkáspárt és ezért a marxizmus befolyása gyenge, mint pl. az Egyesült Államokban, a tomizmus és a pozitívizmus foglalja el a fő helyet a filozófiában. Nyugat-Németországban, Belgiumban, Svájcban, az angolszász országokban a neopositívizmus különböző változatai állnak szemben egy teológiai irány-

zatú spiritualizmussal. Franciaországban azonban — a pozitivizmus szülőhelyén — sem a pragmatizmus, sem a logikai pozitivizmus nem tudott igazi iskolát teremteni. Sőt még a Comte iránti érdeklődés is csaknem teljesen megszűnt. A pozitivizmus ugyanis a materializmus időleges gyengeségét jelenti, és amikor a materializmus elfoglalja az őt megillető helyet, a pozitivizmus balszárnya a materializmus, jobbszárnya pedig a konzervatív spiritualizmus hatása alá kerül. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a kispolgárság többé nem keres egy filozófiai „harmadik utat”. Azonban ennek a „harmadik útnak” a tengelye a marxizmus nyomása alatt erősen balra tolódik. A régi pozitivizmushoz hasonló szerepet játszanak ma Franciaországban a revizionizmus különböző álmarxista irányzatai.

A marxizmus jövője Franciaországban attól függ, hogy képes lesz-e a munkásosztály és pártja arra, hogy szövetséget létesítsen minden olyan társadalmi réteggel, amely ellenségesen áll szemben a nagytőkével, és megszüntessen minden ellenérzést ezekben a rétegekben a szocializmussal szemben. Ugyanakkor a marxista filozófiának is nagy szerepe van ebben a folyamatban. Itt a szerző hibául rója fel, hogy Franciaországban meglehetősen kevés a magasnívójú és igazán marxista szellemű filozófiai mű. A felszabadulás óta a marxista filozófusok sok cikket írtak és sok előadást tartottak, és munkásságuk a vulgarizálás és az igazi tudományos kutatás között foglalt helyet. De az alapvető kérdéseknek szentelt tudományos munka kevés. A szerző három olyan művet említ meg, amelyek példamutatóak a tudományos nívó tekintetében: CornuMarxról és Engelsről írott könyvét, Desanti: „Bevezetés a filozófia történetébe” és Garaudy: „Az ember szabadságáról” írott könyveit.

Sartre a „Les Temps Modernes” egyik cikkében az alapvető marxista írásművek ritkaságát egy mélyreható betegségnek tulajdonítja: a „sztálinizmusnak”. Csakhogy az, amit Sartre „sztálinizmusnak” nevez, a Szovjetunió életében az a korszak, amely Lenin halálával kezdődött el, az pedig, amelyet Sartre a francia kommunista párt elbürokratizálódásának nevez, 1930-cal kezdődik. Ebben az időben Sartre 25 éves volt, és az előtte való években ismerkedett meg a marxizmussal. 1930 táján azonban Sartre az elé a választás elé kerül, hogy csatlakozik-e a marxista párthoz, vagy nem. A valóságban tehát nem a marxizmus fejlődése állt meg, hanem

Sartre utasította vissza a fejlődése során következő lépést. Így tehát, noha Sartre elemzésének a marxizmus betegségről van némi objektív alapja, lényegében mégis szubjektív és többet árul el Sartre-nak a marxizmussal kapcsolatos álláspontjáról, mint a marxizmus helyzetéről.

A szerző megállapítja, hogy a marxizmus elterjedése egy belső ellentmondással járt együtt a filozófia fejlődése szempontjából. A marxista filozófusok, akik felelősséget éreztek a pártjuk, a munkásosztály és a filozófia iránt, politikai, pedagógiai és polemikus munkába kezdtek. Ez természetesen nem mond ellent a tudományos munkának, de az, hogy a marxista filozófusok ne maradjanak meg ennél a filozófiai propedeutikánál, politikai szervezés és egyéni fejlődés kérdése. Ezenkívül a francia marxista filozófia fejlődését hátráltatta az is, hogy a német megszállók sok kiváló filozófust megöltek, így pl. Politzert, Solomont és Mougingt.

Ami a személyi kultusz ártó hatását illeti, a szerző szerint ez abban állt, hogy a kommunista párt és a filozófusok közötti kapcsolat deformálódott. Ez nem azt jelenti, hogy a francia kommunista párt valaha is arra kényszerített volna egyetlen filozófust is, hogy lemondjon a marxista kutatómunkáról. Éppen ellenkezőleg, a párt rendkívül türelmes volt a filozófusokkal szemben, így pl. Lefébvre-vel szemben is, aki már 1953-ban olyan esztétikát publikált, amelynek koncepciója igen vitatható volt. A baj inkább abban rejlett, hogy a filozófusokban nem élt eléggé a személyes felelősségérzet a marxizmus alkotó továbbfejlesztése iránt. A kutatókat a párt nem akadályozta és nem bátortalanította el, az igazság azonban az, hogy ők bíztak Sztálinban annyira, hogy őrá háritották a marxizmus továbbfejlesztésének egész feladatát. Ez a bizalom igazoltnak tűnt, mert Sztálin olyan írásokat adott közzé, amelyek valóban a marxizmus továbbfejlesztését jelentették. Így a marxista filozófusok, akik különböző polemikus és pedagógiai munkákat végeztek, ürügyet találtak arra, hogy ne foglalkozzanak behatóan a marxizmus alapvető kérdéseivel.

Éppen e hiba felismerésével a marxista kutatómunka a XX. kongresszus óta Franciaországban is sokat fejlődött. Ahogyan a francia társadalomban érnek azok az erők, amelyek társadalmi változásokat fognak előidézni, ugyanúgy előrelátható az is, hogy a marxista filozófia új ugrásra készül, amely ugyanekkor a nemzeti kultúra fejlesztésével is együttjár.

**Lucien Sève: A mai francia filozófia körképe  
IV. Az idealizmus 1920 után**

Az idealista filozófia számára 1920 után az a megoldhatatlan ellentmondás vált nyilvánvalóvá, hogy egy Marx előtti idealizmus alapján lehetetlen filozófiai irányzatot létesíteni, és mégis a francia uralkodó osztály számára az idealista filozófia társadalmilag szükséges volt. Ennek az átírdalhatatlan ellentmondásnak a jegyében születtek meg azok a különböző izmusok, amelyek azonban többé vagy kevésbé gyorsan megmutatták természetlenségüket.

A hagyományos spiritualizmusnak az a válsága, amelyről Politzer már 1929-ben beszélt a bergsonizmussal kapcsolatban, a II. világháborúval katasztrofális módon bekövetkezett. Ennek a szellemi válságnak az első áldozata az újkantizmus volt. Kant ugyanis a maga idejében a materializmus és az idealizmus, a tudomány és a vallás, a demokrácia és az abszolutizmus összeegyeztetésére törekedett. Ennek a kompromisszumnak lehetőségét azonban a történelem megszüntette. Az újkantizmus a mai burzsoázia számára egyszerre túlságosan retrográd és túlságosan haladó is. Túlságosan retrográd, ha Kantot betű szerint értelmezik, és túlságosan haladó, ha a kantizmustól továbbmennek a dolgok genezisének feltárásához, mert ez az út Hegelhez és a marxizmus előkészítéséhez vezet. A marxizmus elleni harc céljára sokkal inkább megfelel Hegel és a fiatal Marx idealista magyarázata. Ez a „harmadik út” kísérleteinek mai irányzata is.

A cikk ezután a bergsonizmus jelentőségével foglalkozik. A 20. század elején nyilvánvalóvá vált a vallás „tudós” formájának, a metafizikának összeomlása. Ésszerű alapon nem volt többé lehetséges az idealista metafizika, a metafizika megőrzésére csak úgy volt mód, ha a metafizika szembefordul az ésszel. Ez volt a bergsonizmus célja. A bergsonizmus tehát nem a gondolkodás valóságos fejlődésének a gyümölcse, hanem a metafizikai spekuláció stratégiai fegyvere. Ezáltal a Cousin-féle spiritualizmus hagyományait folytatja, amely a hivatalos filozófiát a tudományok útjáról az ideológiai taktikázás útjára vitte.

A francia burzsoázia a két világháború közt tehát lényegében ugyanolyan probléma előtt állt, mint a XIX. század küszöbén. Ki kellett alakítania a megfelelő polgári filozófiát a burzsoá káderek nevelése számára. Az új francia idealizmus ekkor is, akárcsak a XIX. század elején, filozófiai import alapján jött létre. De ez nem a gon-

dolat egészséges internacionalizmusát jelentette, hanem a reakciós idealizmus szövetségét a haladó irányzatok ellen, amely épp úgy jelentkezett az I. világháború után, mint a II. világháború alatt. A képet némileg módosítja, hogy a két világháború között az antifasiszta emigráció is hatott a francia filozófiára, lényegében azonban a mai francia idealizmus a külföldi reakciós filozófiák, különösen a német filozófia lefordított mása. A német ideológiában nem voltak olyan materialista hagyományok, mint a francia filozófiában, másrészt pedig megfelelő filozófiai kultúrával rendelkezett, amely elfogadhatóvá tette a német filozófiát a francia értelmiség számára. Az a tény, hogy a francia filozófia — ellentétben a francia szociológiával — nem került az amerikai filozófia hatása alá az utóbbi 15 évben, annak köszönhető, hogy a régi kultúrával rendelkező Franciaországban, a francia értelmiségiek számára az amerikai filozófia nem volt elég színvonalas. Ebből a szempontból azonban értékelnünk kell a Francia Kommunista Párt harcát is az amerikai befolyás ellen.

A német irracionalizmus elterjedését elősegítette az irracionális, a fenomenológia és az egzisztencializmus baloldali látszata. Mindezek az irányzatok — amelyek lényegében a polgári társadalom jobb oldali kritikáját jelentik — sok esetben ugyanis baloldali kritikának tűnnek. Ezért a felszabadulás idején számos francia filozófus ezt a baloldali látszatot fejlesztette tovább, és ezzel leplezték ezeknek a filozófiáknak változatlanul reakciós tartalmát. Így jöttek létre különböző hibrid filozófiák, mint a marxista fenomenológia stb., amelyek jó szolgálatot tettek a reakciós, idealista filozófiák elterjedésének. A fenomenológia francia hívei nem is tudják, mi a valóságos kapcsolat a fenomenológia és a skolasztika között. (Az intencionalitás husserli fogalma Brentanon keresztül a katolikus teológiából ered stb.)

A szerző ezután azt fejtegeti, hogy az a tény, hogy Hegel után nincs többé nagy rendszeralkotó burzsoá filozófia, a filozófiának töredékessé válásában is kifejeződik. A fenomenológia pl. bezárkózik az ismeretelmélet határai közé, s nem törődik sem a hagyományos metafizikával, sem az erkölcs kérdéseivel. Az egzisztencializmus pedig nem más, mint az emberi sorsról való vallásos típusú reflexió, de sem ismeretelméletet, sem erkölcsant, sőt még általános világképet sem foglal magában. Egy másik jellemző vonása a mai burzsoá filozófiának a leíró jelleg. Ennek oka abban rejlik, hogy a világ leírásakor lehetséges a

tudatból való kiindulás, a világ magyarázatok ez már sokkal nehezebb.

A modern idealizmus nem képes arra, hogy a burzsoázia számára erkölcsi és politikai alapot teremtsen. Politzer már 1929-ben megállapította, hogy a modern polgári filozófiák divatjai nem hosszú életűek. A francia burzsoázia jelen pillanatban Bergsonhoz nyúl vissza.

A szerző a továbbiakban a katolikus egyház és a filozófia viszonyával foglalkozik. A burzsoá filozófiai irányzatok gyengesége az egyház malmára hajtja a vizet, mert az egyház vállalkozik arra, hogy a tomizmussal a burzsoázia számára megfelelő filozófiai rendszert adjon.

Az egyház minden eddiginél jobban megértette, hogy tömegbefolyásra kell szert tennie. Franciaországban azonban a tömegek egyre jobban a tudományos materializmus hatása alá kerülnek. Az egyházi teoretikusok ezért arra kényszerülnek, hogy belekapaszkodjanak a tudomány új irányzataiba (pl. újhegelianizmus és az idealista Marx-kutatás).

E nehéz helyzetben a katolikus egyház álma az, hogy nyugat-európai méretekben létrejöjjön egy olyan neopozitivisták irányzat, amelynek tudományos és laikus a megjelenési formája és amely egyesítené mindazokat a filozófiai irányzatokat, amelyeket ezidáig nem mérgezett meg reménytelenül a marxizmus. Franciaországban azonban ennek a tervnek a megvalósítása nagyon nehéz.

A Vatikán manőverezései azért is figyelemre méltóak, mert összekapcsolódnak az európai szociáldemokrácia elméleti törekvéseivel. A mai szociáldemokrácia elméleti eklekticizmusa ugyanis nyíltan a spiritualizmust teszi a „szocialista” gondolat alapjává; ugyanakkor pedig a szociáldemokrácia „európai” politikája is egybevág a Vatikán politikai vonalával. (Ez a magyarázata annak is, hogy nemrégiben például kiadták Jaurès írásait istenről.)

A szerző végül ismét felveti a filozófiában levő alapvető irányzatok kérdését. Elméleti szempontból a megosztás a materializmus és az idealizmus között van, de a francia filozófiai kultúra és a francia filozófia jövője szempontjából a szerző szerint egy másik választóvonalat is kell húzni. Ez a választóvonal azok között a filozófiai irányzatok között húzódik, amelyek, noha elméleti kiindulópontjaik különbözőek, megegyeznek abban, hogy a francia szellemet a kor szellemével akarják összhangba hozni és azok közt, akik modern álarc alatt korunk reakciós áramlatait szolgálják. Az első csoporthoz tartozó filozófusok közt az elméleti vita igen fontos, a második csoporttal való vita azonban a szerző szerint

végso soron nem lehet eredményes, a feladat sokkal inkább ezeknek leleplezése. A szerző következő cikkében azokkal a problémákkal kíván foglalkozni amelyek e második választóvonal meghúzásából adódnak.

### Vladimir Fock: Az új elméletek episztemológiai kritikája

A folyóirat a kvantummechanika tárgyköréből Fock és de Broglie cikkeit közli. Paul Labérenne bevezetése szerint Fock cikke pontot tesz azok után a viták után, amelyek a de Broglie-féle kettős megoldás elmélete és a koppenhágai iskola között zajlottak évek óta.

A továbbiakban Fock filozófiai szempontból jelentős cikkét ismertetjük.

Fock cikkének bevezetőjében elmondja, hogy 1957-ben alkalma volt Bohrral személyesen is vitatkozni a kvantummechanika kérdésében. Azóta Bohr sokban megváltoztatta nézeteit, és így jelenleg a kvantummechanikával kapcsolatos nézetei lényegében megszabadultak pozitivistikus vonásaitól és sokkal elfogadhatóbbak a materializmus számára.

A kvantummechanikának Fock szerint meg kell találnia a magyarázatot az atomi tárgyak korpuszukuláris és hullám természetű tulajdonságainak együttes létezésére. Ezt az együttes létezést nem lehet a klasszikus alapon megmagyarázni. Egy jelenség klasszikus leírásának Fock azt nevezi, amikor a leírásban a jelenséget a megfigyelő eszköztől függetlennek tekintik. Az atomi jelenségek hullámtermészetének és korpuszukuláris természetének túlságosan klasszikus leírása paradoxonokhoz vezet. Ez a paradoxon, amelyet Bohr fogalmazott meg, abban áll, hogy egy rendszer kvantikus állapota látszólag függ azoktól a megfigyelésektől, amelyek nem a rendszer tárgyaira vonatkoznak. De Bohr megadta ennek a paradoxonnak a megoldását is. Megállapította, hogy egy atomi tárgy tulajdonságainak leírásához ellentétes aspektusok használata szükséges, ezeknek az ellentétes aspektusoknak a használatát a Heisenberg-féle bizonytalansági reláció szabályozza. Az egymással ellentétes szempontok használatát Bohr komplementaritásnak nevezte és a Heisenberg-féle relációt komplementaritási relációnak. A Bohr-féle komplementaritás elve egy atomi jelenség különböző klasszikus szemléletére vonatkozik. A Heisenberg-féle reláció pedig csak a határait jelzi a klasszikus leírásnak, és semmit sem mond azokról az eszközökről, amelyet a kvantumelméleti leírás tartalmaz. A kvantummechanikában használatos matematikai és fizikai fogalmak

azonban episztemológiai problémát is felvetnek. Bohr a matematikai formalizmust a kvantummechanikában teljesen szimbolikusnak tekinti. Fock szerint azonban az elméleti fizikában ezek a szimbólumok meghatározott fizikai fogalmakhoz kapcsolódnak. Ez a kvantummechanikára éppúgy vonatkozik, mint a klasszikus fizikára. A klasszikus fizikában azonban maguk a fizikai mennyiségek szerepelnek, a kvantumelméletben pedig főleg a valószínűségek. Azt kell tisztázni tehát, hogy milyen valószínűségekről van itt szó. A kvantummechanikában Fock szerint ezeket a valószínűségeket a klasszikus fizika nyelvén is ki lehet fejezni; ezeknek meghatározott kísérleti körülmények közt értékük van. Egy jelenség valószínűsége a kvantummechanikai leírások alapfogalma. Fock szerint de Brogliék azt a hibát követik el, hogy a valószínűséget azonosnak tartják a statisztika fogalmával. A valószínűség fogalma igen jól alkalmazható egy tárgyra és egy elszigetelt esetre is, és numerikus értéke is meghatározható. A statisztika ezzel szemben a különböző esetek megoszlásának a tanulmányozása a gyakran megismétlődő tapasztalatok alapján. A statisztika csak arra szolgál, hogy a valószínűség alapján felállított hipotéziseket igazolja. Egy valószínűségi elmélet tehát nem ugyanaz, mint egy statisztikai elmélet. Egy atomi rendszer kvantikus állapotának az alapfogalma csak a különböző fizikai körülmények között létrejövő lehetséges tények valószínűsége alapján írható le. Ez az alapelv megfelel a jelenségek ellentétes aspektusú szemléletének a fizikában.

Fock ezután azt bizonyítja, hogy noha az atomi tárgyak tulajdonságait csak olyan eszközökkel való kölcsönhatásban lehet leírni, amelyeket a klasszikus mechanika segítségével magyarázhatnak, mégis lehetséges olyan absztrakciók kidolgozása, amelyek segítségével megismerhetjük maguknak az atomi tárgyaknak a tulajdonságait.

Azokat az absztrakciókat, amelyeknek segítségével az atomi tárgyak tulajdonságait elvonatkoztatjuk a megfigyelő eszköztől, sokkal finomabb módon kell kidolgozni, mint a klasszikus mechanikában, de ez nem jelenti azt, hogy ez lehetetlen és le lehetne mondani a leírás objektivitásáról az atomi tárgyak esetében.

Bohr régebben azt vallotta, hogy a mérőeszköz és az atomi tárgy között ellenőrizhetetlen a kölcsönhatás. Ezt a kifejezést azért használta, hogy megmagyarázza a bizonytalansági relációt, mivel megmaradt fogalmilag a klasszikus fizika világában. Csak hogy minden fizikai jelenség a dolog természeténél fogva ellenőrizhető. Ami nem ellenőrizhető, az abból adódott,

hogy a Bohr által felállított viszony tisztán logikai volt, és a mérőeszköz klasszikus leírása és az atomi tárgy valószínűségi leírása között áll fenn. Úgy látszik, hogy ez Bohr később maga is elfogadta ezt az álláspontot.

Bohr régebbi munkáiban a komplementaritás fogalmát szembeállítja a kauzalitás fogalmával. Bohr szerint a kauzalitásnak nincsen helye a kvantumfizikában. Fock rámutat, hogy ez az állítás nem pontos, mert a kauzalitás fogalmát két vagy három értelemben is használják.

A kauzalitás fogalmát használják az ok és az okozat viszonyára. Az, hogy az ok megelőzi az okozatot, nem vonható kétségbe a kvantumfizikában sem.

A kauzalitás fogalmát mechanikai determinizmus értelmében is használják. Ez lényegében azt jelenti, hogy a kezdeti értékek és a meghatározotti feltételek elegendők a probléma egyértelmű megoldásához, amint ez a newtoni rendszerben történik.

Végül a kauzalitást Laplace determinizmusának értelmében is használják. Eszerint lehetséges annyira tökéletesíteni a megfigyeléseket, míg ezek lehetővé teszik a jövő eseményeinek teljesen pontos előrelátását.

A klasszikus mechanikában az égi mechanika felel meg a legpontosabban a Laplace determinizmusának. A kvantummechanikában azonban az előrelátás csak valószínűségekre szorítkozik, s itt a leghatékosabbat a megtörténttől el kell választanunk. A matematikai determinizmus e területen csak a valószínűségekre vonatkozik, tehát különbözik a laplace-i determinizmustól. Ha a determinizmus fogalmát leszűkítjük a laplace-ira, akkor elmondhatjuk, hogy a kvantummechanikában nincsen determinizmus, de a kauzalitás megmarad. Ez Bohr álláspontja 1958-ban. Itt a komplementaritással csak a determinizmust állítja szembe, a kauzalitást nem. Fock véleménye szerint a valószínűségi leírás objektív. Mind az atomi tárgy, mind a megfigyelő eszköz (vagy a megfigyelő ember mint ideális kísérletező) az objektív valóság részét alkotják. Ezt a véleményt alakította ki Bohr is 1958-ban. Miután Fock megállapítja, hogy Bohrnak az ebben a kérdésben kialakított véleménye lényegében megegyezik a materializmus álláspontjával, a továbbiakban bírálja de Broglie iskolájának azt a törekvését, amely a kvantummechanikának egy klasszikus kinetikai magyarázatára irányul. Fock nem tartja érthetőnek, hogy de Brogliék elhagyták a valószínűségi magyarázat területét és más magyarázatot kerestek. De Brogliék a valószínűségi elméletet statisztikai elméletnek tekintik s arra törekcsenek, hogy egy de-

terminista mechanizmust találjanak az atom alatti világban, olyat, hogy ennek az atom alatti világnak a mozgására alkalmazott statisztika átlagban azt az eredményt adja, amelyet a kvantumelmélet valószínűségére alapított statisztika ad. Másszóval tehát de Brogliék arra törek- szenek, hogy atom alatti méretekben egy olyan kinetikai elméletet alkossanak, amely a kvantummechanikát utánozza.

Fock, de Brogliék törekvését nem tartja helyesnek, először is azért, mert egy vilá-

gos és fizikailag megfigyelt jelenségekre alapított elméletet cserélnék fel egy bonyo- lult és tisztán spekulatív elmélettel. Fock véleménye szerint a valószínűségi elméletet a de Broglie-féle determinisztikus elmélettel nem lehet helyettesíteni. A lényeg az, amint megállapítja, hogy míg a klasz- szikus fizikában elhanyagolható volt egy befejezett tény és egy lehetséges tény kö- zötti különbség, ez az atomfizikában nem elhanyagolható. De Brogliék determinisz- tikus törekvése ezért nem lehet eredményes.

## PHILOSOPHY OF SCIENCE 1960. 3. SZÁM

### Mario Bunge: Az indukció helye a tudomány- ban

Indukción a szerző azt a nem demonstratív következtetésfajtát érti, amely az állítások (mind egyedi, mind generális állítások) általánosításából áll, az alátartozó esetek vizsgálata alapján. Meg kell különböztetnünk az indukció két típusát: az elsőfokú indukciót, amely a megfigyelt esetekből a legalacsonyabb szintű általánosítá- sokhoz vezet, és a másodfokú indukciót, amely az általánosítások általánosítása. Az elsőfokú indukció szükséges, bár nem elég- séges feltételei a következők: a) a szingulá- ris ítéletekben rögzített tényeknek meg- figyelt, aktuális és nem potenciálisan létező fenomenáknak kell lenniök. b) az általáno- sításban szereplő predikátumoknak sensu stricto megfigyelhetőeknek kell lenniök, ami az indukció köréből kizárja az ún. „nem instantialis” vagy „transzcendens” hipotéziseket, amelyek „nem megfigyelhető” elméleti predikátumokat tartalmaznak (pl. „energia”, „kölsönhatás”, „ész” stb.) s amelyek döntő szerepet játszanak a tudományban, mivel lehetővé teszik nemcsak az empirikus adatok összefüggését, hanem magyarázatát is.

Ami az általános hipotézisek kialakulá- sát illeti, az indukció itt szerepet játszhat, de szerepe nem eltulzandó. Annak a tétel- nek elfogadásához, hogy „minden fém jó vezető”, nem elégséges az induktív bizonyíték, hiszen ezen állítás a meg nem figyelt fémekre is vonatkozik, hanem arra is szük- ség van, hogy a fém kristályszerkezetének tanulmányozása meggyőzzön arról, hogy a „fém”-tulajdonság funkcionális kapcsolatban van a „vezető” tulajdonságával, azaz hogy egy megfelelő elmélet következtében képesek legyünk megérteni ezt a kap- csolatot.

Ami a tudományos hipotézisek ellen- őrzését illeti, az megtörténhet mind a neki megfelelő pozitív esetek induktív felsora- koztatásával, mind a belőle deduktíve le-

vonható következmények megcáfolására tett próbák kísérleti elvetésével. E kérdés vizsgálatakor figyelembe kell venni: 1. ma- gasabbfokú, teoretikus terminusokat tartal- mazó általánosítások közvetlen induk- tív ellenőrzése nem lehetséges (mivel nin- csenek megfigyelhető esetek). Az induktív ellenőrzés ilyen esetekben csak más, alac- sonyabbfokú általánosításokat tartalmazó hipotézisek, tételek segítségülvételével tör- ténik, tehát amit voltaképpen ellenőrzünk, nem az egy elszigetelten vett állítás, hanem gyakran különböző elméletekből vett fel- tételezések egész halmaza.

2. Minden tudományos hipotézisnek, még a legmagasabb szintűeknek is el kell vezetniük — a következtetések bármely bonyolult láncolatán keresztül is — első- fokú, instanciális hipotézisekhez, amelyek induktíve igazolhatók.

3. Az induktív megerősítés és a deduktív elvetés aszimmetrikusak: a második súlya nagyobb, mint az elsőé, egyetlen egy kedvezőtlen eset már cáfolat, míg a megfelelő ese- tek semmiféle felhalmozása nem vezet el a teljes bizonyításhoz. Azonban nem lehet őket elválasztani, mivel a kedvezőtlen eset fogalma csak a kedvező eset fogalmával való összehasonlításban nyer egyáltalán érte- lmet.

4. Sem a hipotézis elvetésére tett kísér- letek sikertelensége, sem az igazoló esetek tömege nem elégséges általában ahhoz, hogy a tudományos ismeretek teljesjogú részévé váljon. Ehhez ezen empirikus próbák mellett szükség van még a „teorifiká- ció” racionális próbájára is, arra, hogy az izolált általánosítás egy hipotetikus-deduk- tív rendszer egyik állításává váljon, le- vezethető, „megmagyarázható” legyen ma- gasabbfokú általánosításokból. Az éj és „nappal” ősidők óta megjegyzett váltako- zása nem elegendő ahhoz, hogy bebizonyít- suk: holnap is fel fog kelni a Nap. Ennyiben igaza volt Humenak. Azonban a naprend- szer dinamikus stabilitásának és a Nap termonukleáris stabilitásának vizsgálata



s úgyszintén a környező égitestek helyzetének és sebességének ismerete igen valószínűvé és megalapozottá teszi ezen vára-

kozásunkat. Az elmélet számára nyitva állnak a bizonyítás olyan területei, amelyeket a tiszta tapasztalat nem érhet el soha.

## JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS 1960. 2. SZÁM

### Leonard Krieger: Történelem és törvény a 17. században: Pufendorf

A tudományágak társadalmi fejlődése és a velük kapcsolatos intellektuális törekvés közt kapcsolat áll fenn: amikor egy-egy tudományág kivívta autonómiáját, ez az autonómia intellektuális uralomra törekszik. A szerző a 17. századbeli történet-tudományok helyzetét fejtegeti. Ekkor már lezajlott a reneszánsz államférfiak (Machiavelli, Guicciardini) tevékenysége, s a felvilágosodás (Voltaire, Gibbon, Herder) történetírása még a jövőé. A 17. században elsősorban a forrásokhoz nyúltak vissza és a segédtudományokra orientálódtak. Nagy fejlődés játszódott le ugyanakkor a jog terén, a jog történeti értelmezésével. A kor legkiválóbb politikai történészei (de Thon, Bacon, Clarendon és Pufendorf) mind jogászok voltak. A jogászok a jog filozófiai vonatkozásával a természetjog világi tanai terén kerültek szembe, amely tanítások a 17. századbeli etika és politika terén egyaránt uralkodtak. E természetjognak két vonatkozása volt: egyrészt egyetemes jellegű magatartási szabályokat állított fel, másrészt felismerésük és alkalmazásuk konkrét funkcióját a különböző időszakokban és körülmények közt cselekvő emberekre bízta.

A 17. században még sokkal inkább, mint a 18.-ban a racionális igazságnak az empirikus igazsághoz való viszonya a tudomány elsődleges problémája volt. Pufendorf egyedülálló szerepet töltött be a történelem és a jog kiegyensúlyozása terén, nem annyira munkássága által (amely mindkét tudományágat felölelte), hanem sokkal inkább azért, hogy a kor intellektuális vonásait a leginkább reprezentálta (a geometria módszerének alkalmazása a jogra, a természetjogi tanítások nem forradalmi alkalmazása a pozitív jog és a politika területén, az ortodox vallásosság megőrzése párhuzamosan a természetjog és a humanista történelem tiszteletével stb.). Munkásságára az volt a legjellemzőbb, hogy a természetjog elveit egybeötövezte a hagyományos pozitív jogokkal és intézményekkel. Ami az erkölcsöt illeti, itt nála éppúgy feltalálhatók a magából az észből származó racionális elvek vagy axiómák, mint a tapasztalati-kísérleti elvek. Párhuzamosan ezzel a felfogásával, a természetjog éppúgy az ész törvényein alapul, mint a fensőbb-

ség pozitív parancsán, éppúgy tartalmaz abszolút, mint feltételes köteleességeket. Történeti írásai az aktuális politikai eseményekre koncentráálódtak, véleménye szerint a történelem értéke elsősorban abban rejlik, mennyire tud hasznot hajtani a politikusok számára; azt tartotta, hogy a történész egyszerre legyen személytelen és elfogult. Nála a politika a jog és a történelem egybeesési pontját jelentette, mert a politika a természetjog rendszerén alapul és ugyanakkor felvázolja a történeti munkásság kereteit.

Pufendorf szerint a jogi igazság és a történeti egzisztencia igazsága a tudományok két különböző rendjéhez tartozott: ez utóbbi az ún. „véletlen igazságok” területének egy része. A történelem mellett a kinyilatkoztatott vallás is kívül esik a természetjogi rendszeren. Pufendorfnak nem állt szándékában a természetjog rendszere segítségével bármilyen változást is életre hívni kora társadalmában: elfogadta a kor intézményeit és a velük kapcsolatos eszmék racionalizálására törekedett. A diszciplínák racionalizálásával és az alkalmazásban tanúsított józansággal a 17. századbeli polgárságot képviselte. Fejlődésének két szakasza volt: először racionális jogi rendszerbe akarta foglalni a korabeli intézményeket, azután túlmént ezen a rendszeren, hogy közvetlenül a rendszernek alapját alkotó vallási és politikai szuverenitás problémáival foglalkozzék. E két szakasz közti különbségnek kevés köze van a racionalizmus és az empirizmus közti különbségtevéshöz, hiszen pl. a tevékenysége első szakaszához tartozó természetjogi rendszere egyszerre volt empirikus és racionális.

A jog, illetve a történelem megközelítésének különböző módját oly módon foglalta össze, hogy szerinte a már elkövetett erkölcsi tettek közti *viszonyok* alá vannak vetve a jogi tudományok általános elveinek, míg az ilyen tevékenységek végrehajtásának *folyamata* megismerhetetlen pusztán az általános törvény alkalmazásával. Tehát nem az empirizmus különböző fokairól, hanem a valóság két különböző rendjéről van szó: az egyik az egyetemes ész, a másik a különös ítélet területe. Történelem és erkölcsi jogszabály közt szakadék tátongott.

A szerző szerint a történeti érzék nem mindig a teológiai, metafizikai vagy erköl-

csi rendszerek oltalmazó határai közt fejlődött egészen ezeknek a rendszereknek felbomlásáig. Hiszen már Pufendorf is autonóm területként kezelte a történelmet és elméletileg korlátot emelt e rendszerek alkalmazhatósága elé. Helytelen ezt a tudományos sémát pusztán átmenetinek és ingatagnak tekinteni, mert abból a körülményből merített erőt, hogy az absztrakt principiumok, illetve a történelmi tények birodalmi nem vezethetők ugyan vissza egymásra, de egymással kapcsolatban állók. Ez a kapcsolat nemcsak abban az összefüggésben rejlett, amely a principiu-

mok és történelmi specifikációik közt állt fenn, hanem abban az összefüggésben is, amely a racionálisan megalapozott életszférák és azon életszférák közt van, amelyek nem rendelkeznek ezzel a megalapozással (pl. történelem), de amelyekbe az átmenet lehetőségessé válik a racionális elvek közvetítésével. Így az ész területének megkülönböztetése, elkülönítése lehetőséget nyújtott Pufendorf számára a valóság különböző nemeinek felismeréséhez és annak az álláspontra kialakításához, hogy a múltat és a transzcendenset a jelen szilárd bizonyossága köré lehet csoportosítani.

## PÁLYÁZATI FELHÍVÁS

A Magyar Tudományos Akadémia Tudománytörténeti Bizottsága pályázatot hirdet az alábbi témakörök kidolgozására :

1. Egy magyar tudományos társaság vagy tudományos folyóirat XIX. és XX. századi története (országos vagy helyi jellegű társaságok, illetve orgánumok története).
2. A szellemtörténet hatása a társadalomtudományokra, vagy a társadalomtudományok egy ágának fejlődésére Magyarországon.

A jeligével ellátott pályamunkákat 1961. május 1-ig a Magyar Tudományos Akadémia Tudománytörténeti Bizottságának címére (Budapest I. Űri u. 51 — 53.) kell beküldeni. Az érdemleges pályamunkák jutalomban részesülnek, illetve a Bizottság megjelenésükről gondoskodik.

Olyan nagyobb terjedelmű munka esetében, amelynek részletes kidolgozása a beadási határidőn túlmenő hosszabb időt vesz igénybe, elegendő a munka egy nagyobb részletének és az egész mű részletes vázlatának benyújtása is.

*A Magyar Tudományos Akadémia  
Tudománytörténeti Bizottsága*

**Ára: 10,—Ft**

**Előfizetés egy évre 32,— Ft**

Folyóirat kiadványaink előfizethetők és számonként is vásárolhatók  
a következő helyeken

Akadémiai könyvesbolt, Budapest V., Váci utca 22.  
Akadémiai Kiadó Terjesztési osztálya, Budapest V., Alkotmány utca 21.

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi  
Vállalat, Budapest VI., Népköztársaság útja 21. Telefon: 429—760.

U 1292

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ  
SZIGETI JÓZSEF

NEGYEDIK ÉVFOLYAM  
4. SZÁM  
1960

## Tartalomból:

### TARTALOMBÓL

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

Adalékok az érzéki közvetlenség és a tudományos absztrakció viszonyának fejlődéséhez

HEGEDŰS ANDRÁS

A „mikroszociológiáról” és a „szociometriáról”

M. D. KAMMARI

A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet általános törvényszerűségei és sajátos vonásai az egyes országokban

KISS ARTUR

Rudas László (1885—1950)



6

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

GEDŐ ANDRÁS, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD,  
SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

## TARTALOMJEGYZÉK

### TANULMÁNYOK

- Szabó András György*: Adalékok az érzéki közvetlenség és a tudományos absztrakció viszonyának fejlődéséhez (Heisenberg tudománytörténeti koncepciójának bírálata) ..... 509
- Hegedüs András*: A „mikroszociológiáról” és a „szociometriáról” ..... 546
- M. D. Kammari*: A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet általános törvényszerűségei és sajátos vonásai az egyes országokban .... 583
- Kiss Artur*: Rudas László (1885–1950) ..... 599

### FIGYELŐ

A hazánkban folyó szociológiai kutatások helyzete és időszerű problémái.. 615

### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

- A modern természettudomány filozófiai kérdései (*Székely Sándor*) ..... 631
- Balázs András: Az agy és az értelem eredete (*Ákos Károly*)..... 637

A szerkesztőség címe

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete,  
Budapest V., Széchenyi rkp. 3. I. 145.

A kiadóhivatal címe

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

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely postahivatalnál vagy a Posta Központi Hirlapirodánál  
Budapest, V., József Nádor tér 1. Telefon: 180—850

Csekk számlaszám egyéni előfizetőknek: 61 257. Közületeknek: 61 066,  
vagy átutalás az M. M. B. 8. sz. folyószámlájára.

## TARTALOMJEGYZÉK

### TANULMÁNYOK

<i>Sándor Pál</i> : Lenin könyvek Horthy-Magyarországon .....	355
<i>Molnár László</i> : A kommunista filozófus aktíva vitájáról .....	362
<i>Gedő András</i> : A revizionizmus ösztönösség-kultusza és a szocialista építés tudományos törvényei .....	380
<i>Márkus György</i> : Az ifjú Marx ismeretelméleti nézetei .....	413

### VITA

Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához ( <i>Sipos János</i> ) .....	451
Válasz Jóri János vitacikkére ( <i>Dán Klára, Bukarest</i> ) .....	478

### ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Marx—Engels Művei 4. kötet ( <i>Rózsahegyi Tiborné</i> ) .....	485
Folyóirat ismertetések .....	491

## СОДЕРЖАНИЕ

### Статьи

<i>Пал Шандор</i> : Книги Ленина в Венгрии в режиме Хорти .....	355
<i>Ласло Молнар</i> : О дискуссии актива коммунистических философов .....	362
<i>Андраш Гедё</i> : Культ стихийности ревизионистский и научные законы социалистического строительства.....	380
<i>Георг Маркуш</i> : О гностеологических взглядах молодого Маркса .....	413

### Дискуссия

К диалектическому пониманию связи материи и сознания ( <i>Йанош Шипош</i> ) .....	451
Ответ на спорную статью Йаноше Йори ( <i>Клара Дан</i> , Букарешт) .....	478

### Рецензия и критика

4. Том произведений Маркса—Энгелса ( <i>Тиборне Рожакеди</i> ) .....	485
Рецензия журналов .....	491



## INHALT

### AUFSÄTZE

<i>Pál Sándor</i> : Lenins Bücher in Ungarn während des Horthy Regimes .....	355
<i>László Molnár</i> : Über die Diskussion des Aktivs der kommunistischen Philosophen	362
<i>András Gedő</i> : Der Spontaneitätskultus des Revisionismus und die wissenschaftlichen Gesetze des sozialistischen Aufbaus .....	380
<i>Georg Márkus</i> : Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx .....	413

### DISKUSSION

Zur dialektischen Auffassung des Verhältnisses der Materie und des Bewusstseins ( <i>János Sipos</i> ) .....	451
Antwort auf den Diskussionsartikel von János Jóri ( <i>Klára Dán, Bukarest</i> ) .....	478

### BUCHBESPRECHUNG UND KRITIK

4. Band von den Werken Marx—Engels ( <i>Tiborné Rózsahegyi</i> ) .....	485
Zeitschriftbesprechungen .....	491

## CONTENTS

### STUDIES

<i>Pál Sándor</i> : The Works of Lenin in Hungary in the Horthy-Regime .....	355
<i>László Molnár</i> : About the Debate of the Communist Philosophers' Action Committee Meeting .....	362
<i>András Gedő</i> : The Spontaneity-Cult of Revisionism and the Scientific Laws of the Socialist Building .....	380
<i>György Márkus</i> : The Epistemological View of the Young Marx .....	413

### DISCUSSION

The Dialectical Opinion of the Relation of substance and Consciousness ( <i>János Sipos</i> ) .....	451
Answer to the Polemical Essay of János Jóri ( <i>Klára Dán, Bukarest</i> ) .....	478

### BOOK-REVIEW

The Works of Marx—Engels, 4. Volume ( <i>Tiborné Rózsahegyi</i> ) .....	485
Periodical Reviews .....	491

## Adalékok az érzéki közvetlenség és a tudományos absztrakció viszonyának fejlődéséhez

(Heisenberg tudománytörténeti koncepciójának bírálata)

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

A modern „természettudományos” idealizmus alaptörekvése arra irányul, hogy elmosssa az objektum és szubjektum közti határt. Ez a tendencia rendkívül kedvező talajra talál a burzsoá filozófiának abban a látszattudományos álláspontjában, hogy a materializmus és idealizmus ellentéte elavult, és olyan filozófiára van szükség, amely felette áll mindkét fajtájú, „egyoldalúságnak”. Mach neopozitívista utódai semmit sem tanultak mesterük kudarcából. L. Wittgenstein „Tractatus logico-philosophicus”-ában kijelenti, hogy nyelvének határai egyben a világ határai, ezért „a szigorúan végigvitt szolipszizmus egybeesik a tiszta realizmussal.”<sup>1</sup> P. W. Bridgman operacionalista fogalom-koncepciója azonosítja a dolgok objektív meghatározottságát azoknak a szubjektív eljárásoknak halmazával, amellyel e meghatározottságot a magunk számára felfoghatóvá tesszük. (Tehát pl. a „hosszúságot”, mint olyant, azonosítja a hosszúságot meghatározó mérések halmazával.) R. Carnap szerint a fizikai világ egészének realitásáról szóló kérdés (tehát lényegében a filozófia alapvető kérdése) — miután nincs „empirikus tartalma” — értelmetlen, ezért a materializmus és idealizmus ellentéte illuzórikus. Szerinte ugyanis valaminek a valóságos volta azt jelenti, hogy elhelyezhető-e egy bizonyos rendszerbe, és ebből a szempontból nincs különbség a materializmus és idealizmus között. (Lásd: R. Carnap: *Philosophy and Logical Syntax* című könyvét.)

A példákat még soká lehetne sorolni. Aligha szorul különösebb bizonyításra, hogy ezek a filozófia alapkérdését szavakban likvidáló álláspontok éppúgy szintiszta idealista monizmust jelentenek, mint ősüknek, Machnak a filozófiája. Wittgenstein „világának” határa maga a szubjektum, a Bridgman-féle objektum eltűnik annak szubjektív megragadásában, Carnap „neutrális” rendszere, szubjektív logikai rendszer. Az idealizmus bélyegétől a neopozitívizmus azzal az átlátszó fogással akar menekülni, hogy miután a világot feloldotta a szubjektumban, kijelenti: ezen (vagyis a szubjektumon) kívül nincs semmi, tehát ez egyben maga az objektum is. Nyilvánvaló, hogy éppen ez a szubjektív idealizmus lényege. Berkeley és a neopozitivisták között — a dolog lényegét tekintve — csupán annyi a különbség, hogy Berkeley nyíltan hirdette filozófiájának materializmus-ellenességét, míg modern követői az objektivitás és pártatlanság álarcában lépnek fel, hogy megkönnyítsék eszméik behatolását az ösztönös materializmus alapján álló rétegekbe.

<sup>1</sup> I. m. 5. 64 pont.

A fentiek után nem lehet csodálkozni azon, hogy W. Heisenberg, amikor mint filozófus lép fel, szintén beolvastja a szubjektumba az objektumot, és kijelenti, hogy az ember már nem a természettel, hanem „csak önmagával áll szemben”, mert a kutatások tárgya már „nem a természet mint olyan, hanem az emberi kérdésfeltevésnek kitett természet, és ennyiben az ember itt is újból önmagával találkozik.”<sup>2</sup>

E tanulmány címében szereplő probléma szoros kapcsolatban van az idealista filozófiának fent vázolt törekvésével. Ahhoz ugyanis, hogy az objektumot fel lehessen oldani a szubjektumban, mindenképp a jelenségek érzéki közvetlenségének, minőségi sajátosságainak objektivitását kell eltüntetni. A minőségi sajátosságok szubjektívizálása után lehet csak áttérni a jelenségek alapvető, közös tulajdonságainak, majd magának az anyagi szubsztanciának szubjektívizálására. Ebben nyilvánul meg a szubjektív idealizmus kiépítésének történeti-logikai egysége. Heisenberg — filozófiai tanulmányaiiban — megpróbálja tudománytörténetileg alátámasztani a folyamatot. Felfogása szerint „a természettudomány haladását azzal vásároltuk meg, hogy lemondunk a természet jelenségeinek gondolkodásunk számára való közvetlen megelevenítéséről a természettudományok segítségével.”<sup>3</sup>

E „lemondási folyamat” az ókorban kezdődött, amikor is az atomhipotézis ereje — Heisenberg szerint — éppen abban rejtett, hogy „eleve lemondunk arról, hogy a dolgok kvalitásait az atomképzet felhasználásával a szó tulajdonképpeni értelmében »megértsük«.”<sup>4</sup> Az atomhipotézis legfőbb érdeme ebben az interpretációban tehát az, hogy a természettudomány lemondott a „kvalitások lényegének megismeréséről és közvetítéséről.”<sup>5</sup> A modern természettudomány fejlődése azután további „lemondásokat” jelent, mindenképp a geometriai meghatározottságokról való lemondást: „A modern atomfizika fejlődése... az anyag végső alkatrészeit bizonyos értelemben ezektől a tulajdonságoktól is megfosztotta” — mondja „Goethe és Newton színelmélete a modern fizika megvilágításában” c. előadásában.<sup>6</sup>

Ezt egészíti ki a „lemondások” másik sora: a determinizmus elvetése. Mi marad meg ezután ebből a többszörösen levetkőztetett anyagi világból? „A modern fizika atomja elsősorban az absztrakt sokdimenziójú tér (sic!) parciális differenciálegyenletével jelképezhető — olvashatjuk a feleletet — ... A modern fizika atomjának minden tulajdonsága levezetett, közvetlenül semmiféle anyagi tulajdonságokkal nem bír... a test színismertének ára: lemondás a test atom- és elektronmozgásainak ismeretéről, az elektronmozgások ismerete pedig a szín, energia és temperatura megismeréséről való lemondással jár; mindkettő csak az atom matematikájára redukálható.”<sup>7</sup>

Ami tehát „megmaradt”, az a szubjektív idealizmus és agnoszticizmus talaján álló matematikai szimbolizmus. Valójában a tudományok fejlődése — ha nem is töretlen vonalban — kétségkívül a jelenségtől a lényeg felé haladás törvényszerűségét mutatja. Tudásunk egyre mélyebben hatol be az

<sup>2</sup> Heisenberg: A mai fizika világképe. Gondolat, 1958. 19. o.

<sup>3</sup> Heisenberg: Változások a természettudomány alapjaiban. Bp. 1946. 28. o.

<sup>4</sup> Uo. 19. o.

<sup>5</sup> Uo. 20. o.

<sup>6</sup> Különlenyomat a „Matematikai és fizikai lapok” 1941. évi XLVIII. köt. 3. részéből. 556. o.

<sup>7</sup> Heisenberg: Változások a természettudomány alapjaiban. 27—28. o.

anyag lényegébe, mind többet és többet tudunk meg a bennünket körülvevő világról. Ismereteink elmélyülési folyamata — szemben Heisenberg koncepciójával — nem az érzéki valóság fokozatos elvetését jelenti, hanem ellenkezőleg, az érzéki közvetlenség anyagi alapjainak, és ezzel magának az érzékiségnek egyre mélyebb megismerését s megértését. A megismerési folyamatban meg kell különböztetni a tartalmi és formai oldalt. Heisenberg csak az utóbbit vette figyelembe, amikor a tudományos tételeknek — az exaktság növekedésével járó — mind absztraktabb kifejtésére hivatkozik. A tudományos törvényszerűségek megfogalmazása valóban a konkrétól az absztrakt felé haladás tendenciáját mutatja, de ez egyben *tartalmilag* az absztrakttól a konkrét felé haladást, a jelenségek lényegének egyre teljesebb, adekvátabb és ebben az értelemben egyre konkrétább megragadását jelenti. A fentiek igazságát már Hegel is felismerte: „Az absztraháló gondolkodás . . . nem tekinthető amaz érzéki anyag pusztá félreállításának . . .” írja — hanem éppen ellenkezően, az érzéki anyag itt csak mint *pusztá jelenség* szűnik meg, azon keresztül, hogy redukálódik a *lényegesre*.<sup>8</sup> És Lenin „A logika tudománya”-hoz írt konspektusában a következő megjegyzést fűzi e helyhez: „Hegelnek *lényegében* teljesen igaza van Kanttal szemben. A gondolkodás azzal, hogy a konkrétból kiindulva az absztrakthoz emelkedik — ha *helyes* . . . — nem távolodik el az igazságtól, hanem közeledik hozzá. Az *anyag*, a természeti törvény absztrakciója, az *érték* absztrakciója stb. — egyszóval *minden* tudományos (helyes, komoly, nem zágyva) absztrakció mélyebben, hívebben, *t e l j e s e b b e n* tükrözi vissza a természetet. Azeleven szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz és *ettől a gyakorlathoz* — ez az *igazság* megismerésének, az objektív realitás megismerésének dialektikus útja.”<sup>9</sup>

A *dialektikus gondolkodás birtokában tehát könnyű megérteni, hogy a tudományok „eltávolodása” az érzéki közvetlenségtől nem abszolút jellegű — ahogyan Heisenberg hiszi — hanem olyan eltávolodás, amely a konkrétabb, mélyebb megközelítést készíti elő, és amely a megismerés magasabb színvonalán tér vissza az érzékiséghez.* Nyilvánvalóan alaptalan Heisenbergnek az az állítása, hogy feloldhatatlan antinómia van pl. a test színismerete és atomfizikai ismerete között. Miért jelentené a szín ismeretéről való lemondást az a tény, hogy ismerem az egyes színek minőségét meghatározó fényrezgések hullámhosszúságát? Ha valamiről itt „le kell mondani”, akkor az a színek szubjektivisztikus, vulgáris értelmezése, hiszen a modern fizika éppen e jelenség objektív, anyagi alapját tárta fel! Bohr híres posztulátumai nemhogy „a szín, energia és temperatura megismeréséről való lemondással” jártak, hanem éppen segítségükkel sikerült megmagyarázni — többek között — a színek alapvető sajátosságait, a fénykibocsátás és energia közti összefüggést!

Heisenberg koncepciója tehát igen különös képet rajzol nekünk a tudományok fejlődéséről. E fejlődés szerinte abban áll, hogy egyre több ismeretünkről kell *lemondanunk*, hogy egyre *kevesebbet* tudunk az anyagi valóságról. És ezt éppen Heisenberg állítja, aki fizikai kutatásaiban maga is jelentős mértékben növelte az anyagi valóságról alkotott ismereteinket. Szeretném ezt szíves figyelmébe ajánlani azoknak, akik még ma is állítják, hogy a természet-tudományok művelőinek nincs szüksége filozófiai műveltségre!

<sup>8</sup> Hegel: A logika tudománya. II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 197. o.

<sup>9</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 146—147. o.

Heisenberg alapkoncepcióját és végkövetkeztetéseit nem nehéz megcáfolni, hiszen ezek abszurdítása mindenki számára — akit nem fertőzött meg a szubjektív idealizmus — nyilvánvaló. Nem ilyen nyilvánvaló azonban tudománytörténeti *kiindulópontjának* helytelensége. Heisenberg ott teszi meg az első lépést szubjektív idealista koncepciójának kiépítése felé, amikor azt állítja, hogy az ókori atomhipotézis a minőség szubjektívizálását jelentette, egyértelmű volt a „kvalitások lényegének megismeréséről és közvetítéséről” való lemondással. Állítása szerint Demokritosz az anyag érzékelhető tulajdonságait csak „látszatnak” tekintette, melyek „az anyag és érzékszerveink kölcsönhatásának eredményeképpen jönnek létre.”<sup>10</sup> Sőt: „Demokritosz számára — írja — az atomok azok a betűk voltak, amelyekkel a természeti folyamatok fel vannak jegyezve, de nem e folyamatok tartalma.”<sup>11</sup> Heisenberg tehát már Demokritoszt is holmi ókori „fizikai” idealistává festi át. Meg kell mondani, hogy ez a probléma még a marxista filozófiatörténetben sincs kellőképpen tisztázva, úgy hogy már csak ezért is érdemes vele kissé bővebben foglalkozni.

Heisenberg nyilvánvalóan azért nyúl vissza Demokritoszhoz, mert az atomista filozófia jelentette a közvetlen természetelmélettel való szakítás döntő fordulatát. E döntő fordulat lényege azonban korántsem a „kvalitások lényegének megismeréséről és közvetítéséről” való lemondás volt, hanem éppen ellenkezően, a kvalitások lényegének — az ókori természettudományok adta korlátok között való — egzakt feltárása! Demokritosz törekvése éppen arra irányult, hogy a minőségek közti különbségeket — a nyers empiriával szemben — egzakt, természettudományos alapra helyezze. Marx — aki rendkívül jól ismerte Demokritoszt, hiszen már doktori disszertációjának témája is „A Demokritoszi és epikuroszai természetfilozófia különbsége” volt — a következőket írja: „Demokritosz gyakorlati természetkutató és az első enciklopédikus koponya volt a görögök közt... természettudományi megállapításai csak per abusum (igen erőltetetten) nevezhetők filozófiának, mert nála az atom, Epikurosztól eltérően, csak természettudományi hipotézis volt, csak segítőeszköz a tények magyarázására, ugyanúgy, mint az újabb vegytan vegyületi viszonyainál...”<sup>12</sup> Amikor tehát Demokritosz szakít az ion hylozoisták közvetlen természetszemléletével, és a dolgok minőségi különbségeit az atomok mennyiségi-geometriai tulajdonságaira vezeti vissza, akkor *csak a megelőző materializmus minőségfelfogását veti el* és nem a minőség objektivitását. Az ő atomjai abban különböznek pl. Anaxagorasz homoiomeriáitól, hogy nem a konkrét érzéki minőségek, nem az eleve adott faji különbségek megtestesítői, hanem általában az anyagnak legvégső építőkövei, melyek csak nagyság, alak, helyzet és elrendeződés szerint különböznek egymástól. Hogy Demokritosznál ez a mennyiségi szemlélet nem valami ókori matematikai formalizmus — mint Heisenberg képzei —, az abból is kiderül, ha pl. Pythagorasszal összehasonlítjuk. Míg Pythagorasznál a vezető kategória a mennyiség, amely eltünteti, magábaszívja az anyagot, addig Demokritosznál a kiinduló pont az atom mint anyag, és ez tartalmazza, atomi mivoltától elválaszthatatlanul a mennyiségi meghatározottságot. Míg tehát Pythagorasznál az anyag oldódik fel a mennyiségben, addig Demokritosznál a mennyiség az

<sup>10</sup> Heisenberg: A mai fizika világképe. 12. o.

<sup>11</sup> Uo. 41. o.

<sup>12</sup> Marx—Engels: A német ideológia. Szikra, 1952. 70—71. o.

anyagban, hiszen az *atom* alakja, nagysága stb. adja a mennyiséget. A meghatározottság mindkét filozófiában kvantitatív jellegű, de Pythagorasznál (és különösen a pythagoreusoknál) ez végső soron valóban idealista, míg Demokritosznál materialista értelmű. Ha Heisenberg filozófiai ősei után kutat, akkor ezt legfeljebb a pythagoreusokban találhatja meg! Az a tény tehát, hogy Demokritosz a dolgok minőségi különbségeit visszavezette az atomok objektív meghatározottságaira, egyáltalán nem jelenti a minőség szubjektívizálását. Aki szubjektívizálja a minőséget, az azt állítja, hogy a minőség nem a tudattól függetlenül létező anyagi meghatározottság, hanem a tudat teremtménye. Ez volt pl. az újplatonikus Plotinosz felfogása, aki szerint a testeket maguk az érzékek ruházzák fel minőségekkel, s minél több érzékünk volna, annál több minőségük lenne a testeknek. Láttuk, hogy a materialista természettudós Demokritosznál szó sem volt erről.

Amikor disztingválás nélkül kijelentik, hogy Demokritosz szubjektívizálta a minőséget, azokra a töredékekre szoktak hivatkozni, melyekben Demokritosz az *érzetminőségek* szubjektív jellegéről beszél. E töredékekből azonban világosan kiderül, hogy Demokritosz mint természettudós vizsgálja az érzeteket, és amikor az érzetminőségek (szín, íz stb.) objektív voltát tagadja, mindig rámutat azokra az *objektív anyagi tényezőkre*, amelyek az emberre hatva az érzeteket *kiváltják*. A nagyszámú példából csak kettőt ragadok ki: „... szín nincs, hanem a helyzet ad színt”.<sup>13</sup> „Demokritosz minden íznek külön alakot tulajdonítva, édesnek nevezi a kerek és kellő alakú dolgokat... sósaknak a szögletes nagy atomokból összetett... alakokat; keserűnek a gömbölyű, sima, egyenetlen és kicsiny testeket...” stb.<sup>14</sup> (Nem tudni, hogy miből „olvasta ki” Heisenberg Demokritosznál az anyagi tartalom nélküli, szimbolikus „atombetűket”?) Tehát a *helyzet* váltja ki az emberben a szín, az *alak*, az *íz* érzetét, de ezek mint szín, íz, önmagukban nem léteznek, mert objektíve csak az atomok és az *ür* van. Itt is arról van tehát szó, hogy a minőség objektívitasát csak mint az érzetek eleve meglévő faji különbségét tagadja, és e különbségeket visszavezeti azok természettudományos alapjára, az atomok mennyiségi különbségeire.

A dialektikus materializmus is elismeri, hogy szín, íz stb. *mint olyan*, nem létezik az embertől függetlenül, de ugyanakkor aláhúzza, hogy e szubjektív formák az *objektív valóság képmásai*, melyek tartalma az embertől függetlenül létező anyagi mozgás. Lenin erre vonatkozóan idézi Feuerbachot, aki azt írta, hogy a „savanyú” (?) mint íz „a só egyik objektív tulajdonságának szubjektív kifejezése.” Majd Lenin ezt általánosságban is megfogalmazza: „Az érzet az objektív világnak, az an und für sich világnak szubjektív képmása.”<sup>15</sup> Demokritosz korlátja abban nyilvánul meg, hogy nem ismerte fel, miszerint az érzetek az objektív valóság *képmásai*, csak a szubjektív formát húzta alá a képzetekben, és *szembédállította* vele az objektív tartalmat ahelyett, hogy a lényegi egybeesésre irányította volna figyelmét. A metafizika talajáról ez megoldhatatlan probléma, az objektív és szubjektív itt egymást kizáró ellentétek. Demokritosznak — a kérdésre vonatkozó természettudományos ismeretek hiányában — az *objektívhez való materialista ragaszkodása miatt* le kellett mondania a szubjektív forma és objektív tartalom egységének elis-

<sup>13</sup> Idézi Sebestyén Károly: A görög gondolkodás kezdetei ... Franklin, 1898. 202. o.

<sup>14</sup> Uo. 200. o.

<sup>15</sup> Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 112. o.

meréséről. Ezzel azonban nem szubjektivizálta — a szó igazi értelmében — még az érzetminőségeket sem, hiszen rámutatott ezek anyagi, objektív alapjára. (Helyzet ad színt, alak ad ízt stb.) Amikor arról beszél, hogy a szín, íz stb. „vélekedés”, „megszokás”, akkor — szemben a szubjektív idealistákkal — nem az érzetek objektív anyagi tartalmát tagadja, hanem csupán a forma és tartalom adekvát azonosságát.

Demokritosz *képelméletében* arra is választ próbál adni, hogy hogyan jönnek létre az érzetek. Azt írja, hogy a dolgokról kis eidolák (képek) válnak le, melyek a dolog külső anyagi burkát jelentik, ezek behatolnak érzékszerveinkbe, és így hozzák létre a dolog képét tudatunkban. Ebben a mechanisztikus visszatükrözési elméletben igen jól kifejeződik, hogy Demokritosz — aki nem képes az objektív és szubjektív egységét felfogni — objektivizálja az érzeteket is, abban az értelemben, hogy ezeket is anyaginak tekinti. Ezt a felfogást mindeddig nem tudták összeegyeztetni Demokritosz egész rendszerével. Valóban úgy tűnik, mintha Demokritosz hol „objektivizálná”, hol pedig „szubjektivizálná” az érzeteket. Ezt az ellentmondást egy másik is kiegészíti:

„A megismerésnek két módja van, egyik a tökéletes, másik a homályos; homályosak pedig mindezek: a látás, hallás, szaglás, ízlés, tapintás; tökéletes pedig az, mely ezektől külön áll . . . Ennélfogva Demokritosz véleménye szerint is az ész a dolgok kritériuma, amit ő tökéletes megismerésnek nevez.”<sup>16</sup> — írja Sextus Empiricus. Ez az egyértelműen racionalista ismeretelméleti hitvallás ismét összeegyeztethetetlennek látszik a képelmélet „szenzualizmusával”. Ha az érzet a dolog anyagi lenyomata, akkor miért homályosak az érzéki megismerés adatai?

E kettős ellentmondás azonban rögtön eltűnik, ha az elmondottak alapján elvetjük azt a felfogást, hogy Demokritosz szubjektivizálta a minőséget. Ha az érzetminőségek demokritoszi értelmezéséről mondtak kétséget is hagynának efelől valakiben, ezt a kétséget az eidola-elmélet feltétlenül el kell, hogy oszlassa — hiszen itt félreérthetetlenül utal Demokritosz az érzetek külvilági, anyagi eredetére, nem hogy szubjektivizálná, hanem éppen objektivizálja az érzeteket. E képelmélet ugyanakkor azt is megmutatja, hogy milyen alapon tagadja Demokritosz az objektivizált forma és annak anyagi alapja közötti tartalmi azonosságot, miért tartja homályosnak az érzéki megismerés adatait, amikor ezek az objektív valóság képét mutatják nekünk. Az eidolák ugyanis, a dolog felszínét, külső anyagi burkát jelentik. A dolog lényegét alkotó atomok láthatatlanok, ezek nem tárulhatnak fel érzékszerveink előtt, csak az értelem segítségével ismerhetjük meg őket. Ami érzékszerveinkben feltárul, az csak jelenség, már pedig Demokritosznál a lényeg ettől „külön áll”. Ez a jelenség anyagi és ennyiben objektív — erre utal Demokritosz képelméletében —, de ugyanakkor nem-lényegi, a dolog külső burkát, az érzéki összhatást, a tartalmat elfedő formát testesíti meg — ezért homályosak, ezért nem adnak igazi ismeretet a dologról az ezt visszatükröző érzetek. Az érzetek objektívek, mert a dolog anyagi lenyomatait, kicsinyített képmásait, de ugyanakkor szubjektívek, mert nem az egzakt, intelligibilis lényegét, hanem a dolog külső burkát, *a számunkra látható szenzibilis formát mutatják*. Mi csak az érzéki összhatást, az „egészt” látjuk, pedig a láthatatlan atomokban rejlő lényeg számára ez nem létezik. A prob-

<sup>16</sup> Idézi Sebestyén Károly: I. m. 194. o.



léma gyökere tehát a jelenség és lényeg különválasztásában, az objektív tartalom és szubjektív forma egysége felismerésének hiányában rejlik. Amikor Demokritosz tagadja az érzetminőségek objektivitását, akkor *nem az anyag, hanem a lényeg* szempontjából választja el az érzeteket azok alapjától. Az érzet nem az anyag lényegét, hanem számunkra látható felszínét, külső burkát tükrözi vissza. Innen ered az a látszólagos ellentmondás, hogy Demokritosz — attól függően, hogy az érzet és lényeg, vagy az érzet és dolog viszonyáról beszél — hol tagadja, hol pedig elismeri az érzetek objektív voltát.

Demokritosz képelmélete ily módon — míg a minőség demokritoszi szubjektívizálását hirdető koncepció számára megmagyarázhatatlan — az általam elmondottak helyességének éppen a legfőbb bizonyítéka. A jelenség és lényeg szétválasztása valóban lehetővé tette az idealista filozófusok számára az érzeteknek, majd ezen keresztül magának a valóságnak szubjektívizálását és ezzel egyidejűleg az agnoszticizmus megalapozását. Demokritosz természettudományos, racionalista materializmusában ezeknek a kérdéseknek egészen más értelme van. A jelenség és lényeg különválasztása nála a materializmus mechanisztikus jellegéből következik és nem idealista koncepcióból.

Az elmondottak világosan bizonyítják, hogy az érzékiségtől való „eltávolodás” már kiindulópontjában — Demokritosz atomhipotézisében — sem az érzékiség elvetésének mintegy első stációját jelentette. Olyan eltávolodás volt ez, amely — a közvetlen természetszemlélettel összehasonlítva — nem távolabb, hanem közelebb vitt az érzéki valóság megismeréséhez, minden fogyatékosága ellenére is az első grandiózus kísérlet volt, nem a „kvalitások lényegének megismeréséről és közvetítéséről” való lemondásra, hanem ezek exakt természettudományos magyarázatára.

Heisenberg szubjektív idealista tudománytörténeti koncepciójának közbülső szakaszát az újkori fizikának kellene reprezentálnia. Felfogása szerint ugyanis, Galileitől kezdődően már a tudományos absztrakcióknak, a valóság mennyiségi megragadásának is szubjektív idealista színezete van. Görcsös igyekezettel próbálja a „fizikai” idealizmus nézeteit — mely szerint a természeti törvények nem az objektumra, hanem az objektumról való ismereteinkre, és nem a természetre, hanem az „emberi kérdésfeltevésnek kitett” természetre vonatkoznak — becsempészni a klasszikus mechanika képviselőibe. Ezt azzal igyekszik elérni, hogy a természet előre meghatározott kiindulópont alapján (vagyis tervszerű, tudományos program alapján) történő vizsgálatát azonosítja a fizikai idealizmus fenti koncepciójával. „Míg Kepler a jelenségeknek — a megfigyeléstől függetlenül — metafizikai, teológiai jelleget tulajdonít, addig Galilei tökéletesen megfordítja a dolgot . . . — írja — Keplernél a természettudomány még teljesen történelmietlen: *Galileinél történelmivé válik, amennyiben a meghatározandó jelenségek tulajdonságait csak az emberek szabta előfeltevések keretein belül vizsgálja.*”<sup>17</sup> Vagyis Galileinek azt a törekvését, hogy a természet bizonyos speciális összefüggéseit önmagukban, más jelenségektől különválasztva vizsgálja — Heisenberg úgy értelmezi, mintha ezzel a „megfigyelő” *szabná meg* a jelenségek vizsgálatának feltételeit és Galileit úgy üdvözli, mint aki nem ismeri el a megfigyeléstől függetlenül létező természetet. Valójában a *természet* objektív összefüggései szabják meg, hogy adott törvényszerűség feltárása szempontjából mitől *kell* eltekintünk! Nyilvánvaló, hogy adott összefüggésben nem azért lényeges vagy

<sup>17</sup> Heisenberg: A mai fizika vilásképe. 70—71. o.

lényegtelen valami, mert mi annak tartjuk és így vizsgáljuk, hiszen logikai vélekedéseink önmagukban véve mit sem változtatnak az anyagi valóságon. Mi csak *felismerhetjük* a jelenségek objektív összefüggéseit, és ezekhez alkalmazkodva „szabhatjuk meg” — nem a természetnek, hanem magunknak —, hogy milyen elvekből kell kiindulnunk kísérleteinkben, ha eredményt akarunk elérni. Ez már Galilei számára is elemi igazság volt, hiszen *maga Heisenberg idézi tőle*: „A természet nem előbb teremti meg az emberi értelmet és azután a dolgot, hogy ez utóbbiak illeszkedjenek az előzőekhez, hanem fordítva.”<sup>18</sup> Mindez azonban nem zavarja Heisenberget abban, hogy Galileinek tulajdonítsa saját nézeteit. Egy kiragadott levélrészletből — amelyben a nagy olasz tudós arról ír, hogy a *matematikai* bizonyítás helyességét nem dönti el, hogy vannak-e olyan testek, amelyeket ez feltételez vagy sem — Heisenberg diadalittasan levonja azt a következtetést, miszerint Galilei a törvényeket általunk megszabott matematikai-logikai előfeltevéseknek tekinti, amelyek, amennyiben a tapasztalatban beigazolódnak: „*természeti törvénné válnak*”, amennyiben nem, logikai érvényüket megtartják, „de nem válnak természet-törvénné”.<sup>19</sup> Galileinél persze szó sem volt erről. A nagy olasz tudós feleslegesnek tartotta az idézett levélben azt a közhely számba menő igazságot ismételtetni, hogy elméleti feltevéseink a tapasztalati megfigyelésekből indulnak ki. Így aztán úgy tűnik, mintha a matematikai bizonyítást (amely ha már *megvan*, bizonyos értelemben valóban „önálló” életet él, alkalmazható új jelenségekre stb.) függetlenítette volna az anyagi valóságtól. Ezt használta ki Heisenberg. Aki azonban ismeri Galilei életét és egész életművét, nagyon jól tudja, hogy éppen ő volt az, aki már gyermekkorától kezdve szinte minden érdektelennek tűnő jelenséget megfigyelt maga körül, és ezek okainak kutatásából indult ki. Viviani — Galilei kiváló tanítványa — feljegyezte például, hogy mestere a pisai székesegyházban függő csillár lengésének megfigyeléséből (és nem *a priori* elvekből) indult ki, amikor az inga izokronizmusának (lengésideje állandóságának) törvényét felfedezte. Galilei ebből arra következtetett — írja Viviani —, „hogy a filozófusnak nem szabad fitymálnia a természeti jelenségeket, bármilyen jelentékteleneknek, vagy minden szempontból semmiségeknek tűnjenek is fel azok, hanem mind e jelenségeket egyformán meg kell becsülnie.”<sup>20</sup> Nyilvánvaló, hogy Galileit éppen a természeti megfigyelésekből való kiindulás jellemezte, az ezekből kapott inspirációk alapján állította fel azután kísérleti programját, mely arra irányult, hogy a vizsgált jelenséget tiszta formában, zavaró körülményektől mentesen vizsgálhassa. Csak az ismételt tapasztalatok, kísérleti eredmények alapján fogalmazhatta meg a jelenség absztrakt, matematikai törvényszerűségét.

Amikor aztán *megvan* a matematikai absztrakció és azt alkalmazzák egy még nem ismert jelenségre — úgy tűnik, mintha a logikai-matematikai feltételezések *a prioritásáról* volna szó, mintha az alkalmazási folyamatban „válna” a matematikai séma *természeti törvénné*, de logikai igazságtartalma az anyagi valóságtól független lenne. Ha pl. *már tudjuk — számtalan derékszögű háromszög megfigyeléséből —*, hogy  $a^2 + b^2 = c^2$ , könnyű kijelenteni, hogy e tétel igazságát „önmagában hordja”, akkor is érvényes lenne, ha háromszög nem létezne, és amikor alkalmazzuk, segítségével „*a priori*” meg-

<sup>18</sup> Uo. 56—57. o.

<sup>19</sup> Uo. 57. o.

<sup>20</sup> Idézi Kudrjavcev: A fizika története. Akadémiai Kiadó, 1951. 111. o.

mondhatom a még nem látott derékszögű háromszögre, hogy ez is a matematikai törvénynek „engedelmeskedik”, „miáltal” a logikai törvény természeti törvényre válik stb. Mindez arra épül, hogy „elfelejtkeznek” a matematikai absztrakció előtörténetéről, amelyből az egész folyamat kiindult: az anyagi valóságból szerzett érzéki, gyakorlati tapasztalatokról. Heisenbergnek e téren korántsem Galilei az előfutára. Kant volt az, aki — *miután a fogalmak a prioritását kimondta* — hangoztatta, hogy azok csak az érzéki valóságra vonatkoztatva adnak tárgyi ismeretet, enélkül üres absztrakciók, melyekkel lehet ugyan tárgyakat *gondolni*, de nem *meghatározni*. „Gondolatok tartalom nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok. Azért éppoly szükséges, hogy fogalmainkat érzékítsük (azaz, hogy tárgyat a szemléletben fűzzük hozzájuk), mint hogy szemléleteinket érthetővé tegyük (azaz fogalmak alá hozzuk)” — írja Kant.<sup>21</sup> Ez a lényege a „hipotézis és tapasztalat közti kölcsönhatás” Heisenberg-féle értelmezésének.<sup>22</sup> Mintha Kantot hallanánk, amikor Heisenberg azt írja, hogy „Törvényszerű valamely jelenség, ha a természeti testek sokféle mozgásától elszigetelve *meghatározott mértékkel, elvekkkel vagy axiómákkal pontosan azonosítható . . .*”<sup>23</sup> (Az én kiemelésem. Sz. A.) A kiindulópont tehát az *a priori* axióma, melyhez a természeti jelenségnek igazodnia kell, ha a törvény rangjára igényt tart. Ez Heisenberg szerint „a modern természettudományok Galilei-féle vázlata”. A fentiek alapján azt kellene gondolnunk, hogy Galilei — mielőtt a szabadesés törvényét feltárta — nem köveket, hanem axiómákat hajigált le a pisai ferdetoronnyból!

Milyen következtetéseket von le már most Heisenberg, a klasszikus mechanikára épülő XVII—XVIII. századi materialista filozófiáról? Nyilvánvaló, hogy ha Galilei és Newton munkásságából valamiféle kantiánus filozófia következett volna logikusan, akkor ellentétnek kell lennie a kor természettudományos és filozófiai nézetei között! Heisenberg ki is jelenti: „Az a törekvés, hogy természettudományi megismerésekből filozófiai következtetéseket vonjunk le, mindinkább érvényesül: *azt a szerénységet, mellyel a természeti törvények érvényességét csak a mindenkori kérdésfeltevés keretében és csak szigorúan körülhatárolt területekre ismerték el* (erről fentebb a 21. oldalon részletesen szó volt), *feladták . . .* veszendőbe ment a klasszikus természettudósok óvatos magatartása, mellyel megfigyeléseik eredményeinek érvényességi határait konzekvensen leszűkítették . . . A természettudományból tehát kialakult egy sajátos, önmagában *kritika nélküli filozófia.*”<sup>24</sup>

Félreértéseket elkerülendő, mindenekelőtt felhívjuk a figyelmet arra, hogy Heisenberg itt nem a mechanikus materializmus ama ténylegesen meglevő (bár történelmileg szükségszerű) egyoldalúságára, metafizikusságára céloz, amelyre a marxizmus klasszikusai mutattak rá; nevezetesen, hogy a mechanika törvényeit kiterjesztették a valóság egészére. Az idézet zárójelében megjelölt 21. oldalon („A mai fizika világképe” c. könyvről van szó) ugyanis a következőket olvashatjuk: „. . . a newtoni mechanika fogalmainak nyelvén felvetett kérdések minden időben kielégítő választ nyertek a newtoni törvények alkalmazásával, az e törvényekből levont matematikai következtetések révén. Természetesen ezek a megoldások nem terjednek túl a newtoni mechanika *fogalmain és kérdésfeltevésein.* Ezért pl. az elektromosságtan ezen fogal-

<sup>21</sup> Kant: A tiszta ész kritikája. II. kiad. Franklin, 1913. 71. o.

<sup>22</sup> Lásd: A mai fizika világképe. 57. o.

<sup>23</sup> Uo. 70. o.

<sup>24</sup> Uo. 85. o.

akkal való elemzés számára már nem volt hozzáférhető, és ezért ennek az új tapasztalati területnek átkutatása új *fogalmi rendszer* kialakításához vezetett, melynek segítségével az elektromosságban természettörvényeit matematikailag végérvényesen meg lehetett fogalmazni. Ez a szó »végérvényes«, tehát az egzakt természettudománnyal kapcsolatban nyilván azt jelenti, hogy mindig újból léteznek önmagukban zárt, *matematikailag leírható fogalmi rendszerek és törvények, amelyek a tapasztalat bizonyos területeire ráülnek*, amelyek ezeken a tapasztalati területeken a kozmoszban mindenütt érvényesek . . . de amelyektől természetesen nem lehet várni, hogy ezek a fogalmak és törvények arra is alkalmasak lennének, hogy velük később újabb tapasztalati területeket lehessen leírni.”<sup>25</sup> (Az én kiemeléseim. *Sz. A.*) És Heisenberg rögtön ezután a *jogi törvényeket* hozza fel példának, amelyek szintén csak az élet „körülhatárolt területeire” vonatkoznak. Az idézetben kiemelt részek, valamint a jogi törvényekkel való analógia evidenssé teszi, hogy *mit* kifogásolt Heisenberg a mechanikus materialistáknál. Az „önkritika” hiánya e kor filozófusainál abban nyilvánult meg, hogy a természeti törvényeket nem idealisztikusan, *a priori* fogalmi rendszerként, hanem magának az anyagi valóságnak törvényszerűségeiként értelmezték, vagyis nem szűkítették le a törvényeket a szubjektum által körülhatárolt matematikai-logikai „előfeltevésekre”. Ezzel ugyanis megsértették azt a heisenbergi „felfedezést”, hogy a kutatások tárgya „nem a természet mint olyan, hanem az emberi kérdésfeltevésnek kitett természet” s ezért: „A tudományos világkép sajátosan természettudományos jellege ezzel megszűnt.”<sup>26</sup> A XVII—XVIII. századi materialista filozófiának tehát az a bűne, hogy „sajátosan természettudományos jellege” volt, azaz *materialista* filozófia volt. Heisenberg erőszakos belemagyarázásokkal szubjektív idealista színezetet ad az újkor természettudományának, és ezután „kritika nélküli filozófiának” nevezi a mechanikus materializmust, amiért Galilei, Newton munkásságát nem úgy értelmezték, mint ő. Itt valakinél valóban hiányzik a kellő „önkritika”. Heisenberg szerint Galileivel fordulat következik be a természettudományban a szubjektív idealizmus irányába. Csodálatos — nemde? —, hogy mégis e fordulathoz kapcsolódik a materialista filozófia legerőteljesebb kifejtése a Marx előtti filozófia történetében. Heisenberg — mint szubjektív idealista filozófushoz illik — sokszor beszél arról, amit a machisták „gazdaságos gondolkodás” elvének neveztek. Kopernikusról például azt írja, hogy *az egyszerűbb és egységesebb formulázás kedvéért* mondott le a közvetlenül adott tényről, a föld központi helyzetéről!<sup>27</sup> Ha másért nem is, de legalább az „egyszerűbb és egységesebb formulázás kedvéért” nem volna „ökonomikusabb” elfogadni azt az „elvet”, hogy a mechanikus materializmusban ismeretelméletileg a klasszikus mechanika tükröződik? Nem, Heisenberg meg akarja „védeni” Galileit, Newton, Huygenst attól a vádtól, hogy *materialista* filozófia alapját fektették le. Ez azonban meddő vállalkozás, mert maguk a felsorolt fizikusok adtak programot a mechanikus materializmusnak, amikor tudományos munkásságuk lényegét megfogalmazták. Ismeretes, hogy Galilei olyan könyvhöz hasonlította a természetet, mely a matematika és geometria nyelvén íródott. Newton főművében kijelenti: „Kívánatos volna a mechanika elveiből levezetni a többi ter-

<sup>25</sup> Uo. 21. o.

<sup>26</sup> Uo. 22. o.

<sup>27</sup> Heisenberg: Változások a természettudomány alapjaiban. 25. o.

mészeti jelenséget is.”<sup>28</sup> Huygens ebben szintén Newtonhoz csatlakozik (ami annál is figyelemre méltóbb, mert egy sor alapvető tudományos kérdésben szemben állt Newtonnal) és kijelenti: az az igazi filozófia „amelyben minden természeti jelenség okait mechanikus jellegű megfontolásokkal érik fel.”<sup>29</sup> Hol van itt „a klasszikus természettudósok óvatos magatartása, mellyel megfigyeléseik eredményeinek érvényességi határait konzekvensen leszűkítették...”? Nyilvánvaló, hogy a mechanikus materialisták semmi egyebet nem tettek, mint megvalósították azt, amit Newton „kívánatosnak” tartott, és amit Huygens „igazi filozófiának” nevezett. (Arról aztán már valóban nem a nagy angol fizikus tehet, hogy a mechanikus materialisták szükségtelennek tartották a természettudós Newton programjához csatolni a filozófus-Newton vallási ömlengéseit). Ha valamiért valóban „kritika nélküli filozófiának” nevezhető a mechanikai materializmus, akkor ez — Heisenberg állításával egyenes ellentétben — éppen az, hogy *túl hűsége*sen teljesítették a természettudomány által adott programot és — egyes kivételes egyéniségektől eltekintve —, mint például Diderot — nagyon is *mereven* ragaszkodtak tudós mestereik tanításaihoz.

Az eddigiekből tehát kiderül, hogy a mennyiségi szemléletnek, mint a valóság absztrakt megragadásának térhódítása, önmagában véve semmiféle szubjektív idealista tendenciát sem jelentett. Ismeretes azonban, hogy a XVII. századi mechanikus materialisták (Gassendi kivételével) a jelenségek érzéki közvetlenségében adott minőségi meghatározottságukat valóban szubjektivizálták. A kérdés ily módon az, hogy milyen összefüggés van a mennyiségi szemlélet térhódítása és a minőség szubjektivizálása között? Nincs-e igaza Heisenbergnek, aki a fejlődés *törvényszerűségét* látja abban, hogy a tudományok absztrakt jellegének, a mennyiségi exaktságnak növekedésével le kell mondani az érzéki közvetlenségről?

E kérdés demonstratív megválaszolása csak akkor lehetséges, ha tüzetesebben megvizsgáljuk a XVII. század materialistáinak filozófiáját. Kiinduló pontul Francis Baconot választjuk, akinek munkássága közvetlenül Galilei fő művének megjelenése elé esik, és így filozófiája jó összehasonlítási alapot ad a materializmus utána következő mechanikussá válásának érzékeltetéséhez.

\*

Az angol materializmus atyja Francis Bacon (1561—1626) volt. Bacon az új polgárosult nemesség gyermeke, aki magán hordja korának minden erényét és fonákságát. Miután a korai angol kapitalizmusnak, az *angliai reneszánsznak* a gondolkodója, filozófiája — az olasz reneszánsz képviselőihez hasonlóan — még nem mechanikus jellegű. Mint Marx írja: Bacon filozófiájában az anyag „költőien érzéki ragyogásában ránevet az egész emberre”.<sup>30</sup> Bacon minőségi természetszemlélete már nem volt olyan értelemben „közvetlen”, mint az olasz reneszánsz képviselőié, mert a tudományok fejlődése — mindenekelőtt a fizika — itt már teljes egészében a természet és az ember közé iktatódik. Kortársai: Gilbert, a híres fizikus, Harvey, a nagyvérkör felfedezője és Kepler, az „ég törvényhozója”, valamint az olasz reneszánsz ter-

<sup>28</sup> Idézi Kudrjavcev: A fizika története. 209. o.

<sup>29</sup> Uo. 256. o.

<sup>30</sup> Marx—Engels: A szent család. Művei 2. 127. o.

mészettudományos eredményei, de mindenekelőtt osztályának érdeke, a termelőerők fejlődésének szükségszerűsége, lehetetlenné tette a hylozoista természetszemlélet folytatását. Ugyanakkor azonban a fejlődés kezdeti stádiuma még nem adott elegendő alapot a materializmus mechanikussá válásához. Galilei fő művei — mint már említettük — néhány évvel Bacon halála után jelentek meg (1632-ben és 38-ban), és a kapitalizmus fejlődése is csak a manufaktura-korszak legelején tartott Bacon életében. Gépek szórványos alkalmazása a termelésben csak a XVII. században kezdődött meg.

Ismeretes, hogy Bacon a tapasztalatból indul ki, élesen szemben áll az arisztotelészi deduktív módszerrel, különösen annak középkori skolasztikus formájával, és az induktív logika megalapítója. Bár filozófiája — Marx szavaival élve — „hemzseg még a teológiai következtelenségektől”, alapjaiban materialista módon, a „minden indukcionálók” egyoldalúságától mentesen értelmezi a tapasztalat és módszer jelentőségét a filozófiában. Feuerbach „Az újkori filozófia története Bacontól Spinozáig” című művében igen helyesen mutat rá a tapasztalatból való kiindulás, a fizika kiemelése és a minőségi természetszemlélet egységére Baconnál: „Bacon tehát főleg arra volt rendelve és hivatva, hogy felébressze a fizika tanulmányát, amennyiben fizika, nem pedig pusztán „alkalmazott matematika”; szelleme épp az érzékiség lényegével való benső rokonsága miatt a különösségre és különöségre, a dolgok *minőségére* irányított szellem volt, amely a dolgokat specifikus minőségi létükben és életükben igyekezett megragadni. A rajta uralkodó és őt meghatározó fogalom a minőség fogalma; ezért is emeli ki annyira a tapasztalatot... Mert a minőség a természetben csak az érzéki érzetnek, a tapasztalatnak tárgya; csak közvetve lesz a gondolkodás tárgya; tulajdonképpeni lényegében azonban mindig csak a közvetlen érzéki érzetnek és észrevevésnek tárgya.”<sup>31</sup> Éppen a valóság fizikán alapuló minőségi szemlélete különbözteti meg Descartestól, Hobbestól és Spinozától, akiknél a matematika és geometria játsza a döntő szerepet a természet vizsgálatában, és éppen ezért a mennyiség válik filozófiájuk alapvető kategóriájává. Bacon minőség-felfogása összhangban van módszerének azzal az alapvető vonásával is, hogy az egyoldalú empirizmussal és racionalizmussal szemben az egyestől az általános felé haladás *fokozatosságát* hirdeti, nagy szerepet tulajdonít a *különösnek*, amelyben éppen — mint arra Feuerbach utalt — „a dolgok minőségére irányított” figyelem nyilvánult meg... „hasznos gyakorlati eredményeket egyedül a közbülső elvektől lehetne remélni” írja.<sup>32</sup> Ezért tartja viszonylag kielégítőnek az olyan fogalmakat, mint például az ember, kutya, vagy meleg, hideg, fehér, fekete; míg a logikai fogalmakat „egyől-egyig légből-kapott és rosszul meghatározott” fogalmaknak nevezi.<sup>33</sup> A minőségi természetszemlélet alapján tagadja, hogy a minőségi tulajdonságok visszavezethetők ősi elemi sajátosságokra. „Úgy találjuk — írja —, hogy az emberi értelmet félrevezetik a mechanika gyakorlatának tapasztalatai... Innen a dajkamesék az elemekről, amelyek egyesülése állítólag természetes testeket alkot... Pedig az orvosok már elég jó eredményeket értek el a másodlagos sajátosságok és működések vizsgálatával... S ha egyszerűsítés céljából nem rontották volna el helyes megfigyeléseiket az említett elemi sajátosságok és jelleg-

<sup>31</sup> Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó, 1951. 24. o.

<sup>32</sup> Bacon: Novum Organum. Művelt Nép, 1954. 46–47. o.

<sup>33</sup> Uo. 29. o.

zetes erők belekeverésével, azon igyekezve, hogy a másodlagos sajátságokat elemi sajátságokra és azok bonyolult és fel nem mérhető szövedékére vezessék vissza — ahelyett, hogy . . . a harmad- és negyedrangú sajátságokra is kiterjeszkedtek volna . . . akkor még nagyobb eredményeket érhettek volna el.”<sup>34</sup>

Bacon tehát tagadja a minőség mechanikus értelemben vett mennyiségi alapját, nála másod-harmad stb. rangú *minőségek* vannak, amelyek nem vezethetők le egymásból, hanem az anyagi valóság önálló lépcsőfokait alkotják. Kelétkelés és pusztulás, csökkenés és nagyobbodás „csak népszerű kifejezések” — írja — melyek „hajszálnyira sem hatolnak be a természet lényegébe; a mozgásnak csupán mértékei és szakaszai, nem fajai. Nem a *mikéntre* és a *miértre*, hanem a *milyen mértékben* kérdésre válaszolnak.”<sup>35</sup> Természetesen Baconnak ebben nincs igaza, bírálata csak annyiban helyes, amennyiben a mennyiségi változás mechanikus értelmezésére vonatkozik, de maga is metafizikusan jár el, amikor abszolút korlátot húz a különböző minőségek közé, és tagadja azok egységét, ezzel ugyanis tulajdonképpen a világ anyagi egységét tagadja. Ezt az ellentmondást — a kor színvonalán — csak a mechanikus materializmus képes megszüntetni. Ezért jelentenek — többek között — az angol materializmus későbbi képviselői előrelépést Baconhoz képest, annak ellenére, hogy materializmusuk elveszti „érzéki virulását” és „egyoldalúvá válik.” Bacon ezen álláspontja tehát történelmileg — ha nem is reakciós — de legalább is konzervatív volt, akadályozta az egyoldalúsága ellenére is haladó mechanikus materializmus térhódítását.

A minőségi különbségek mennyiségi alapjának tagadása összefüggésben van materializmusának következtelenségeivel is. Azért nem találhatta meg a különböző minőségű dolgokban az azonosságot, mert nála az anyag nem kizárólagos principium; feltételez a dolgokban valami életszellemet, valami — Böhme kifejezésével élve — „Qual”-t, amely — amint Marx utal rá — egyrészt a mozgás alapját képező belső feszültséget, „gyötrelmet” jelenti, másrészt tartalmaz valamit a kvalitásból, a minőség értelméből is. A kor objektív adottságai folytán, aki elfogadta a dolgok közti minőségi különbségeket, annak le kellett tennie arról, hogy a jelenségek anyagi egységét megtalálja és — Bacon módjára — szellemi tényezőkhöz kellett folyamodnia. Ennél a kérdésnél érezhető még az olasz természetfilozófia hylozoizmusának hatása Baconra. A Bacon-utáni fejlődést igen jól jellemzik Marx alábbi szavai: „Továbbfejlődésében a materializmus *egyoldalúvá* válik . . . Az érzékiség elveszti virágját és a *geométer* elvont érzékiségévé válik. A *fizikai* mozgás áldozatul esik a *mechanikai* vagy a *matematikai* mozgásnak; a *geometriát* nyilvánítják a fő tudománynak. A materializmus *embergyűlölővé* válik. Hogy az *embergyűlölő, testiellen* szellemet annak saját területén legyőzhesse, a materializmus maga is kénytelen testét sanyargatni és *aszketává* válni. Mint *értelmi lény* lép fel, de kifejleszti az értelem könyörtelen következetességét is.”<sup>36</sup>

Nézzük meg, hogy mi az alapja a felsorolt jegyeknek, mi a lényege ennek a filozófiának? A mechanikus materializmus mindenekelőtt olyan általánosítást jelent, mely az élettelen anyag elemi részeinek matematikai törvényekben rögzített mechanikai mozgását a valóság egészére kiterjeszti.

<sup>34</sup> Uo. 45. o.

<sup>35</sup> Uo. 46. o.

<sup>36</sup> Marx—Engels: A szent család. Művei 2. 127. o.

Míg a Newton előtti, XVII. századi materializmusra inkább az jellemző, hogy a matematika és mértan általános törvényeit alkalmazzák a mechanikai mozgásra (ahogy Feuerbach írta: a fizika „alkalmazott matematikává” válik), addig a XVIII. századi materializmus inkább a mechanika önálló törvényeiből indul ki és abból vezeti le az általános összefüggéseket. A lényeg mindkét esetben ugyanaz, bár a XVIII. századi francia materializmus éppen a minőség kérdésében jelentős lépést tesz előre a XVII. századi felfogáshoz képest. (Többek között ennek alapján beszél Szigeti József Diderot-tanulmányában a mechanikus materializmus két szakaszáról.) A XVII. századi mechanikus materializmusnak még a valóság minőségi különbségeinek eltüntetése a legjellemzőbb általános ismertető jegye; a magasabbrendű mozgásformákat közvetlenül visszavezetik a mechanikus mozgásra. Baconnál láttuk, hogy a minőségi sajátosságok következetes materialista magyarázata az anti-mechanikus materializmus alapján nem volt lehetséges, ezért volt kénytelen — miután tudományos alapja nem volt — az „élet-szellemet” feltételezni. A XVII. századi mechanikus materializmusnak nincs szüksége semmiféle lélepszellemre, de nem azért, mert e nélkül is meg tudná magyarázni a minőségi különbségeket, hanem azért, mert egyszerűen *tagadja* a minőségi különbségek objektív létezését. Miután az anyagnak és mozgásnak csak *egy* formáját ismerik és ezt a matematika absztrakcióival fejezik ki, kézenfekvő számukra, hogy azonos elemek nem hozhatnak létre lényegileg különböző dolgokat. Ők tehát szintén *nem tudták leválasztani* a minőség fogalmáról a reátapadt idealista burkot és ezért voltak kénytelenek a minőséget — mint menthetetlenül kompromittált fogalmat — kidobni filozófiájukból. Bacon tárgyalásánál szó volt arról, hogy a minőségi sajátosságok elismerése ellentétben állt nála a világ anyagi egységével, materializmusával. A XVII. század materializmusának képviselői csak úgy tudták ezt az ellentmondást megszüntetni, mint Nagy Sándor a gordiusi csomót, de *megoldani* nem tudták. Ezt a problémát csak a XIX. század tudományos eredményeire támaszkodó dialektikus materializmus oldhatta meg.

Az első filozófus, akinél a mechanikus materializmus tudatos formában jelentkezik *René Descartes* (1596—1650) volt. Filozófiai működése a franciaországi abszolút monarchia megszilárdulásának idejére esik. Marx „A moralizáló kritika és a kritizáló morál” c. írásában rámutat arra, hogy a francia abszolutizmus ebben az időben átmeneti korszakot jelent, amikor „a régi feudális rendek hanyatlásnak indulnak és a középkori polgári rend modern burzsoázia osztályá alakul, de a küzdő felek egyike sem kerekedett még felül a másikon.”<sup>37</sup>

Ez az egyensúlyi állapot rendkívül erősen érződik Descartes filozófiáján. Baconnal összehasonlítva, ez mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy míg Bacon filozófiája minden következetlensége ellenére is materialista, addig a gyengébb francia burzsoázia álláspontját kifejező Descartes *dualista* filozófiát alkotott, amelyben a materializmus és idealizmus összebékítési kísérlete a burzsoázia gyengeségének filozófiai vetülete. Másrészt viszont a termelőerők fejlődése szükségszerűvé tette a tudományos általánosítást, az elméleti fizika alapjainak lerakását. Ez a magyarázata annak, hogy Descartes — aki ugyanabból az anti-feudális szkepszisből indult ki, mint Bacon — nem a kísérleti, hanem az elméleti tudományok megalapozója lett, nem az empiriz-

<sup>37</sup> Művei 4. Bpest. 1959. 334. o.



must, hanem a racionalizmust emelte tudományos színvonalra. Racionaliz-  
musa eleve a természeti jelenségek mennyiségi megragadása felé vitte, szem-  
ben a baconi minőségi természetsszemlélettel. Descartes, materialista természet-  
szemléletében, már támaszkodhatott Galileinek és kortársainak tudományos  
munkásságára, maga is zseniális matematikus és fizikus volt, aki jelentősen  
tovább fejlesztette kora természettudományát. Dualizmusában tehát a saját  
francia társadalmi viszonyok fejeződnek ki, másrészt viszont a termelő-  
erők fejlődése, a „manufaktura korszak” előrehaladása, a természettudomá-  
nyok eredményei szükségszerűen a mechanikus materializmus felé vitték  
természetfilozófiáját.

Az anyag mint „res extensa” szolgáltatja Descartes mechanikus mate-  
rialista természetfilozófiájának kiinduló pontját. E felfogásban az anyag  
geometriailag meghatározható, kiterjedésbeli tulajdonságai játsszák a döntő  
szerepet, erre vezet vissza az anyagi részecskék minőségi különbségeit és  
mozgását is. „Én csupán egy mozgást ismerek — mondja — ez a mozgás  
abban áll, hogy a test az egyik helyről átmegy a másikba, miközben fokoza-  
tosan betölti mindazokat a térségeket, amelyek a helyek között vannak.”<sup>38</sup>  
A mozgás létrejöttében, a test tehetetlenségének leküzdésében nagy szerepet  
tulajdonít az anyag *alakjának* is, elveti a változhatatlan atomok elméletét,  
és kihangsúlyozza a részecskék kölcsönhatását, a tehetetlenség változékony-  
ságát. A descartesi mechanikus materializmus alapelve, tágabb keretei foly-  
tán, lehetővé tett bizonyos dialektikus belátásokat. Ez nyilvánul meg koz-  
mogoniájában is, ahol arról ír, hogy az eredendően egynemű anyag az őskaosz  
állapotából saját törvényszerűségei alapján fokozatosan kibontakozott, az  
osztódás és kölcsönhatás folyamatában az anyagi részecskék minőségi válto-  
záson mentek keresztül, és az elemeknek három csoportjára differenciálódtak.  
E három csoport a tűz, a levegő és a föld — melyek az őket alkotó anyag-  
részecskék alakja, nagysága és mozgékonyága ismerveiben különböznek  
egymástól. A fenti tulajdonságok alkotják a halmazállapot lényegét:  
mínél kisebbek és mozgékonyabbak a korpuszkulák, annál folyéko-  
nyabb lesz az anyag. Az anyag minőségi különbségeit tehát — kiinduló-  
pontjának megfelelően — mennyiségileg meghatározható tulajdonságokra  
próbálja visszavezetni. *Természetfilozófiájában* ez az elv progresszív, tudo-  
mányos jellegű, bizonyos értelemben még a mennyiségi változások minőségi  
változásba való átcsapásának megsejtését is lehetővé teszi, mint azt kozmo-  
goniájánál láttuk. Descartes azonban természetfilozófiájának e jellemző voná-  
sát átvitte *ismeretelméletére* is. Igen szemléletesen fejt ki ezt „Elmélkedés  
a metafizikáról” című művében. Descartes itt egy viaszdarabot hoz fel pél-  
dának, mely a külső hatások következtében állandóan változó tulajdonsá-  
gokat mutat. Descartes felveti azt a kérdést, hogy mi az az állandó, határo-  
zottan megismerhető tulajdonság, amely abszolút módon jellemzi a viaszt?  
És azt a választ adja, hogy ha a viasztól minden esetleges, külső tulajdonsá-  
got elvonok, akkor nem marad egyéb, mint „valami, ami kiterjedt, hajlítható,  
mozgatható.” Ez a lényege a dolognak, de ez ugyanakkor kizárólagosan  
„elméleti belátás” (mentis inspectio), melyet nem érzékeinkkel, hanem  
egyedül az értelem által foghatunk fel. Helyesen írja tehát Spinoza Descar-  
test ismertető tanulmányában, „A filozófia alapelvei”-ben: „Bár a kemény-  
ség, a súly s a többi érzéki minőség elválasztható valamely testtől, ennek

<sup>38</sup> Idézi Kudrjavcev: A fizika története. 154. o.

természete mégis sértetlen marad” — hiszen „A test vagyis az anyag természete csupán a kiterjedésben van.”<sup>39</sup> (Az eredetiben az egész rész kiemelve)

Descartes racionalista koncepcióját az érzéki és értelmi megismerés elvi különbségéről „tovább fejlesztette” az *érzetminőségek szubjektív vizsgálása* felé. Ez az a kérdés, amely Descartest és az egész újkori mechanikus materializmust (a tudományos ismeretek színvonalbeli különbségétől most eltekintve) hátrányosan különbözteti meg őstől, Demokritosztól. Ez a különbség legelősebben majd Locke-nél nyilvánul meg, ezért a Demokritosszal való részletes összehasonlítást az ő filozófiájának tárgyalásánál fogom megejteni.

Demokritosz gondolata már Galileinél is jelentkezett: „Nem tekintem természeti szükségszerűségnek, hogy az (anyag) fehér vagy vörös, keserű vagy édes, hangos vagy hangtalan, kellemes vagy kellemetlen szagú kell hogy legyen . . .”<sup>40</sup> — írja. Galileinél azonban ez a gondolat még éppen úgy csak természettudományos jellegű, mint Demokritosznál volt. Idealisztikus filozófiai értelmet először Descartesnál nyert. Azért mondom, hogy „idealisztikus”, mert Descartes sem szakítja el teljesen az érzetminőséget objektív alapjától, az anyag minőségétől. „Abból, hogy különböző fajú színeket, illatokat, ízeket, hangokat, melegséget és keménységet érzek — írja —, igen helyesen következtetem, hogy a testekben, melyektől e különböző érzéki képzetek származnak, bizonyos nekik *megfelelő* különböző sajátságok vannak, ámbár nem szükséges, hogy e sajátságok hasonlítsanak is hozzájuk.”<sup>41</sup> Itt még csak annyiról van szó, mint Demokritosznál, vagyis az objektív tartalom és szubjektív forma lényegi azonossága felismerésének hiányáról. Descartes azonban továbbmegy ennél, amikor „meggondolatlan ítéletnek” nevezi, hogy a meleg testben a melegségnek „bennem levő képzetéhez egészen hasonló valami van”, vagy hogy „a fehér . . . testben ugyanaz a fehér . . . szín van, melyet érzek” és ezek között sorolja fel azt a tévhitet is, hogy „a csillagok, tornyok . . . ugyanolyan alakúak s nagyságúak, amilyeneknek távolról látszanak stb.”<sup>42</sup>

Vagyis Descartes az *érzetminőségek szubjektív jellegét azonos értelemben használja az optikai csalódásokkal!* E kettő azonban merőben különbözik, hiszen az optikai csalódás a valósággal ellentétes látszat! Itt tehát már nem csak arról van szó, hogy az érzet *nem hasonlít* objektív alapjához, hanem arról, hogy *lényegileg mást mutat*, mint a valóság! Descartes, aki kiváló fizikus volt és többek között írt éppen az optikával foglalkozó tanulmányt is, nyilván nem használhatta ezt a hasonlatot véletlenül. Erre utal egyébként az is, amikor azt fejtegeti, miszerint az érzetek csak arra valók, hogy az elmét tudósítsák a kellemes vagy kellemetlen hatásokról. *Ennyiben megbízhatók*, „mi azonban úgy élünk velük, mintha igen biztos szabályok volnának, melyek segítségével a rajtam kívül levő dolgok mivoltát közvetlenül megismerhetem; erről pedig csak igen homályosan s zavarosan tudósíthatnak engem.”<sup>43</sup> Ez már a „cogito ergo sum” Descartesjának racionalizmusa, az érzetek itt, bár az objektív valóságból erednek, ennek mivoltát mégis csak valamiféle *görbe tükörhöz* hasonlóan mutatják, és nem adnak semmiféle biztos támpontot az értelem számára. Descartes szkepszisének éppen azért van szüksége istenre,

<sup>39</sup> Spinoza: Ifjúkori művek. Akadémiai Kiadó, 1956. 256. o.

<sup>40</sup> Giordano Bruno, Galilei, Campanella. Művelt Nép, 1952. 58. o.

<sup>41</sup> Descartes: Elmélkedések a metafizikáról. Franklin, 1906. 117. o.

<sup>42</sup> Uo. 117. o.

<sup>43</sup> Uo. 118. o.

mert az értelmi megismerésben nem tud biztosan támaszkodni az érzetekre! Egyedüli feltétlen bizonyosságnak saját létét, „gondolkodó szubsztancia” mivoltát ismeri el, és a szubjektív idealizmust „isten segítségével” tudja csak elhárítani, arra hivatkozva, hogy az isten nem csaphatja be őt annyira, hogy valóságosnak lássa a nemlétezőt. A maga idejében, a skolasztikus dogmákkal szemben, a szkepszisnek még ez a formája is tartalmazott bizonyos progresszivitást (nem véletlenül üldözték Descartest és égették el műveit), de Baconnal összehasonlítva, tartalma jóval jámborabb és kétértelműbb. Ennek társadalmi alapja a franciaországi viszonyok említett sajátosságában keresendő.

Miután Descartesnál az igazság kritériuma a megértés tisztasága és határozottsága, világos, hogy a mennyiség fogalma, annak „értelmi jellege” folytán e filozófia alapkategóriája lesz és a minőség, nemcsak mint érzet, hanem mint *objektum* is, teljesen háttérbe szorul. Mint „A filozófia elvei”-ben írja „...ha egy testet látunk, alakja után nem biztosabban tudjuk, hogy létezik, mint színe után, de hogy mit tesz az, hogy alakja van, sokkal nyilvánvalóbb előttünk, mint az, hogy színes.”<sup>44</sup>

Itt már nem csupán a színről mint érzetről van szó, hanem a színesség-ről mint objektív tulajdonságról is. Még világosabban utal erre, amikor azt fejtegeti, hogy például a tűzben nincs semmi, ami a meleghez hasonló, „csak annyit szabad hinnem, hogy a tűzben valami, akármicsoda van, ami ezeket az érzeteket kelti bennem.”<sup>45</sup> Descartes tehát nem tudja egzakt módon meghatározni a minőség alapját, csak annyit mond róla, hogy van „valami, akármicsoda” a dologban, ami az érzeteket kiváltja bennem, de teljes bizonytalanságban hagy bennünket ennek mivoltát illetően. Itt ismét elmarad Demokritosztól (de kortársától Gassenditől is), aki — bár mai szemmel nézve primitív formában — pontosan meghatározta az egyes érzetek objektív alapját az atomok mennyiségi ismérveivel. *Descartes számára — miután nem ismerte el az atomokat mint az anyag végső, oszthatatlan és változhatatlan elemeit —, ez nem volt lehetséges.* Kozmogóniájának tárgyalásánál láttuk, hogy három elemből állítja össze a valóság jelenségeit: a tűzből, levegőből és földből. Descartes e téren közbülső helyet foglal el Empedoklesz és Demokritosz között, amennyiben túlmegy Empedoklesz felfogásán, mikor az őselemeket az őket alkotó populuszok alakjára, nagyságára és mozgékonyására vezeti vissza, de nem jut el Demokritosz atomelméletéig. Ez az alapja annak, hogy még Demokritosznál a minőség teljesen egzakt módon meghatározható a változhatatlan atomok mennyiségi ismérveivel, a minőség teljesen feloldódik az atomok mennyiségi meghatározottságában, addig Descartesnál ez a feloldás csak meghatározott mélységig terjedhet, a jelenségeknek csak bizonyos körét érintheti, mert a korpuszculák, mint tovább osztható és változó anyag-részecskék, nem tartalmazhatják a minőség végső meghatározottságát. A minőség itt egy közbülső, sőt változó objektum mennyiségi meghatározottsága, éppen ezért nem tudhatunk semmi biztosat az érzetek anyagi alapjáról, a dolgok objektív minőségéről. Descartes a gondolataiban rejlő dialektikus elemeket nem tudta kiaknázni, ezért azok e téren nem a valóság mélyebb megismerése, hanem ellenkezőleg, a szkepszis felé vezették. Filozófiája már életében is heves vitákat váltott ki, dualizmusa folytán „jobbról” és

<sup>44</sup> Descartes: A filozófia elvei. Franklin, 1906. 161. o.

<sup>45</sup> Descartes: Elmékedések a metafizikáról. Id. kiad. 118. o.

„balról” egyaránt ostromozták. Legjelentősebb materialista bírálói: honfitársa, Pierre Gassendi és az angol Thomas Hobbes voltak.

P. Gassendi (1593—1655) bár filozófiájában szintén sok látszólagos engedményt tett a vallásnak, alapjaiban materialista gondolkodó volt, aki Epikurosz atomelméletét támasztotta fel, és próbálta legalizálni. A materialista szenzualizmus talajáról szállt vitába a descartesi „cogito — ergo sum”-mal és a „velünk született eszmék” feltételezésével. Filozófiája csak egy pontban tér el lényegesen az Epikurosz-féle vonalától, amennyiben tagadja az atomok „elhajlását” és ehelyett a különböző irányba mozgó atomok mechanikus összeütközéséből vezeti le a testek létrejöttét. Ez a korrekció a mechanikus materializmusnak az önmozgás dialektikus gondolatától való idegenkedését fejezi ki. Tudományos alapja az ütközés fizikai elmélete volt, melyet éppen ebben az időben kezdtek behatóbban tanulmányozni. (A problémát Galilei vetette fel először a „Discorsi” hatodik napon lefolyt beszélgetésében.) Az atomelmélet felelevenítésével lehetővé vált a descartesi probléma megoldása, a minőségi különbségek teljes feloldása az atomok mennyiségi meghatározottságában. Gassendi nagy fáradtsággal törekedett erre, Demokritosszal és Epikurosszal szemben már ovális, lencse, sokszögű, horgas stb. alakú atomokat is megkülönböztet. Ebben nyilvánvalóan az a törekvés fejeződik ki, hogy a mennyiségi meghatározottságra való visszavezetés teljesen „hézagmentessé” váljék, ne lehessen találni egyetlen jelenséget sem, amely kivételt jelenthetne ez alól. Az olyan érzetminőségeknél, mint pl. a hideg, ahol a mennyiségi meghatározottságra való visszavezetést még így sem tudta keresztülvinni — egyszerűen kijelentette, hogy ezeknek külön atomjaik vannak. Az atomok egy része tehát itt már sajátos *minőségi* tulajdonságokkal is rendelkezik!

Gassendi feleleveníti és a mechanikus materializmus alapjára helyezi a Demokritosz—Epikurosz-féle eidola-elméletet is. Az érzetek — felfogása szerint — lényegében a dolgokról tudatunkba áramló atomoknak a lélek-atomok mozgására gyakorolt hatása eredményeként jönnek létre. Ezért az érzékelés mindig hibátlan, önmagában minden érzet helyes. A megismerés tévedései mindig a gondolkodás hibás következtetéseiből fakadnak. A szenzualizmusnak és az atomelméletnek ez a sajátos ötvözete Gassendit a XVII. század azon egyetlen jelentős mechanikus materialista gondolkodójává teszi, aki nem halad a Descartes-tól Locke-ig vezető vonalon a minőség szubektivizálása felé.

Descartes másik materialista bírálója: *Thomas Hobbes* (1588—1679) a XVII. századi angol filozófia legkiválóbb képviselője. Filozófiájában kifejeződik az angol burzsoázia gazdasági és politikai megerősödése. Ez a burzsoázia már nem csak az arisztokráciával, hanem a néppel is kezdi szembetalálni magát. Jól megnyilvánul ez Hobbes államelméletében a központosított hatalom apológiájában. Ez utóbbi ellentmondás azonban még korántsem uralkodó, éppen ezért a burzsoázia álláspontjáról egészében véve haladó jellegű, materialista filozófiát alkothatott.

Hobbes mindenekelőtt Bacon materializmusának folytatója és továbbfejlesztőjeként lép fel. Figyelme, kora problematikájának megfelelően, a társadalmi kérdések felé fordul, filozófiájának legjelentősebb részét államelmélete jelenti. Természetfilozófiájában és ismeretelméletében a baconi kiindulópontot a mechanikus materializmus rendszerébe önti. Ez azt eredményezi, hogy — mint Marx rámutat — megtisztítja a filozófiát Bacon

„teológiai következetlenségeitől”, azon keresztül, hogy a filozófiát „testekkel” foglalkozó tudománynak nevezi (még az államot is testnek tartja, de a természettől való megkülönböztetés céljából a „mesterséges” jelzővel látja el), amelyben semmi keresnivalója sem lehet az irracionális teológiai fogalmaknak. A materializmus mechanikussá tétele kiküszöbölte a filozófiából a teológiát, de ennek ára a minőségi különbségek eltüntetése volt. A valóság sokszínű, változatos jelenségei beolvadtak a geometria és mechanika elvont absztrakcióiba. Mint Feuerbach írja róla: „Ennélfogva az egyetlen szubsztanciális és valóságos a természetben nála szükségképp a *test mint test*, mégpedig egyedül a *kvantitás* vagy  *mennyiség* meghatározásában.”<sup>46</sup> Ezt a kérdést a mechanikus materializmus általános jellemzésénél már láttuk.

A Baconból való kiindulás abban fejeződik ki, hogy kimondja „... nincs egyetlen fogalom az ember elméjében, amely először részben vagy egészében ne az érzékszervekben született volna meg.”<sup>47</sup> Ez önmagában véve tisztán szenzualista álláspont. Ez a szenzualizmus azonban baconi formájában nem tud gyökeret eresztetni a descartesi „res extensa”-ban. (Hobbes „testekkel foglalkozó tudománya” nyilvánvalóan a descartesi „res extensa” általánosítása az *egész* valóságra.) A hobbesi filozófiának azon sajátos vonása, hogy szenzualista kiindulópontja ellenére racionalizmusba csap át, materializmusának geometriai-mechanikus jellegéből következik. Miután a valóság lényege testiségében van, e testiség számára külsődleges és esetleges minőségek nem képezhetik a tudomány tárgyát. Az érzetek csupán a testek hatásának reakciói, nélkülözik az értelem absztraháló tevékenységét, az embert az állattól megkülönböztető fogalmi gondolkodást. „Az érzet és az emlékezet csak a tény ismeretét jelenti — írja Hobbes —, amely elmúlt és visszavonhatatlan (dolog), a *tudomány* viszont a konzekvenciák (következmények), valamint a dolgok összefüggésének az ismerete.”<sup>48</sup> Az értelem tevékenysége azonban Hobbesnél nem az érzetekre épül. Arra a kérdésre, hogy mit értünk az értelmén mint az elme képességén, ezt írja: „Az értelem ebben a vonatkozásban nem más, mint számolás, vagyis a gondolataink *jelölésére* és *jelentésére* szolgáló általános nevek eredményeinek összeadása és kivonása.”<sup>49</sup> Az értelmi tevékenységet tehát számolásnak nevezi, az összeadás és kivonás mechanikus folyamatára redukálja. A fenti idézet egyben Hobbesnek Oxfordból magával hozott nominalizmusát is jelzi. Ez a nominalizmus összhangban van a minőség szubjektívizálásával és anti-feudális, skolasztikus-logikaellelens érzületével. Hobbes a szélsőséges nominalizmus hirdetésével is alá akarta támasztani azt a véleményét, hogy a fogalmakban kifejezett minőség nem tartalmaz semmiféle különös azonosságot a kiterjedés általános azonosságán felül. „Ezen az alapon mondják — írja azokról, akik elfogadják a minőség objektív létezését —, hogy egy darab kenyér alakja, színe és íze létezik ott, ahol szerintük nincs kenyér.”<sup>50</sup> Hobbesnak igaza van abban, hogy az általános nem létezik az egyes dolgoktól függetlenül, és helyesen mutat rá az általános *szellemi* objektivitását hirdető skolasztikus nézetek teológiai célzatosságára — de materializmusának mechanikus jellege következtében maga

<sup>46</sup> Feuerbach: Az újkori filozófia története ... Válogatott filozófiai művei.

Id. kiad. 26. o.

<sup>47</sup> Hobbes: Leviathan ... Morus—Bacon—Hobbes—Locke, Művelt Nép. 107. o.

<sup>48</sup> Hobbes: Leviathan ... Uo. 116. o.

<sup>49</sup> Uo. 116. o.

<sup>50</sup> Uo. 140. o.

is helytelen álláspontra csúszik át, amikor nem látja az általános objektív *anyagi* létezését az *egyes* jelenségekben. A név csak azért „jelölheti” meg egy szóval a különböző dolgokat, mert azokban valóban egyaránt létezik valami különös anyagi tartalom. Hobbes, aki rendkívül élesen aláhúzta a nyelv jelentőségét („Nyelv nélkül éppen úgy nem lenne állam, társadalom . . . mint ahogy nincs az oroszlánok, medvék és farkasok között . . .”<sup>51</sup> — írja) nem vette észre, hogy az emberek érintkezésének, társadalmi létének ez az elengedhetetlen eszköze csak azért töltheti be feladatát, mert szavai a dolgok objektív minőségének fogalmi absztrakcióit jelentik, nem pedig önkényes, szubjektív „jeleket”.

Hobbes filozófiája különbözik Baconétól *mechanikus* jellegében, de különbözik Descartestól is *materializmusa* folytán. A dualizmussal szemben itt monista materializmus áll, mely nem ismer el semmiféle „res cogitans”-t szellemi szubsztanciát. Ezért bírálja Hobbes a „cogito — ergo sum” és a „velünk született eszmék” Descartesét. Ugyanakkor azonban átveszi az anyagnak kiterjedéssel való azonosítását és filozófiájának osztatlan alapelvévé teszi. Ennek következtében halad ő is a minőség szubjektívizálása felé.

Láttuk, hogy ez Descartesnál az érzetek látszattá degradálásában nyilvánult meg. Az érzetminőségek objektív alapja itt még benne van az anyagban, de már konkrét meghatározottság nélkül. Hobbes most tovább megy egy lépéssel. Ugyanott, ahol kijelenti, hogy a fogalom az érzékszervekben születik meg, a következőket írja: „Az érzet oka a külső test vagy tárgy amely . . . hatást gyakorol az egyes érzékeknek megfelelő szervekre. Ezt a benyomást az idegek, valamint a test más közvetítő szálai és hártái tovább vezetik az agyhoz és a szívhez, s itt a szív ellenállását, ellennyomását vagy szabadulási törekvését váltja ki. Mivel ez a törekvés kifelé irányul, nekünk úgy látszik, mintha valamilyen külső dolog volna. Ezt a *látszatot* vagy *képzé-  
letet* nevezzük érzetnek.”<sup>52</sup> Igen helyesen jegyzi meg erről a felfogásról Feuerbach, hogy „. . . az érzéki minőségek ennél fogva Hobbes szerint, éppen mert csak a matematikai test, a test mint test, reális és valóságos, szükségszerűen nem egyebek *lényegtelen esetlegességeknél*, a ráható tárgy és az ellenkezően visszaható alany mozgásának termékei, azaz az érzékelő alany *jelenségei, képei, képzetei (phantasmata)*.”<sup>53</sup> Vagyis maga az érzet, mint olyan, itt már a tudat szubjektív reakciójává válik! A dolog lényegét tekintve Locke sem mondott többet ennél, csupán rendszerbe foglalta e gondolatot. Hobbes materializmusát e kérdésben csak az érzetet a külvilághoz fűző szál testesíti meg, melyet könnyű volt a későbbiekben Berkeleynek elszakítani, annál is inkább, mert az érzet alapját képező külvilági hatás Hobbesnél nem játszik lényeges szerepet az érzet milyenségében, hiszen ezt a tudat szubjektív visszahatása teremti meg. Erre utal akkor is, amikor azt fejtegeti, hogy szemünk dörzsölésével is tudunk fényérzetet, vagy fülünk nyomásával hangérzetet kelteni, amiből az következik, hogy „. . . ha a színek és a hangok benne volnának az ezeket okozó testben vagy tárgyban, akkor nem lehetne ilyen módon elválasztani azoktól. Amint azonban a fénynek a tükörben, a hangnak a visszhangban történő visszaverődéséből látjuk, ezek mégis elválaszthatók

<sup>51</sup> Uo. 113. o.

<sup>52</sup> Uo. 107. o.

<sup>53</sup> Feuerbach: Az újkori filozófia története . . . Válogatott filozófiai művei. Id. kiad. 27. o.

egymástól . . .”<sup>54</sup> Az érzet és a külvilág merev szétválasztásával Hobbes még jobban meggyöngítette materializmusát. „Mentségére” legyen mondva, hogy a fény és banghullámok természetét, terjedésének törvényszerűségeit és különösen ezek fiziológiai hatását a tudomány ekkor még nem ismerte. Hobbes e nézeteit valószínűleg Descartes felfogására alapozta, aki a fényt még úgy tárgyalta, mint a fényforrásból kiinduló „nyomás” tovaterjedését az éterben.

A XVII. századi mechanikus materializmus problémái sajátos módon vetődnek fel a holland Baruch (Benedictus) *Spinoza* (1632—1677) filozófiájában. A németalföldi polgári fejlődés ebben az időben a világ élvonalában volt. Ez a környezet, mely a természettudományokban Huygenst és *Leeuwenhoekot*, a jogbölcseletben *Grotiust*, a művészetben *Rembrandtot* szülte, *Spinozában* találta meg méltó filozófiai képviselőjét. Annak ellenére, hogy minden jelentős művét ismerjük, filozófiai álláspontját még napjainkban is bizonyos homály fedi. Ez a bizonytalanság azonban csak az *utókor* értékelésében jelentkezik. A maga korában *Spinoza* egyértelműen a haladás, a polgári fejlődés filozófusa volt, művei az egyházi és politikai reakció ádáz gyűlöletét váltották ki.

*Spinoza* *Descartes* filozófiájából indult ki, a *descartes*i dualizmust oldotta fel a maga egyetlen szubsztanciájában. Az alapvető probléma — amelyről még napjainkban is vitakoznak a filozófiatörténészek —, hogy ez a „feloldás” materialista vagy idealista jellegű volt-e, vagyis az anyagban oldotta fel a szellemet, vagy a szellemben az anyagot? Azt lehetne gondolni, hogy ez eldönthetetlen kérdés, amennyiben a feloldás tökéletes. Valójában ez koránt sincs így, a filozófiatörténet ismert olyan gondolkodókat, akik *Spinózáéhoz* hasonló pozícióból indultak ki, és ennek ellenére filozófiájuk jellege minden kétséget kizáróan megállapítható. Hogy két ellentétes példát mondjunk, elég lesz *Giordano Brunora* és *Malebranchera* hivatkozni. Közülük *Bruno* egyértelműen materialista volt, akinek „*natura est deus in rebus*” (a természet isten a dolgokban) formulája világos materialista pantheizmussá fejez ki. *Malebranche* viszont, a *descartes*i dualizmust idealista pantheizmussá változtatta. Filozófiájának alap gondolata, hogy „a világmindenség istenben lakozik, de nem isten a világmindenségben”.<sup>55</sup> Mint látható, az egyenes ellentéte *Bruno* álláspontjának.

*Spinozánál* e kérdés nem ilyen egyszerű, semmi olyan — a fentiekhez hasonló — kategórikus kijelentést nem találhatunk műveiben, amelynek alapján a probléma eldönthető volna. Ezért volt viszonylag könnyű a különböző modern burzsoá elméleteknek — kiragadott idézetek alapján — a maguk szájaíze szerint magyarázni *Spinózá*t. Ha azonban vesszük a fáradságot ahhoz, hogy nyomon kövessük a filozófia egész felépítését, mondanivalójának lényegét, határozott választ kapunk kérdésünkre. Ezt — természetesen csak fő vonalaiban — annál is inkább meg kell tennünk, mert enélkül nem érthető meg *Spinoza* álláspontja tulajdonképpen tárgyunk, az érzéki közvetlenség és az absztrakt gondolkodás viszonyának kérdésében sem.

*Spinoza* azt tűzte ki célul maga elé, hogy a filozófiát éppen olyan egzakt tudománnyá teszi, mint a geometriát és evégből a geometria bizonyítási eljárásához hasonlóan, néhány axiómából vezeti le szillogisztikus filozófiai tételeit. Az alapvető axióma a szubsztancia fogalma. „Szubsztancián azt

<sup>54</sup> *Hobbes*: *Leviathan* . . . Id. kiad. 108. o.

<sup>55</sup> Idézi: *A filozófia története* I. Gondolat, 1958. 342. o.

értem — írja az „Etiká”-ban —, ami magában van, s amit magából értek meg, azaz aminek fogalma nem szorul más dolog fogalmára, amelyből alakulnia kell.”<sup>56</sup> Ez a szubsztancia — első megközelítésben — a világmindenség, az univerzum, amely végtelen, mindent magában foglal és éppen ezért csak önmagából érthető meg. Spinoza rámutat a logikában általánosan használt, nem-faj segítségével történő meghatározás elégtelenségére, mert ily módon — úgymond — „a legmagasabb nemet egyáltalán nem ismerhetők meg tökéletesen, mert hiszen nincsen nem fölötte. Ha mármost nem ismerjük meg a legmagasabb nemet, amely oka valamennyi többi dolog megismerésének, akkor még sokkal kevésbé fogható fel és ismerhető meg a többi, amelyet e nem által magyarázunk.”<sup>57</sup> A szubsztancia ennél fogva „causa sui” — önmagának oka. Ok és okozat itt egybeesik, hiszen a világmindenségen kívül semmi sincs. Spinoza ezzel kizárja a világon kívüli teremtő létezését.

A szubsztancia két alapvető attribútumból tevődik össze. „Attributumon azt értem — írja —, amit az értelem a szubsztancián mint olyat, ami a szubsztancia lényegét alkotja, vesz észre.”<sup>58</sup> Az attributum tehát a szubsztancia egységes lényegét bontja fel a kiterjedésre és gondolkodásra. Az attributum fogalmán keresztül jutunk el ahhoz a problémához, hogy mi alkotja ennek a szubsztanciának a *lényegét*, vagyis *milyen természetű a világ*, anyagi vagy szellemi? A kiterjedés és gondolkodás mint a szubsztancia attribútumai, nyilvánvalóan az anyagot és szellemet fejezik ki. Az a tény, hogy Spinoza elvetette Descartes dualizmusát, s annak szubsztanciáit az egyetlen szubsztancia attribútumává tette, önmagában is mutatja, hogy az anyag és szellem között valami bensőségesebb kapcsolatnak kell lennie, hiszen enélkül Spinoza filozófiája csak terminológiájában különbözne Descartesétól. A dialektikus materializmus ezt az egységet az anyag fejlődésében mutatja ki, a szellemet mint emberi értelmet, a legmagasabbrendű anyag, az emberi agy produktumának tekinti. Spinoza mechanikus materializmusa lehetetlenné tette ennek a tényleges egységnek a felismerését, hiszen ehhez a fejlődésben létrejövő minőségi változások elismerése szükséges. Ehelyett azt írja, hogy mindkét attributum „öröktől fogva” létezik. Spinoza, aki az emberi értelmet a „teremtett természet”-hez sorolja, nyilvánvalóan nem ezt érti a gondolkodás attribútumán. Az emberi értelem, mint majd látni fogjuk, csupán ezen attributum modusza (módozata). Spinoza tehát feltételez valami nem-emberi értelmet, gondolkodást, mely szervesen hozzátartozik a szubsztanciához. Hogy ezen mit ért, az a későbbiekben fog kiderülni. Spinoza a maga végtelen szubsztanciáját hol istennek, hol természetnek, hol pedig éppen „isten vagy természetnek” nevezi. Miután a két attributumot egybeolvasztotta, vagy a szellemet kellett „materializálnia”, vagy az anyagot „idealizálnia”. Egyes filozófusok az előbbi, míg mások az utóbbi álláspontot tulajdonítják Spinozának. Valójában — mint ezt látni fogjuk — egyik félnek sincsen *teljesen* igaza, bár az elsőként említett vélemény sokkal közelebb áll a valósághoz. Spinoza pantheizmusának materialista jellegét bizonyítva, a marxista filozófiatörténészek rámutatnak, hogy Spinoza „istene” éles ellentétben áll a tétel-les vallások istenképzetével, mert egyrészt — mint már utaltunk rá — ez az „isten” nem a világ teremtője és általában semmiféle céllal, szándékkal, a

<sup>56</sup> Spinoza: *Ethika*. Franklin, 1919. 1. o.

<sup>57</sup> Spinoza: *Rövid tanulmány ... Ifjúkori művek*. Akadémiai Kiadó, 1956. 75. o.

<sup>58</sup> Spinoza: *Ethika*: Id. kiad. 1. o.



tételes vallásokra oly jellemző antropomorf teleologizmussal nem rendelkezik, Spinoza ezt maga is többször kijelenti és hangsúlyozza. Etikája I. részének függelékében pl. ezt írja: „... valamennyi balítélet, amelyre itt rá fogok mutatni, egyetlen egyből ered, abból ti., hogy az emberek általában azt gondolják, hogy a természeti dolgok mind, mint maguk az emberek, célból cselekszenek, sőt kétségtelennek ítélik, hogy Isten maga mindent bizonyos cél szerint intéz, mert úgy mondják: Isten mindent az emberért teremtett, az embert pedig azért teremtette, hogy Istent imádjá...”<sup>59</sup> Spinoza e felfogással szemben kihangsúlyozza, hogy „... a természet nem alkot cél kedvéért; minthogy az örök és végtelen lény, amelyet Istennek vagy természetnek nevezünk, azzal a szükségszerűséggel alkot, amellyel létezik.”<sup>60</sup> A természetnek tehát semmiféle antropomorf isteni szándék és cél nem tulajdonítható. „Így az embernek is — mondja „Rövid tanulmány”-ában —, ameddig a természet egy része, *engedelmeskednie kell a természet törvényeinek s ez épp az istentisztelet...*” (az én kiemelésem. Sz. A.) Ez az istenfogalom méltán bősztette fel Spinoza korának klerikális köreit. Helyesen mutat rá Feuerbach, hogy isten „emberiességének megszüntetése magának istennek megszüntetése”, hiszen ha isten „nem különvaló, személyes... lény, akkor egészen felesleges lény, mert csak a különbségben rejlik egy lény alapja és szükségszerűsége...”<sup>61</sup> Az antropomorf istenképzet tagadása tehát világosan mutatja, hogy Spinoza semmi esetre sem idealizálta az anyagot, hanem sokkal inkább a szellemet materializálta, amikor szubsztanciájának lényegét természeti törvényekkel ragadja meg. Ha fordítva járt volna el, akkor arra a következtetésre kellett volna jutnia, mint Malebranchenek, aki valóban teleologikus tevékenységet tulajdonított a maga természet-istenének.

A fentiek hangsúlyozása mellett arra is rá kell mutatni, hogy Spinoza szubsztanciája mégsem egyértelmű az anyaggal. Egyes filozófiatörténészek — ama ismeretes marxi aforizma alapján, hogy Spinoza filozófiája „materializmus teológiai köntösben” — arra a vulgáris álláspontra helyezkedtek, hogy amikor Spinoza istent mond, lényegében az anyagra gondol, és isten fogalmát csak ellenségei megtévesztésére használta. Ez a „teológiai köntös” azonban semmi esetre sem jelenthet pusztá álruhát, hanem sokkal inkább kényszerzubbonyt, amely gátolja szabad mozgásában, megmerevíti és saját természetéhez formálja a belekényszerített anyagot. Feuerbach — aki a Marx előtti filozófusok közül a legjobban megértette Spinozát — pozitívumai mellett rámutat e gyengeségére is. A szellemmel való egyesítés legkézzelfoghatóbb következménye, hogy „a természet Spinozának nem mint érzeki, hanem mint nemérezeki, elvont metafizikai lény a tárgya, úgyhogy a természet lényege nála nem is fejez ki mást, mint az *értelem lényegét...*”<sup>62</sup> — írja Feuerbach. Valóban, Spinozának be kell bizonyítania, hogy a kiterjedés, tehát az anyag — amint ő írja — „méltó az isteni természetéhez” és ezért meg kell azt fosztania érzeki, minőségi jellegétől. Spinoza ezt kifejti konkrét formában, a víz példáján keresztül — melynek csak annyiban vannak részei, csak annyiban keletkezik és semmisül meg, amennyiben „víz”, de nem amennyiben testi szubsztancia — és általános formában is: „...kétféleképpen gondoljuk

<sup>59</sup> Uo. 37. o.

<sup>60</sup> Uo. 172. o. (Az eredetiben az egész idézet kiemelve.)

<sup>61</sup> Feuerbach: Az újkori filozófia története... Válogatott filozófiai művei. Id. kiad. 53. o.

<sup>62</sup> Uo. 48. o.

a mennyiséget — írja Etikájában —, ti. elvontan vagy felszínesen, nevezetesen úgy, amint képzeljük, vagy mint szubsztanciát, ez csakis az értelem műve. Ekként, ha a mennyiséget úgy vesszük szemügyre, amint a képzeletben van, s ez gyakran és könnyen történik, úgy találjuk, hogy véges, felosztható és részekből áll össze, ha pedig mint olyant, amely az értelemben van, s mint szubsztanciát gondoljuk el, s ez igen nehéz, akkor, amint már eléggé bizonyítottuk, végtelennek, egyetlennek s oszthatatlannak fogjuk találni.”<sup>63</sup>

E sorokból félreérthetetlenül kiviláglik Feuerbach meglátásának helyesége, miszerint a természet lényege Spinozánál értelmi lényeg, absztrakció. Ez az értelme annak, hogy a szubsztanciát nemcsak univerzumnak, isten vagy természetnek, hanem *igazságnak* is nevezi. „Isten az igazság, vagy ... az igazság maga Isten.”<sup>64</sup> — írja pl. „Rövid tanulmány”-ában.

Mi a lényege tehát annak a szintézisnek, amelyben Spinozánál az anyag és szellem egyesül? Spinoza alapvetően materialista, amennyiben a világ lényegét a természet immanens törvényszerűségeiben ragadja meg, amennyiben a világ „értelmét” tulajdonképpen a dolgok objektív logikájaként fogja fel. Materializmusa azonban nem következetes, mert a dolgok objektív logikáját nem anyagi, hanem szellemi természetű kapcsolatnak tartja, nem látja, hogy a törvényszerűségek éppúgy anyagi természetűek, mint maga a dolgok kiterjedése. Bármennyire is hangsúlyozza, hogy a természet értelmén egészen mást ért, mint az emberi értelmén, s hogy e kettő csak nevében azonos, mégis megtéveszti az a körülmény, hogy a valóság lényegi összefüggéseit az emberi értelem fogalmazza meg, ismeri fel. Ez az oka ugyanis annak, hogy a törvényeket, csak mint absztrakciókat, mint az értelem termékét, tehát mint „szellemi attributumot” tudja elképzelni, és nem érti meg, hogy e törvények csak absztrahált, fogalmi formájukban az értelem termékei, de valóságos, azaz objektív létükben teljes egészében anyagi viszonyok. Mechanikus materializmusa nem tette lehetővé a fejlődés felismerését, nem látta azt a folyamatot, amely elvezet az anyag legmagasabbrendű, az értelem képességével rendelkező formájához, ezért az anyag és szellem minőségi különbségét nem tudta ténylegesen feloldani, sőt öröktől fogva létező különbséggé merevítette.

Marx: „A hegeli jogfilozófia kritikájához” írt bevezetésében a következőket mondja Lutherről: „azáltal változtatta a papokat laikusokká, hogy a laikusokat papokká változtatta. Azáltal szabadította meg az embert a külső vallásosságtól, hogy a vallásosságot a belső emberré tette.”<sup>65</sup> Mutatis mutandis — hasonló a helyzet Spinozánál is. Spinoza is *azáltal szabadította meg az anyagot istentől, hogy a szellemet tette meg az anyag benső lényegévé. Materialista volt, mert a szellemet az a n y a g b a helyezte, de következetlen materialista, mert s z e l l e m e t vitt az anyagba.\**

Ennek következményei, a valóság konkrét jelenségeinek — Spinoza terminológiájában: a moduszoknak — vizsgálatakor jelentkeznek. „Moduszon

<sup>63</sup> Spinoza: Ethika. Id. kiad. 16. o.

<sup>64</sup> Spinoza: Rövid tanulmány ... Ifjúkori művek. Id. kiad. 101. o.

<sup>65</sup> Marx—Engels Művei 1. 385. o.

\* Ez azonban semmiképpen sem jelent Spinozánál hylozoizmust, mint azt a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének kiadásában megjelent „A filozófia története” című könyv állítja. (Gondolat, 1958. 347. o.) Ez a „benső szellem” ugyanis éppen nem a hylozoisták eleven életszelleme (bár Spinoza is használja e kifejezést), hanem holt absztrakció, a dolgok objektív logikájának „szellemiesítése”.

a szubsztancia affekcióit értem, vagyis azt, ami másban van, amiből meg is értjük”<sup>66</sup> — írja. A moduszok közül számunkra mindenekelőtt az ember érdekes. Az ember mint modusz, mindkét attributumot tartalmazza. „Világos — írja Spinoza —, hogy az emberben, amióta csak létezik, nem található más attributum, mint azok, amelyek már előbb megvoltak a természetben. S mivel az ember olyan testből áll, amelynek képzeete szükségszerűen kell, hogy meg legyen a gondolkodó dologban, s minthogy ennek a képzetnek szükségszerűen egyesülnie kell a testtel, azért bátran állíthatjuk, hogy lelke nem egyéb, mint testének ez a képzeete a gondolkodó dologban.”<sup>67</sup> A moduszok világában tehát az ember is egy kis univerzum. A különbség mindenekelőtt az, hogy az ember nem önálló, önmagában érthető egész, hanem csupán a „természetnek vagy istennek” modusza. Ami az idézett részből először is fel-tűnik: Spinoza a lelket a *test képzetének* nevezi. Amint a természetben vagy istenben megvan önmagának képzeete, ugyanúgy az emberben, sőt az élettelen dolgokban is megvan e képzet, melyet Spinoza „gondolatszerű lényeg”-nek nevez. Ebben a lélekfelfogásban tehát nyoma sincs vallásos miszticizmusnak, az emberi lélek itt ugyanolyan racionális kategória, mint maga az „isten” értelem. Amikor Spinoza a lélek halhatatlanságáról beszél, világosan kimondja, hogy a lélek „amennyiben csak a testtel egyesül s a test elmúlik, neki is el kell múlnia”,<sup>68</sup> s csak annyiban halhatatlan, amennyiben része a természet örök szellemi attributumának. A „marxizmus nyelvére fordítva” ezt úgy mondanánk, hogy valamely dolog fogalma („gondolatszerű lényeg”-e) *mint elvontság* örök. A bölények fogalma az emberek tudatában, mint absztrakció, tovább él a létező bölények kipusztulása után is. Ez azonban csak Spinoza koncepciójának *racionális magva*, hiszen ő a szellemi létezést *mint ilyent*, gondolta reális létezésének és belecsempészte a természetbe, ahonnan az kész formában kerül az ember tudatába. (Ez az — többek között —, amiről elfelejtkeznek azok a filozófiatörténészek — itt mindenekelőtt Nádor György Spinoza-tanulmányára gondolunk —, akik Spinozát mint teljesen következetes materialistát tárgyalják.)

Az anyag és szellem viszonyának problémája — a felemás megoldás nehézségei — itt magasabb fokon reprodukálódnak. Miután az ember teste és értelme nem önálló szubsztancia, hanem csupán része a természet örök attributumainak (modusz, tehát lényege nem önmagában, hanem „másban van”), az anyag és szellem együtt és egyszerre létezik benne és minden dologban, vagyis Spinoza ismeretelmélete tagadja, hogy az objektív valóság jelenségei *visszatükröződnek* az ember tudatában. Spinoza elismeri, hogy fogalmaink tárgya az anyag, hangsúlyozza, hogy tudatunk „gondolatszerűen magában foglalja minden dolog valóságos lényegét”,<sup>69</sup> de nála ennek mégsem maguk a dolgok a létrehozó okai. Szubsztancia felfogásából következően kijelenti, hogy „... *Isten attributumainak s ugyancsak az egyes dolgoknak képzeetei nem a képzetek tárgyait, vagyis az észrevett dolgokat vallják létrehozó okuknak, hanem magát Istent, amennyiben gondolkodó dolog.*”<sup>70</sup> Spinoza tehát elismeri, hogy a természet és benne az ember „képzeeteinek”, azaz a valóság „gondolatszerű lényegének” tárgya az anyagi valóság — és ennyiben mate-

<sup>66</sup> Spinoza: *Ethika*. Franklin, 1919. 1. o.

<sup>67</sup> Spinoza: *Rövid tanulmány ... Ifjúkori művek*. Id. kiad. 115. o. jegyzet.

<sup>68</sup> Uo. 119. o.

<sup>69</sup> Uo. 129. o.

<sup>70</sup> Spinoza: *Ethika*. Id. kiad. 48. o.

rialista. Amikor azonban nem ismeri el, hogy maguk a dolgok hozzák létre bennük lényegüknek tudati tükörképét — mert szerinte ez már eredendően megvolt minden dologban, mint objektív szellemi tartalom — akkor engedményt tesz az idealizmusnak. Spinoza tehát leszögezi: „*A képzetek rendje és kapcsolata azonegy a dolgok rendjével és kapcsolatával*”<sup>71</sup> — ami tulajdonképpen csak más szavakkal fejezi ki azon alapvető álláspontját, hogy minden jelenség az anyagnak és a benne rejlő szellemi tartalomnak elválaszthatatlan egysége, hiszen „a kiterjedés modusza és e modusz képzete is egy és ugyanaz a dolog: de kétféle kifejezésben . . .”<sup>72</sup>

Az objektum és szubjektum azonosítása nyilvánvalóan nemcsak a szubjektum (emberi értelem) objektívizálását jelenti, hanem — ami nagyobb hiba — az objektum bizonyos szubjektívizálását is! Itt kapcsolódik Spinoza a XVII. századi mechanikus materializmus jellemző vonalához, a minőség szubjektívizálásához! Spinozánál az anyag éppen úgy egynemű, mennyiségi-  
leg meghatározható és egymástól csak a mozgás mennyiségében különböző részekből áll — mint Descartesnél vagy Hobbesnál. Kategórikusan leszögezi: „*A testek mozgásra és nyugvásra, sebességre és lassúságra nézve s nem a szubsztanciára nézve különböznek egymástól.*”<sup>73</sup> Spinoza szerint viszont „a mozgásnak egy és ugyanaz a neme van a természetben,”<sup>74</sup> — tehát a testek nem különbözhetnek a mozgás minőségében, csak mennyiségében. Mindez logikusan következik abból, hogy a testek csupán a közös attributum modulusai. Spinozánál csak általános és egyes van, de nincs *igazi értelemben* különös, már pedig a minőség éppen a különös szférájához tartozik. (Az attributum csak a szubsztancia, de nem a modusz számára különös. Különösnek ugyanis nemcsak nem-fogalmához képest kell a fajt képviselnie, hanem egyúttal az alátartozó egyeshez képest olyan fajnak kell lennie, amely közelebb áll az egyeshez, konkrétan fejezi ki annak lényegét, mint az általános, olyan tartalmi jegyre utal, amely az általánosból már ki van szűrve. Ha megnézzük az attributum meghatározását Spinozánál, láthatjuk, hogy az egyáltalán nem felel meg ennek a követelménynek.) A szubsztanciális azonosságon kívül, valamilyen közelebbi azonosságnak azonban mégis kell lennie a dolgokban, mert enélkül — ha szubsztanciális különbség nem lehet köztük — semmi különbség nem volna elképzelhető. A különbség ugyanis az azonosságtól való eltérés és ha Spinoza a szubsztanciális azonosságtól nem enged eltérést, kell valami más közös vonást találnia a dolgokban, amelynek egyéni különbségei a dolgok különbségének alapjául szolgálhat. Ez a *különbség alapjául szolgáló azonosság* az, hogy a testek „majd lassabban, majd sebesebben mozoghatnak és hogy általában majd mozoghatnak, majd nyugodhatnak.”<sup>75</sup> Ennélfogva: „A testek különbsége egyedül a mozgásnak és nyugalomnak mindig más aránya által keletkezik. Innen van, hogy ez valami *ilyen* és nem *amolyan*, ez és nem *más*.”<sup>76</sup>

Miután a mozgás Spinozánál egyértelmű a mechanikus mozgással, ennek mennyiségi meghatározottságában találja meg a dolgok különbségeinek alapját. A minőség tehát a mennyiségre redukálódik. Mivel a mozgás itt nem

<sup>71</sup> Uo. 49. o.

<sup>72</sup> Uo. 50. o.

<sup>73</sup> Uo. 58. o.

<sup>74</sup> Spinoza: Rövid tanulmány . . . Id. kiad. 116. o.

<sup>75</sup> Spinoza: Ethika. Id. kiad. 59. o.

<sup>76</sup> Spinoza: Rövid tanulmány . . . Id. kiad. 79. o. jegyzet.

hozhat létre minőségi változást, a szubsztancia abszolút nyugalomban van és csak a moduszok változnak. Spinoza felfogását a minőségről és mennyiségről igen jól szemlélteti az a polémia, amelyet korának nagy kémikusával Robert Boyle-val folytatott. A vitáról nem tudunk teljesen pontos képet alkotni, mert az levelezés útján folyt, méghozzá egy bizonyos Oldenburg Henrik közvetítésével. Mindketten neki küldték leveleiket és ő tolmácsolta az abban foglalt álláspontokat a vitázó feleknek. A polémia lényege azonban így is világos. Boyle, aki a kémia jelenségeit a mechanika mozgástörvényeire akarta visszavezetni, beleütközött a minőségi különbségek problémáiba és olyan előremutató véleményt kockáztatott meg, amely ellentétben állt a mechanikus szemlélettel. Boyle a salétromról, a cseppfolyós és szilárd halmazállapotról szóló könyvében rámutatott arra, hogy a salétromszesz érzékelhető tulajdonságai merőben különböznek magának a salétromnak hasonló tulajdonságaitól, sőt míg a salétrom meggyújtható, addig a salétromszesz semmiképpen sem ég el. Boyle ebből — Spinoza szavai szerint — azt a következtetést vonta le, „hogy a salétrom heterogén valami, mely szilárd és illó részekből áll, de hogy természete (legalább amennyiben érzékeljük) nagyon különbözik ama részek természetétől, amelyekből össze van téve, habár egyedül csak e részek merő keveredéséből áll elő.”<sup>77</sup> A XVII. században ez hallatlan állítás volt, amely merőben ellenkezett a mechanikus materializmus felfogásával. Boyle maga sem vonta le ebből a megfelelő következtetéseket, inkább csak mint problémát vetette fel a kérdést. Spinoza természetesen elvetette a salétrom heterogenitásának hipotézisét és azt állította, hogy „a salétromnál előforduló összes jelenségeket ... igen könnyen bírjuk megmagyarázni, jóllehet nem különmeműekből alakult, hanem egyneműekből álló testnek tekintjük.”<sup>78</sup> Spinoza ugyanis az összetett testeket elemeik mechanikus halmazaként fogta fel, semmiféle minőségi különbséget nem ismert el rész és egész között. Meg kell mondani, hogy e kérdésben meglehetősen primitíven próbálta megvédeni jogaiban a mechanikus materializmus mennyiségi természetfelfogását. Azt írja, hogy „nem teszek fel egyéb különbséget a salétromszesz és maga a salétrom közt, mint amely eléggé nyilvánvaló, ti., hogy a salétrom részecskéi nyugvásban vannak, a salétromszeszi ellenben nem csekély mértékben mozgásba hozva, ide-oda hajtátnak egymás közt.”<sup>79</sup> Ami a salétrom és salétromszesz ízének különbségét illeti, ennek a fentiek alapján csupán az lenne az oka, hogy miután a salétrom részei „nyugvásban vannak”, legszélesebb felületükkel nehezednek nyelvünkre, ennek lukacsait betömik, ami hideg érzetet kelt bennünk, másrészt pedig a nyál nem tudja megfelelő parányi részecskékre feloldani a salétromot. A salétromszesz részecskéi viszont „sebes mozgásban vannak”, ezért hegyesebb felületükkel ütköznek nyelvünkbe és szűrő érzetet keltenek. Hasonló módon vezeti le a mozgásban és nyugalomban levő részecskék különbségéből az éghetőséget.

E kérdés kapcsán felmerül az érzetminőségek problémája is. Az eddigiekben csak az bizonyosodott be, hogy Spinoza a minőségi különbségeket mennyiségi különbségekre redukálta — de már tudjuk, hogy ez önmagában véve még nem jelenti a minőség szubjektívizálását. A Boyle-nak adott válaszban már láttuk, hogy Spinoza az érzetkülönbségeket megpróbálja visszavezetni

<sup>77</sup> Spinoza Levelei. FIT. Új sorozat. Franklin társ. 6. levél. 23—24. o.

<sup>78</sup> Spinoza Levelei. 13. levél. Id. kiad. 57. o.

<sup>79</sup> Spinoza Levelei. 6. levél. Id. kiad. 24. o.

a homogén anyagrészesek mozgására és alakjára. Általánosságban kijelenti, hogy „azokat a testeket, amelyeknek részei nagy felülettel érik egymást, *keményeknek*, azokat pedig, amelyeknek részei kis felülettel, *lágynak* s amelyeknek részei egymás közt mozgásban vannak, *folyékonynak* fogom nevezni.”<sup>80</sup> Spinoza azonban nem ismeri el, hogy ezek az emberi fogalmak adekvát módon fejezik ki a tárgyuakat képező anyagi jelenségeket. Idézett levelében kifejti, hogy azokat a fogalmakat, melyek a természetet „nem önmagában véve, hanem az emberi érzékekre vonatkoztatva magyarázzák” nem szabad összetéveszténi azokkal a fogalmakkal, melyek az önmagában vett természetre vonatkoznak. „Ez utóbbiakhoz tartoznak a mozgás, a nyugvás és ezeknek törvényei, amazok körébe pedig a látható, a láthatatlan, a meleg, a hideg . . . a cseppfolyós és szilárd állapot . . . stb.”<sup>81</sup>

Mi az alapja Spinozánál ennek a megkülönböztetésnek? Az Etika II. részének XIII. tétele kimondja: „*Az emberi lelkét alkotó képzetnek a tárgya a test, vagyis a kiterjedésnek bizonyos valósággal létező modusza és semmi egyéb.*” Az emberi lélek, mint testének „gondolatszerű lényege”, mindent felfog, ami tárgyában történik, de egyúttal *csak ezt* fogja fel. Mármost az ember testét a külvilág számtalan benyomása éri. Az értelem ezeket mind felfogja, de nem objektív formájukban, hanem az emberi test által átszűrve. „Mert valamennyi mód, amely szerint valamely testet hatás ér, a hatást szenvedett testnek egyúttal a ráható testnek természetéből következik . . . Ezért e módok képzetei . . . okvetetlenül magukba foglalják mindkét testnek a természetét.” — írja.<sup>82</sup> Ez szintén egyike Spinoza zseniális meglátásainak, hiszen itt rámutat az objektív és szubjektív egységére az érzetekben. Ez azonban ismét csak *racionális magva* felfogásának, mert *nála a szubjektum nem visszatükrözője, hanem alakítója, megváltoztatója az objektív hatásnak!* Sőt az érzet milyenségében végső soron nagyobb szerepet tulajdonít a szubjektumnak, mint az objektumnak! A fenti tétel II. corolláriumában kimondja, hogy „a külső testeknek bennünk alakult képzetéi inkább a mi testünk állapotát és mivoltát, mint a külső testek természetét fejezik ki . . .”<sup>83</sup> Ezt fejtegeti az I. rész függelékében is, amikor a teleológia balhiedelmével együtt emlegeti azt a tévhitet, hogy az emberek „agyk diszpozíciója szerint ítélnék a dolgokról” és képzeletük affekcióit nézik a dolgoknak, melyek pedig nem tüntetik fel azok igazi természetét. E koncepció tehát lényegében azonos Hobbes „szubjektív reakció” teóriájával. Mindez veszedelmesen hasonlít Heisenberg koncepciójához, de Spinoza még sem von le ebből agnosztikus következtetéseket! Kimondja, hogy a képzetek „csak annyiban inadekvátak és zavarosak, amennyiben valakinek egyes lelkére vonatkoznak”, amennyiben viszont istenre vonatkoznak, igazak és adekvátak!<sup>84</sup> „Istenben” ugyanis a képzetek nem úgy keletkeznek, mint bennünk, hanem közvetlenül, a dolog teljes lényeg és léte szerint, hiszen isten „képzete” a természet lényegét jelenti, ez pedig abszolút módon megegyezik tárgyával. Ezért mondja Spinoza, hogy az emberi és isteni értelem csak nevében azonos. Amennyiben tehát a dolgokat nem érzékszerveinken keresztül fogjuk fel — vagyis nem empirikusan, hanem racionálisan, az attributumokból bennünk levő objektív tartalom

<sup>80</sup> Spinoza: Ethika. Id. kiad. 61. o.

<sup>81</sup> Spinoza Levelei. 6. levél. Id. kiad. 30—31. o.

<sup>82</sup> Spinoza: Ethika. Id. kiad. 64. o.

<sup>83</sup> Uo. 65. o.

<sup>84</sup> Uo. 79. o.

szerint — adekvát ismeretet kapunk. Erre utalt Spinoza a mennyiség kétféle felfogásával kapcsolatban is. Spinoza racionalista ismeretelmélete ezzel indokolja az érzékszervek és általában a tapasztalat útján nyert ismeretek alacsonyabbrendűségét az ettől abszolút különböző értelmi megismeréshez képest és ebben az értelemben használja „Isten értelemszerű szeretete” formuláját.

Spinoza szubsztancia-elméletének gyengeségei tehát a fejlődés elvének hiányából fakadtak és egyenes vonalban vezettek a minőség szubjektívizálása felé. Az anyag és szellem spinozai szintézise absztrakttá tette az anyagot, minőségi differenciáltságát mennyiségi különbségekre redukálta. A természet érzéki, minőségi képe eszerint épp oly szubjektív jellegű antropomorfizmus, mint a teleológikus világfelfogás. A természetben csak mennyiségi differenciák vannak, ezek csupán az ember szubjektumán keresztülszűrve tűnnek fel minőségieknek. Spinoza szubsztancia-felfogása másrésziől objektívizálja a szellemet, ebből következik a visszatükrözés helyettesítése az anyag és szellem eleve meglevő harmoniájával, ennek viszont természetes velejárója, hogy az anyag csak tárgya és nem létrehozó oka saját „gondolati lényegének” és ezért a benne rejlő értelmet nem közvetlen érzéki hatásán, hanem a szubsztanciával való intuitív értelmi egyesülésen keresztül lehet megragadni.

Spinoza e gyengeségei ellenére is alapjaiban materialista filozófus volt, aki még tévedéseiben is zseniális, hiszen láttuk, hogy a „teológiai köntös” sötét redői mögött a racionális gondolatcsírák pompás gyöngyszemei csilagnak.

A burzsoázia a nemesség osztálykompromisszumába torkoló 1688-as „dicsőséges” angol forradalom *John Locke* (1632—1704) személyében találta meg par excellence filozófusát. A burzsoázia ebben az időben még progresszív szerepet tölt be a termelőerők fejlődésében, de társadalmi-politikai magatartása, hatalmas megszilárdításával egyenes arányban válik konzervatívvá majd reakcióssá. Locke filozófiája e negatív fejlődés első szakaszát, még Berkeley és Hume fellépése majd záróakkordját tükrözi vissza. E társadalmi háttér alapján érthető meg, hogy Locke még materialista, de már az agnoszticizmus felé indul, még elítéli a vallási türelmetlenséget, de az ateizmust már törvényen kívül helyezi, még haladó, de már nem forradalmár.

Legfontosabb filozófiai gondolatait „Értekezés az emberi értelemről” (An essay concerning human understanding) c. művében fejtette ki. Itt jelenti ki és bizonyítja több oldalról híres tételét, miszerint nincsenek velünk született eszmék, a lélek tiszta papír, melyet a tapasztalat ír tele. A locke-i szenzualizmus tehát materialista alapról bírálja Descartes apriori eszme-felfogását. Ezután hozzáfog a kérdés pozitív megoldásához is, annak levezetéséhez, hogy milyen úton-módon jönnek létre a tapasztalatból eszméink? A kiinduló tétel: „Minden eszme az érzékelésből, vagy a gondolkodásból származik.”<sup>85</sup> Eszméinket tehát — Locke szerint — egyrészt a külső tárgyak, de másrészt „elménk belső működésének”<sup>86</sup> megfigyeléséből szerezzük. Ismereteink forrásának ez a kettéválasztása már kiinduló tételében meggyengítette Locke materializmusát, s mint majd látni fogjuk, ez a következetlenség a ráépülő tételekben meghatványozottan reprodukálódott. Locke hibás álláspontját itt még takarja az a tétel, hogy „elménk működése” csak

<sup>85</sup> Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. Morus—Bacon—Hobbes—Locke. Művel<sup>t</sup> Nép. 166. o.

<sup>86</sup> Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. Uo. 167. o.

annyiban másik forrása eszméinknek, amennyiben gondolkodásunk” az érzékszervektől kapott eszmékkal foglalkozik.”<sup>87</sup> Erről a helyes felismerésről azonban már ugyanebben a bekezdésben megfélekedezik, amikor azt írja, hogy az eszmék az utóbbi forrásának” . . . a külső tárgyakhoz semmi köze sincs . . .<sup>88</sup> Az érzékelés folyamatában létrejövő eszmék: az ún. érzetminőségek, míg a gondolkodás az elvont fogalmak forrása.

Ezután megkülönbözteti az „egyszerű” és „összetett” eszméket. Egyszerű eszmének nevezi azokat az érzeteket és gondolatokat” . . . amelyeket érzékelés és gondolkodás útján szerez az elme, s amelyeket ő maga nem hozhat létre.”<sup>89</sup> Példaként leginkább az érzetminőségeket említi meg, itt valóban világos, hogy mondjuk, a sós ízről nem lehet annak eszméje, aki sohasem ízlelte meg a sót. Nem indokolt azonban, hogy bizonyos *gondolatokat* is az egyszerű eszmék között sorol fel, hiszen ezek Locke szerint is már feltételezik az érzékszervek jelentéseit. E következtelenségben már erőteljesebben érződik a kiinduló tétel pontatlansága. Az egyszerű eszmék tüzetesebb megvizsgálása során kijelenti: „. . . meg kell különböztetnünk az elménkben levő eszméket, vagy észleleteket az anyagnak a testekben jelentkező észlelményekben ilyen észleleteket létrehozó változataitól. Így nem fogjuk azt hinni, amit általában hisznek, hogy az eszmék a tárgyban levő tulajdonságoknak pontos másai. Az elme legtöbb észlelete nem hasonlít inkább valamely rajtunk kívül levő dologhoz, mint az eszméket jelentő név az eszmékhez, noha ennek említése felidézi bennünk a megfelelő eszmét.”<sup>90</sup>

Locke helyes állásponttól indul el, amikor nem azonosítja az objektív valóságot annak tudati tükröződésével, de miután helytelenül látja az érzéki és értelmi megismerés viszonyát, a különbséget a teljes meg nem felelőssé torzítja. Ez a descartesi, hobbesi, spinozai vonal Locke-féle változata, melynek közös gyökere az érzéki és értelmi megismerés, az anyag és tudat merev szétszakítása, *a fejlődés gondolatának hiánya* a valóságban és ennek megfelelően az ismeretelméletben is. Locke tehát szintén abból indul ki, hogy észleleteink nem hasonlítanak a valóság megfelelő jelenségeihez és miután a tételt filozófiai rendszere fontos alkotórészévé akarja tenni, „egzakt módon” megalapozza állítását. Éppen ez különbözteti meg említett elődeitől, akiknek hasonló véleménye nem áll filozófiájuk középpontjában, inkább pszichológiai, mint fizikai érvekkel támasztják alá és nem vonnak le belőle agnosztikus következtetéseket! A helytelen gondolatok mindig akkor szoktak szarvashibákká nőni, ha rendszerbe kovácsolják őket. Ezt a munkát teljes következetességgel Berkeley végezte el, de Locke rakta le épületének alaptégláját.

Miután megállapította, hogy az eszmék nem hasonlítanak alapjukhoz, hozzá fog ennek bizonyításához. A meg nem felelés oka az, hogy a dolgokban nincsenek benne az eszmék, csak bizonyos tulajdonságok és képességek, amelyek mibennünk az eszmét létrehozzák. Locke — minden félreértést kizáróan — leszögezi: „Ha néha úgy beszélék az eszmékről, mintha a dolgokban lennének, ezen a dolgokban levő tulajdonságokat kell érteni, amelyek bennünk eszméket hoznak létre.”<sup>91</sup> Példának hozza fel a hólabdát, melynek megvan az a „képessége”, hogy a fehér, hideg és kerek eszméjét létrehozza

<sup>87</sup> Uo. 167. o.

<sup>88</sup> Uo. 167. o.

<sup>89</sup> Uo. 176. o.

<sup>90</sup> Uo. 173—174. o.

<sup>91</sup> Uo. 174. o.



bennünk. Ezen képességnek tehát bizonyos tulajdonságok képezik alapját. Locke e tulajdonságokat két csoportra ossza: az ún. *elsődleges és másodlagos tulajdonságokra*, melyek alapvetően különböznek egymástól. E felosztással rendszertanilag is megalapozza, teljessé teszi a minőség szubjektívizálását. Az elsődleges tulajdonságok olyanok, „amelyek sohasem választhatók el a testtől . . . ezeket a tulajdonságokat érzékszerveink szüntelenül megtalálják az anyag bármely részecskéjében . . .”<sup>92</sup> Ide tartozik a szilárdság, terjedelem, alak és mozgás. Ezek a tulajdonságok hozzák létre bennünk az egyszerű eszméket. A másodlagos tulajdonságok viszont a „tárgyknak olyan képességei, melyek csak az elsődleges tulajdonságok révén hoznak létre bennünk különböző érzeteket, és részeiknek kiterjedése, alakja, szerkezete és mozgása által nem érzékelhetők.”<sup>93</sup> Itt sorolja fel Locke az összes érzetminőségeket (szín, hang, íz stb.).

„Az *elsődleges tulajdonságok eszméi a tulajdonságok képmásai: a másodlagosak eszméi nem azok*”<sup>94</sup> — szögezi le. A testek ugyanis objektíve csak az elsődleges tulajdonságokat tartalmazzák, ezzel „valóságos tulajdonságok”. Ezzel ellentétben az érzetminőségek csak úgy vannak a dolgokban „mint például a betegség és a fájdalom a mannában (abban a dologban, amely okozza). Vond el tőlük az érzetet: a szem ne lássa a fényt és a színeket, a fül ne hallja a hangokat, az íny ne ízleljen, az orr ne szagoljon és minden: szín, íz, szag, hang mint sajátos (egyedi) eszme eltűnik, s csak az ok marad meg, vagyis a részek kiterjedése, alakja, mozgása.”<sup>95</sup> Locke szerint tehát objektíve csak a mennyiségileg meghatározható tulajdonságok léteznek (szilárdság, terjedelem, alak, mozgás) a minőség, mint olyan, *szubjektív* kategória, hiszen érzeteinktől függetlenül nincs minőség.

Az elmondottak alapján most már könnyű megállapítani a minőség demokritoszi és Locke-féle felfogásának alapvető különbségeit. (E különbségek kisebb-nagyobb eltérésekkel; Descartes—Hobbes—Spinoza és Demokritosz között is fennállnak, az összehasonlítást azért Lockenál tesszük meg, mert ő öntötte rendszerbe a XVII. századi mechanikus materializmus felfogását e kérdésben.)

1. A demokritoszi minőségfelfogás lényegében természettudományos koncepció, melynek alapja az atomelmélet. A XVII. századi mechanikus materializmus elvetette az atomelméletet és helyette a kartézianus fizikát tette magáévá. Ezzel azonban elvetette a minőség anyagi alapját is, azt a „végső és változhatatlan” objektumot, melynek mennyiségi meghatározottságaira *vissza lehetett vezetni* a minőségi meghatározottságot. Láttuk, hogy az egyetlen jelentős XVII. századi materialista, aki az atomelmélet alapján állt — Gassendi — nem hogy szubjektívizálta volna a minőséget, hanem még a hideg és meleg érzetének is külön atomot tételezett fel. Ami Locket illeti, idézett fő művének tervezete már 1670-ben kész volt, 1687-ig írta (a könyv a maga 1690-ben jelent meg), úgy hogy Newton alapvető műve, melyet 1687-ben adtak ki, már nem változtathatta meg Locke alapkoncepcióját, nem vihette vissza az atomelmélet vágányaira, bár az atomok létezését verbálisan elismerte. Newton igazi hatása már csak a XVIII. századi francia materialistáknál jelentkezhett. Demokritosz és a XVII. századi

<sup>92</sup> Uo. 174. o.

<sup>93</sup> Uo. 175. o.

<sup>94</sup> Uo. 175. o.

<sup>95</sup> Uo. 175. o.

mechanikus materializmus tehát megegyezik abban, hogy a minőségi meghatározottságot a mennyiségi meghatározottsággal helyettesíti, de míg Demokritosz a minőségi meghatározottságot visszavezeti az atomok objektív mennyiségi meghatározottságára, egzakt módon megjelöli a minőségi különbségek mennyiségi alapját — addig a XVII. századi mechanikus materializmus felfogásában (Gassendi kivételével) az atomelmélet elvetése lehetetlenné tette a minőségi különbségek objektív alapjának felismerését.

Locke is beszél a minőség objektív alapjáról, amikor az elsődleges tulajdonságokban jelöli meg a minőségek „okát”. Ez az ok azonban *nem hordja magában* okozatát, a minőséget, hanem azzal csak esetleges, véletlenszerű kapcsolatban van. Igen jól kifejeződik ez a manna-hasonlatban, amikor Locke azt írja, hogy az érzetminőségek csak úgy vannak a dolgokban, mint a betegség vagy fájdalom a mannában, amely okozta. A táplálék ugyanis nem tartalmazza ezeket a minőségeket, semmiféle szükségszerű, belső kapcsolat nincs a kenyér és a betegség vagy fájdalom között. E kapcsolat csak az emberen keresztül jöhet létre. Itt tehát van ugyan objektív alapja, oka a minőségnek, de ez az ok nem tartalmazza okozatát, nincs azzal lényegi szükségszerű kapcsolatban, *vagyis felfogásában csak a minőség alapja objektív, de a mennyiségileg meghatározott alap és a minőség, mint következmény viszonya, kapcsolata szubjektív, nem a dolog, hanem az ember természetét fejezi ki.* Ugyanezt a gondolatot láttuk Descartes, Hobbes és Spinoza filozófiájánál is.

Ezzel szemben Demokritosznál nemcsak az alap, hanem annak következménye is objektíve, az embertől függetlenül determinált; az atomok mennyiségi ismérvei itt belsőleg határozzák meg a minőség milyenségét! A színek különbségét itt az atomok elrendezőségének különbsége, az ízek különbségét az atomok alakjának és nagyságának különbségei adják — nem az ember szubjektív reakciója, testének állapota, érzékelő tevékenysége. Vagyis Demokritosz — az atomelmélet segítségével — a minőségi különbségek objektív alapját is meg tudta határozni, éppen azért, mert a minőséget nemcsak általában, hanem különös formáiban is az atomok konkrét mennyiségi meghatározottságától tette függővé, mert nála a mennyiségi meghatározottság és az érzetminőség kapcsolata belsőleg, anyagilag determinált.

2. Láttuk, hogy Demokritosz alapvető fogyatéka az volt, hogy nem ismerte fel az objektív tartalom és szubjektív forma, a jelenség és lényeg egységét, az érzéki és értelmi megismerést elszakította egymástól. Azt is láttuk, hogy — ami a kérdés lényegét illeti — ebben a hibában osztoztak vele a XVII. század említett filozófusai. Ugyanakkor azonban Demokritosz képelméletében az érzeteket az objektív valóság lenyomatainak tekintette és csak azért tartotta „homályosnak” azokat, mert a dolgok felszínét mutatják és nem az atomok meghatározottságában rejlő lényegét. Ezért tekintette kizárólagosan az értelmi megismerést az ismeretek tökéletes forrásának. A XVII. század mechanikus materialistái már azt is tagadták, hogy az érzetminőségek a dolgok felszínének objektív tükröződései, ők azért tartották az értelmi megismerést az egyedül helyes forrásnak, mert az érzetek a valósággal ellentétes „látszatok”, szubjektív „jelek”, képzeletünknek agyunk diszpozíciójától függő „affekciói”, az elsődleges tulajdonságok véletlenszerű, az emberi tudattól függő okozatai. Míg tehát Demokritosz valójában nem szubjektivizálta a minőséget, addig a XVII. század említett gondolkodóinál ténylegesen erről van szó. Ennek következtében *racionalizmusuk is ingatagabb alapokon nyugszik, mint Demokritoszé.*

Descartes csak „isten segítségével” tudta a világ objektív létezésében, ismereteink megbízhatóságában való kételkedést elkerülni. Hobbes szerint „az igazság a neveknek állításainkba való helyes elrendezésében áll”<sup>96</sup> — a nevek azonban csak önkényes jelei a valóságnak. Spinoza csak úgy tartja megismerhetőnek a világot, ha a dolgokat nem érzékszerveinken keresztül fogjuk fel, hanem intuitív módon egyesülünk a szubsztanciával. Való igaz, hogy a felsorolt gondolkodók — különösen Hobbes és Spinoza — nem vontak le agnosztikus következtetéseket a fenti gondolatokból, de az is igaz, hogy ez *könnyen megtehető*. Világos ugyanis, hogy megismerésünk a külvilág jelenségeinek érzékszerveinkben való tükröződéséből indul ki, ezen alapszik az absztrakt gondolkodás, tehát ha az alapelemek már meghamisítják a valóságot, akkor az erre épülő fogalmak is hamisak lesznek. Hobbesnak és Spinozának azért nem kellett ezt a következtetést levonnia, mert nem tekintették az érzéki és értelmi megismerést az egységes megismerési folyamat egymásból következő fejlődési szakaszainak. Amikor azonban pozitív álláspontok helytelen koncepción alapulnak (ez esetben a világ megismerhetőségének elismerése az érzéki és értelmi megismerés metafizikus szétszakításán) igen könnyű a pozitív álláspontot elvetni.

Locke — akit a társadalmi viszonyok már negatív is befolyásoltak — el is indult ezen az úton. Miután az egyszerű eszmék forrásaként megkülönböztette az elsődleges és másodlagos tulajdonságokat, áttér az összetett eszmék vizsgálatára. Ez utóbbiakat — szemben az egyszerű eszmékkel — már az elme hozza létre az egyszerű eszmék egyesítésével, viszonybeállításával vagy szétválasztásával. Az összetett eszméket három részre osztja, ezek egyike a szubsztanciák csoportja. Locke ezután felveti azt a kérdést, hogy mi szükséges a szubsztanciák megismeréséhez? Megállapítja: tudnunk kell, hogy egy test elsődleges tulajdonságai milyen változásokat hoznak létre valamely más test elsődleges tulajdonságaiban és hogyan megy végbe ez a változás. Másrészt tudnunk kell azt is, hogy a test milyen elsődleges tulajdonságai hoznak létre bennünk bizonyos érzeteket vagy eszméket. Locke kijelenti, hogy ehhez „ismernünk kell az anyag valamennyi hatását” és miután ez lehetetlen, mindenkinek be kell látnia, hogy „képtelenek vagyunk” a szubsztanciát megismerni. „Még ha kinyilatkoztatnák is nekünk — írja —, hogy a testecskék milyen alakja, kiterjedése és mozgása hozza létre bennünk például a sárga szín érzetét . . . az sem volna elégséges ahhoz hogy valamennyiről biztos, egyetemes állítást fogalmazzunk meg. Ehhez megfelelő képességekre volna szükség, hogy észleljük a testek pontos kiterjedését, alakját, szerkezetét és mozgását azokban a parányi részekben, amelyek révén azok (a testek) érzékszerveinkre hatnak s ezen ismeretünk révén eljussunk a rájuk (a testekre) vonatkozó elvont eszmékhez.”<sup>97</sup>

Demokritosz számára az atomok mennyiségi meghatározottságának konkrét megjelölésével biztosítva van a világ racionális megismerhetősége. Locke viszont tagadja, hogy a konkrét mennyiségi meghatározottságok és azok objektív hatásai megismerhetők, mert azokat a parányi részeket, melyek e tulajdonságok hordozói, az ember nem észlelheti. Locke azért von le ebből a problémából agnosztikus következtetést, mert szenzuálisan (észleléssel) akarja megismerni azt, amit Demokritosz csak a racionális megismerés szá-

<sup>96</sup> Hobbes: *Leviathan* . . . Morus—Bacon—Hobbes—Locke, Id. kiad. 114. o.

<sup>97</sup> Locke: *Értekezés az emberi értelemről*, Id. kiad. 180—181. o.

mára tartott hozzáférhetőnek — és ami ebben a felfogásban valóban csak racionálisan fogható fel. Miután Locke koncepciójában az érzetminőségek a másodlagos tulajdonságok eszméi és a másodlagos tulajdonságoktól lehetetlen visszamenni ezek alapjához az elsődleges tulajdonságokhoz, következésképpen nem ismerhetők meg a minőségi különbségek szubsztanciáját alkotó anyagi meghatározottságok.

Az érzéki és értelmi megismerés metafizikus szétválasztásá Demokritosznál — potenciálisan —, már magában hordta az agnoszticizmus csíráját, ez a csíra kedvező talajra talált és fejlődésnek indult az érzéki megismerés objektív jellegének tagadásában a XVII. század materialistáinál és amikor aztán Locke megpróbálta a minőség „eszméjét” a *szubjektivizált érzeteken keresztül visszavezetni* az anyag mennyiségi meghatározottságára, e koncepció rejtett agnoszticizmusa nyilvánvalóvá vált.

Demokritosz és a XVII. század mechanikus materializmusa tehát kérdésünk szempontjából a minőség jellegének értelmezésében és ennek ismeretelméleti konzekvenciáiban különbözik. Az elmondottak természetesen nem jelentik azt, hogy Hobbes, Spinoza vagy Locke minden tekintetben hátrányosan különböznek Demokritosztól. Filozófiájuknak összehasonlíthatatlanul nagyobb exaktsága, tudományossága, a kérdések többségében nyilvánvalóvá teszi a XVII. század gondolkodóinak fölényét. Ez a fölény azonban a burzsoázia reakcióssá válásával együtt csökken — ami jól megnyilvánul pl. az ismeretelméleti vagy vallási kérdésekben. Locke — aki e hanyatló periódus első szakaszának filozófusa volt — még materialista, élesen szembehelyezkedik a szubjektív idealizmussal (lásd pl. idézett műve IV. könyvének II. fejezetét), ezért tud majd visszanyúlni hozzá a francia materializmus — de a minőség szubjektivizálásának megalapozásával és az ebből levont agnosztikus következtetéssel már előkészítette a talajt idealista ellenfelei számára.

\*

A XVII. századi mechanikus materializmus vázlatos áttekintése világosan mutatja, hogy a mennyiségi szemlélet térhódítása, a filozófia egzaktságának növekedése, nincs *törvényszerű* kapcsolatban az érzéki közvetlenségről való lemondással. A minőség szubjektivizálása a kor természettudományos ismereteinek korlátaiból fakadt és ezen belül is az atomelmélet elvetése adta meg a döntő lökést. Ismeretes, hogy a XVIII. századi francia materializmus, mely már Newton munkásságára és benne az atomelmélet újrafelvételére is támaszkodhatott — különösen Diderot személyében — visszatér a minőség objektivitásának elismeréséhez! Diderot—Holbacchal egyetértésben leszögezi „... az anyag heterogén, a természetben megszámlálhatatlan különféle elem létezik...”<sup>98</sup> A minőségi különbségek elismerésének és a világi anyagi egységének ellentmondása itt feloldódik, mert az anyagi egységet a minőségileg meghatározott molekula testesíti meg! E koncepció azonban még mindig a mechanikus materializmus korlátai között maradt, hiszen a molekulák minőségi meghatározottsága kész formában lép elénk és a mennyiségi meghatározottság csupán az eleve adott minőségek kombinációját fejezi ki. A XVIII. századi francia materializmus (Diderot néhány

<sup>98</sup> Diderot: Filozófiai elvek az anyagról és a mozgásról. Vál. Fil. Művei. Akadémiai Kiad. 1951. 285. o.

zseniális megérzésétől eltekintve) továbbra sem tette lehetővé a mennyiség és minőség immanens összefüggésének és ezzel a fejlődés dialektikus koncepciójának felismerését. Ez csak a XIX. század nagy természettudományos felfedezéseire támaszkodó, a burzsoázia osztálykorlátaitól mentes dialektikus materializmus műve lehetett. A dialektikus materializmusban valósult meg az érzéki közvetlenség és a tudományos absztrakció legmagasabbrendű szintézise, fényes bizonyosságát adva Heisenberg tudománytörténeti koncepciója tarthatatlanságának.

## К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ МЕЖДУ ЧУВСТВЕННОЙ НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬЮ И НАУЧНОЙ АБСТРАКЦИЕЙ

(Критика концепции истории науки Гейзенберга)

*Андраш Дьёрдь Сабо*

Основное стремление современного буржуазного идеализма направляется на то, чтобы смыть границу между объектом и субъектом таким образом, что субъект сливается с объектом. Но для этого прежде всего нужно уничтожить чувственную непосредственность явлений, качественные особенности объектов. Это в своем философском труде пытается доказать на основе истории науки Гейзенберг. В его понимании прогресс естествознания означает только постепенный отказ от чувственной непосредственности. Этот «процесс отказа» начался с атомических гипотез Демокрита, который и начал отказ «от познания и передачи сущности качеств». Представить следующий период должна современная физика — потому что, по Гейзенбергу, начиная с Галилея, в научной абстракции и подход к качествам получает окраску субъективного идеализма. Наконец, современная атомная физика в этом освещении означает полный отброс свойств материи, действительность редуцируется. В процессе критики этой концепции автор показывает, что формы нашего познания, становясь все более абстрактными, только по видимости отходят от чувственной непосредственности. Этот отход в то же время подготавливает более конкретное приближение, которое на высшей ступени познания обратно возвращается к чувственности. Этот процесс в одинаковой мере проевляется при познании некоторых явлений и истории науки. У Демокрита отрыв от непосредственного созерцания природы означал не потерю чувственной непосредственности, качеств, а только попытку, направленную на установление точных, естественно-научных основ сущности качеств. Обычно распространенное представление о том, что Демокрит субъективизировал качества, является ошибочным. Во-первых, Демокрит сводил качества к количественным определенностям атомов, а это значит, что не субъективизировал их. Во-вторых, в своей теории отражения он считал качества материальным отпечатком вещей. Когда Демокрит говорит о субъективной сущности чувственных качеств, он ссылается на то, что мы воспринимаем только общее чувственное воздействие, внешнюю оболочку вещей, которая не существует для сущности, скрывающейся в невидимых атомах. Значит, Демокрит отделяет ощущения от их основы не с точки зрения материи, а только с точки зрения сущности. Это вытекает не из идеалистической концепции, а из механистического характера его материализма. Что касается современной физики, Гейзенберг пытается протащить взгляды «физического» идеализма в теории представителей классической механики. Эту идеалистическую концепцию, согласно которой законы природы относятся не к объекту, а к нашим знаниям об объекте, не к природе, а к постановке человеком вопросов о ней, Гейзенберг отождествляет с методом Галилея, согласно которому исследования протекают на основе планомерной научной программы. В действительности, все творчество Галилея доказывает, что в своей научной деятельности он отправлялся не из априорных принципов, а из наблюдения природных явлений. Изобразив представителей классической физики идеалистами, Гейзенберг конструирует противоположность между философией и современной ей наукой. Представителей механистического материализма он показывает таким образом, будто они не поняли достижений современной им науки. Это необходимо ему потом, чтобы «защитить» Галилея, Ньютона, Гюйгенса от обвинения в том, что они заложили основы материалистической философии. Это бесплодная попытка, ибо обще-

известно, что упомянутые физики дали программу механическому материализму своей научной деятельностью.

Следовательно, эта попытка представить как субъективно-идеалистическую тенденцию распространение количественного исследования, совершенно безосновательна. Общеизвестно, однако, что видные представители материализма XVII века (за исключением Гассенди) действительно субъективизировали качества. Вопрос, следовательно, заключается в том, имеется ли все-таки закономерная связь между распространением количественных исследований и субъективизацией качества. Вторая часть статьи отвечает на этот вопрос. С точки зрения этого вопроса дается подробный анализ философии Бэкона, Декарта, Гассенди, Гоббса, Спинозы, Локка, который приводит к выводу, что субъективизация качеств, чувственной непосредственности происходит не из распространения количественного исследования, а из ограниченности научных знаний того времени, в особенности, в связи с отказом от атомной теории. Таким образом, вся история науки и философии опровергает концепцию Гейзенберга. С другой стороны, творческий синтез чувственной непосредственности и научной абстракции в диалектическом материализме в положительном смысле доказывает ложность гейзенберговской концепции.

## CONTRIBUTIONS TO THE DEVELOPMENT OF RELATIONS BETWEEN THE SENSORY IMMEDIACY AND SCIENTIFIC ABSTRACTION

(Criticism of Heisenberg's conception on the history of science)

*András György Szabó*

The main trend of contemporary bourgeois idealism aims at trying to wash away the border between the object and subject in such a way that it fuses the object into the subject. To achieve this, however, first of all the objectivity of sensory dates, and the qualitative characteristics of the different phenomena have to be disposed of. Heisenberg in his philosophical studies tries to justify this from the point of view of the history of science and also to get this accepted. According to his conception the progress of natural science is nothing else, but a gradual giving up of sensory directness. This "process of resignation" — according to Heisenberg, — began with Demokritos' atomic hypothesis which was a resignation of the cognition and communication of the essence of qualities. The next stage ought to be represented by new age philosophy, because in Heisenberg's conception ever since Galileo, scientific abstractions, as well as the quantitative conception of reality bear a subjective, idealistic colour. Finally, modern atomic physics — in this light — means a complete rejection of material characteristics and reduces reality to a mathematical symbol. In course of criticizing this conception the article points out, that when our cognitions become more and more abstract in their forms, they only seem to withdraw from sensory immediacy. This withdrawal prepares the more concrete and deeper approach, which returns, at a higher level of cognition to senses. This very process is manifested in the cognition of the different phenomena and in the history of science as well. With Demokritos the break with the direct attitude to nature did not mean the rejection of sensory immediacy and that of quality, but an attempt, which aimed at placing the essence of qualities on an exact, natural scientific basis. The widely held conception, according to which Demokritos subjectivized quality, is incorrect. First of all Demokritos reduced quality to the quantitative determination of the atoms, and precisely because of this, he could not have subjectivized it. On the other hand in his theory on reflection he regarded even the qualities of senses, as the material prints of the different things. When Demokritos speaks about the subjective character of the sensory qualities, he points out, that we perceive only the total effect of the senses, and the outside cover of the different things, which does not exist for the essence in the invisible atoms. That means that Demokritos separates the perceptions from their bases not from the point of view of matter, but from the point of view of essence. This, naturally comes from the mechanical character of his materialism and not from an idealistic conception. As far as modern physics is concerned, Heisenberg tries to smuggle in the views of "physical" idealism into the representatives of classical mechanics. He identifies the idealist doctrine, according to which the laws of nature refer not to the object,

but to our knowledge of the object, — not to nature itself, but to nature subjected to, the “human way of putting a question”—with a systematic scientific investigation method what is known as the “Galileo method”. In fact Galileo’s whole work gives evidence of the fact that he did not start out from “a priori” principles, but from the observation of the phenomena of nature in his scientific work. After Heisenberg describes the representatives of classical physics as idealists, he builds up contradictions between the science and philosophy of the age. He deals with mechanical materialists, as those who could not understand the scientific achievements of the age. He needs to do so in order to “defend” Galileo, Newton, Huygens, etc. from the “accusation” that they had laid down the bases of materialist philosophy. But this is an attempt which has no success, since it is well known, that precisely the above enumerated philosophers had given a programme to mechanical materialism, when they formulated the essence of their scientific work. The attempt, to present the expansion of the quantitative conception i. e. the abstract, apprehension of reality, as a subjective idealistic tendency, lacks any ground. It is known, however, that the most significant XVII century materialists (with the exception of Gassendi) actually subjectivized quality. Thus the question is whether there is a normal regular connection between the expansion of quantitative outlook, and the subjectivity of quality. The second part of the essay gives answer to this question. It gives a detailed analyses on the philosophies of Bacon, Descartes, Gassendi, Hobbes, Spinoza, and Locke and comes to the conclusion that the subjectivization of sensory directness and of quality did not come from the expansion of the quantitative outlook, but from the limits of the scientific knowledge of the age and within this especially from the rejection of the atomic-theory. The whole history of science and philosophy denies the Heisenbergian conception, while on the other hand the syntheses of sensory directness and of scientific abstraction in dialectical materialism prove, in a positive sense, the opposite of Heisenberg’s conception.

## A „mikroszociológiáról” és a „szociometriáról”

HEGEDŰS ANDRÁS

### 1. A modern polgári szociológia marxista kritikájának szerepéről

A polgári szociológia jelenlegi helyzetét egy groteszk ellentmondás jellemzi: szerepe növekvőben van a burzsoá világnézet formálásában s ugyanakkor sok jel arra mutat, hogy tudományos szempontból egyre inkább zsákutcába került. „Siker” egyfelől, tudományos zsákutca másfelől — korántsem zárja ki egymást. Különösen nem a mai modern burzsoá társadalomban, ahol erősen központosított, hatalmas sajtógépezet segítségével „népszerűvé” válhatnak olyan szellemi irányzatok is, amelyeknek legalábbis kétes a tudományos értékük.

A polgári szociológia „sikerét” nem tudományos eredményeken lehet lemérni, — különösen módszertani-technikai kérdésekben hozott bizonyos újat —, hanem mindenekelőtt a szociológiai társaságok, egyetemi katedrák, folyóiratok, tanulmányok, könyvek, — s természetesen mindenekelőtt a zsebkönyvek és lexikonok — számának gyors növekedésén. De sok-sok más tény is tanuskodik emellett. A burzsoá szociológusok társadalomszemléletének hatását megtaláljuk a politikai munkákban éppen úgy, mint az irodalomban.

Mi a „siker” titka?

Vessünk egy pillantást a polgári szociológia, mint önálló tudományág kialakulására.

A polgári társadalomtudományokban — mint ismeretes — a szociológia a legfiatalabb tudományágak között foglal helyet. Alig több mint egy évszázados múltra tekint vissza. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy megelőzően a különböző filozófiai irányzatokon belül nem volt többé vagy kevésbé határozott társadalomszemlélet. Ez azonban ebben az időben még nem fejlődött önálló társadalomtudományi ággá. „A szociológia a krízis gyermeke, a legnagyobb életkrízisé, amelyet a világ átélt” — ismeri be a maga módján Alfred Weber nyugatnémet szociológus.<sup>1</sup>

A szociológia a kifejlett kapitalista társadalom ellentmondásai következtében alakult ki és vált a polgári társadalomtudomány egyik legnagyobb érdeklődésre számot tartó ágává. Olyan tudományággá, amely már nem csupán általános társadalomszemlélet, — sőt egyre kevésbé az — hanem J. B. Gittler megfogalmazása szerint, „az emberi együttélés formáinak és folyamatainak tanulmányozásával foglalkozó” tudományág.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A. Weber: Einführung in die Soziologie. München 1955. 96. o.

<sup>2</sup> J. B. Gittler: Social Dynamic. New-York 1952. 13. o.



A burzsoá szociológia iránti érdeklődés nem egyenletesen fejlődött, a két világháború között bizonyos megtorpanás következett be, de az utóbbi másfél évtizedben ismét bizonyos mértékű „fellendülésnek” lehetünk tanúi.

Az új társadalomtudományi ágak, a „krízis gyermekének” második világháború utáni újabb „előretörése” nem véletlen jelenség. A szocialista erők megnövekedése következtében a megingott kapitalista társadalmi rend haszonélvezőinek ma sokkal inkább, mint bármikor eddig szükségük van olyan tudományágra, amely a társadalmi jelenségeket úgy magyarázza, hogy eltakarja igazi lényegüket, és amely a társadalmi bajok orvoslására új és új „csodabalzsammal” tud szolgálni.

Nem lehet kétséges, hogy a polgári társadalomtudományi ágak közül ennek a szerepnek a betöltésére leginkább a szociológia hivatott. Ez a legfőbb oka annak, hogy a kapitalista államok és különböző tőkés csoportok — amelyek általában szűkmarkúak, ha társadalomtudományi kutatásról van szó — nem sajnálják a pénzt költséges szociológiai kutatások fedezésére, kutató intézetek, folyóiratok és társaságok finanszírozására.

De mi sem lenne nagyobb egyoldalúság, mint csak abban látni a polgári szociológia „sikereinek” titkát. A modern burzsoá szociológia — különösen módszertani kérdésekben — olyan új megoldási módokat dolgozott ki, amelyek azt a látszatot keltik, hogy az új irányzatok képesek a társadalmi valóság feltárására. Ezt a hatást erősíti a gyorsan fejlődő természettudománytól átvett terminológiájuk is (társadalmi atom, molekula, elektron) és a matematikai módszerek, amelyeket egyre szélesebben alkalmaznak.

Mindehhez figyelembe kell venni azt is, hogy a kapitalista országokban a munkásosztályon kívül más társadalmi rétegekben is egyre növekszik azoknak a száma, akik „átélik” és „átérzik” a kapitalizmus társadalmi változását, és magyarázatokat keresnek koruk társadalmi jelenségeire. Közülük sokan — különösen értelmiségiek — nem jutottak el a marxizmus igazságának felismeréséig, és ezek a kibontakozásnak a forradalom nélküli — a társadalmi-termelési viszonyok változatlanul hagyása melletti — útját keresik. Az ilyenfajta útkeresés növeli a szociológia iránt érdeklődők taborát, és burzsoá szociológia művelőinek sorába sodor sok jószándékú polgári értelmiséget. Sőt a burzsoá szociológia sok aktív művelője ehhez a típushoz tartozik.

Erre a rétegre, így a mai polgári szociológusok nem kis részére döbbenetesen illenek Marx megállapításai, amelyeket a fejlett társadalomban élő kispolgárról tett: „... a nagyburzsoázia pompája vakítja, s ugyanakkor együttérez a nép szenvedéseivel. Lelkében azt képzei magáról, hogy pártatlan. Az ilyen kispolgár isteníti az ellentmondást, mert az ellentmondás létének alapja. Ő maga a megtestesült társadalmi ellentmondás.”<sup>3</sup>

A burzsoá szociológia társadalmi tudatra gyakorolt hatásának megnövekedése e tekintetben hasonló jelenség ahhoz, mint ami e tekintetben nálunk az első világháború előtt és a két világháború között játszódott le, csak méretei nagyobbak. Nálunk akkor előbb főként a polgári radikálisok között a szociológia iránt, majd később a népiesek taborában a szociográfia iránt (elsősorban a falukutató irodalom formájában) nyilvánult meg számottevő érdeklődés hasonló okokból.

A polgári szociológia „előretörése” rendkívül összetett társadalmi, ideológiai folyamat, amelyet nagy hiba lenne egyszerűen úgy kezelni, mint a

<sup>3</sup> Marx levele Anyenkovhoz. A filozófia nyomora. Szikra, 1952. 32. o.

„kapitalizmus ideológiai” ügynökségének átmeneti sikereit. Ilyen kezelési mód a marxista irodalomban sajnos nem ritka.

*A modern polgári szociológia mögött a lényegét illetően kapitalista érdekek húzódnak meg — ha erről megfeledekezünk, menthetetlenül a revizionizmus mocsarába kerülünk —, de viszont ha csak ezt látjuk benne, akkor dogmatikusan leegyszerűsítjük a társadalmi-ideológiai valóságot és megnehezítjük a marxista-eszmék diadalmaskodását a burzsoá társadalomfelfogás fölött.*

A polgári szociológiának mint társadalmi-ideológiai valóságnak elemzése szükséges ahhoz, hogy a „sikerek” árnyoldalait marxista alapon meg tudjuk mutatni. Csak ilyen alapon lehet bebizonyítani, hogy a polgári szociológiának azok az új irányzatai — amelyekről a jelen tanulmányban szó lesz, s amelyek főleg módszertanilag sok újat hoztak a szociológiába, és új társadalmi utópiát festenek a korunk alapvető kérdései iránt érdeklődők elé — a dolog lényegét tekintve a polgári társadalomtudomány zsákutcáját jelentik, és vakvágányra kívánják vinni az égető társadalmi kérdések megoldását.

A modern burzsoá szociológia marxista kritikájára szükség van és kár lenne ezt a kérdést azzal elintézni, hogy nálunk nincs kimutatható hatása. (Ez utóbbi állítás egyébként önmagában sem igaz.) A jelenkori burzsoá szociológia kritikája elősegíti az imperializmus társadalmi-ideológiai ellentmondásainak a megértését és elemzését. S emellett nem lehet kétséges az sem, hogy jelenlegi viszonyaink között a marxista és a burzsoá ideológia közötti engesztelhetetlen harcnak a szociológia rendkívül fontos területe, mert ez a tudományág sok tekintetben hozzájárul a burzsoá világnézet formálásához.

A burzsoá szociológia marxista kritikája jelentőségének a felismerésére mutat, hogy az utóbbi években a marxista társadalomtudomány — különösen a Szovjetunióban — egyre nagyobb figyelmet szentel a modern burzsoá szociológiai irányzatok megismerésének, elemzésének és bírálatának.

A megnövekedett érdeklődésre mutat többek között az is, hogy 1958-ban orosz nyelven, kritikai előszóval, megjelent a szociometrikus irányzat megalapítójának, J. L. Morenonak tanulmány-gyűjteménye, s egy ugyanebben az évben kiadott másik könyvben egy szovjet filozófus, Bachitov, az ún. mikroszociológiai irányzatot bírálja. Ugyanezekkel a kérdésekkel a Voproszi Filozofii egyik ez évi száma (1960. 2. sz.) két tanulmányban is foglalkozik. De több más szovjet és népi demokratikus folyóirat is részt vesz a modern burzsoá szociológiai irányzatokkal foglalkozó marxista kritikai álláspont kialakításában.

Ezt a megnövekedett figyelmet nem véletlen események váltották ki. Ez egyrészt egyenesen következik az előzőkben leírtakból, abból a szerepből, amelyet a polgári szociológia a kapitalista országokban a társadalmi tudat formálásában játszik. Másfelől viszont a polgári szociológia marxista bírálata közvetve elősegíti, hogy helyes irányban haladjon a szociológiai kutatás a fejlődő szocialista társadalomban. Napjainkban ez a vonatkozás is mindinkább időszerűvé válik. Maga az élet veti fel annak a szükségességét, hogy a szocializmus szociológiai kérdéseinek kutatása — amely eddig különböző társadalomtudományi ágakon belül folyt — szervezettebb keretet kapjon.

A szocialista társadalom fejlődése törvényszerűségeinek a megértéséhez nem elég csak az alapot — csak a termelési-gazdasági viszonyok rendszerét — ismerni, hanem a maga konkrét formájában fel kell tárni azt a kölcsönhatást, ami az alap és a felépítmény között fennáll, illetve azt a különös

hatást, amelyet a felépítmény gyakorol a társadalmi eseményekre. Ez a szükséglet egyre követelődzőbben jelentkezik az élet különböző területein. Ennek kielégítéséhez a marxista társadalomtudományoknak s ezen belül a szociológiának rendszeresebben kell foglalkoznia a felépítménnyel és benne a termelési viszonyokra felépülő tudati társadalmi viszonyokkal, ezek kategóriáival, s az e téren feltárható törvényszerűségekkel.

A szocialista és népi demokratikus országokban folyó szociológiai kutatás fejlődésének mai szakaszában már napirendre került a szocialista fejlődés során lényegében megváltozott körülmények közé kerülő társadalmi képződmények (család, üzem, munkacsoport, iskolai osztályközösségek stb.) tudományos módszerekkel történő tanulmányozása. Ez hasznosan egészítheti ki a nagyobb társadalmi egységek kérdéseinek kutatását (a szocialista nemzet társadalmi fejlődése, a munkásosztály szocialista öntudatának kialakulása stb.) Nem lehet kétséges, hogy ennek során sok olyan módszert, sőt bizonyos értelemben olyan rendszerezést és terminológiát is fel lehet használni, amely a modern burzsoá szociológiában alakult ki.

A polgári szociológia marxista kritikája nélkül viszont bizonyos értelemben megismétlődhet a trójai faló esete. *A módszer és szóhasználat leple alatt a burzsoá társadalomfelfogás is előretörhet. Ez a veszély viszont dogmatikus álláspontot erősíthet meg és akadályozhatja a polgári szociológiában kialakult használható módszerek marxista értelemben való alkalmazását is.*

Az ideológiai harc elől tehát nem lehet kitérni.

A különbség a marxista és a burzsoá szociológia között — túl az ideológiai ellentétén — nem egyszerűen a kutatás tárgyában van, bár bizonyos mértékig ebben is.

A modern polgári szociológiában és különösen a mikroszociológiában megnyilvánuló empirikus tendencia ellen nem lehet vádként felhozni, hogy a társadalmi élet konkrét jelenségeit kutatja, mert hiszen a marxista szociológiának sem lehet más kiindulópontja, mint a „konkrét jelenség konkrét tanulmányozása”, éppen úgy, mint a közgazdaságtudományban vagy a társadalomtudományok egyéb ágaiban.

Az alapvető különbség, túl a lényegét érintő ideológiai ellentétén, ezen a téren abban van, hogy a marxista szociológia nem állhat meg az egyedi jelenség vizsgálatánál, s az egyedi jelenségre vonatkozó szabályszerűségek megállapításánál, hanem a különös és általános összefüggések megállapítására törekszik. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy olyan kutatás, amely megáll az egyedi jelenség vizsgálatánál nem lehet bizonyos esetekben hasznos, de a szociológiának, mint társadalomtudományi ágának, ha a tudományos kutatás színvonalán akar maradni, tovább kell ennél haladnia.

A marxisták tehát nem a konkrét jelenség vizsgálata, sőt még csak nem is elsősorban annak a kutatási módszere ellen lépnek fel, amikor bírálják a mikroszociológiai, illetve szociometriai irányzatot, hanem az ellen, hogy a *modern polgári szociológiában a konkrét társadalmi jelenségeket az alaptól, az adott termelési-gazdasági viszonyoktól elszakítva vizsgálják, tagadják a társadalomelmélet és szélesebben a filozófia jelentőségét, a véletlen és a szükségszerű jelenségeket összekeverik a társadalmi jelenségek mélyebb okaival* — s ha mégis érintenek mélyebb társadalomelméleti kérdéseket, akkor ezekre misztikus magyarázatot adnak stb.

A mikroszociológusok — amint a következőkben látni fogjuk — a konkrét jelenségek konkrét kutatásához módszerek kidolgozásával és a modern

polgári társadalom különböző társadalmi képződményeiben mutatkozó ellentmondások felfedésével a marxista szociológia számára is adtak — erősen kritikus szemlélettel — bizonyos vonatkozásokban felhasználható anyagot, bár az okok mélyére általában nem hatoltak, vagy ha igen, akkor e tekintetben teljesen helytelen magyarázatot adtak.

Bizonyos értelemben az ő esetükben is utalhatunk Lenin figyelmeztetésére, aki az ilyesfajta professzorokról mondotta, hogy speciális területeken értékes munkát adhatnak, de egy szavukat sem kell elhinnünk, ha filozófiáról beszélnek.

Moreno, White, Mayo, Gurvitch, König és a többiek — akikről e tanulmányban szó lesz — speciális tudományukban, főleg az elsődleges csoportokban létesült — nagyrészt érzelmi kapcsolatokra épülő — társadalmi képződmények kutatásával, illetve a kutatás módszerei kidolgozásával, a szociológia fejlődése szempontjából bizonyos tekintetben figyelemre méltó munkát végeztek, de mindezt reakciós világnézeti szemszögből és célzattal tették. Éppen ezért következtetések, főleg azok, amelyekben a konkrét kutatásaik körét átlépi, tudománytalanok és mélyen haladásellenesek, zsákutatót jelentenek a polgári szociológia számára.

A marxista szociológiának — véleményem szerint — amikor a modern burzsoá társadalomtudomány új és széles körben ható irányzatait elemzi és bírálja, hármass feladatot kell szem előtt tartani:

1. Le kell leplezni a polgári szociológusok idealizmusát, miszticizmusát, individualizmusát, irracionálisitását, reakciós utópiáját;
2. Számításba kell vennie, hogy kutatásaik, esetleg akarataik ellenére is, mennyiben segítsenek megérteni azokat a jelenségeket, amelyek az imperializmus jelenkori társadalmában végbemennek;
3. Fel kell használnia módszereik, technikájuk egyes elemeit arra, hogy a marxista szociológia ennél tökéletesebben tölthesse be feladatát.

Ezek voltak azok a fontosabb kiindulópontok, amelyek arra ösztönöztek, hogy a polgári szociológia modern irányzataival, s mindenekelőtt, a „mikroszociológiával” és „szociometriával” behatóbban foglalkozzam. Ebben a szellemben született meg ez a próbálkozásom, amely minden bizonnyal nem mentes fogyatékoságoktól, de talán hiányosságai ellenére is bizonyos kezdő lépést jelent az imént felvázolt hármass feladat teljesítésében. S emellett esetleg segít serkenteni az érdeklődést a társadalomtudomány jelentős, de általunk méltatlanul elhanyagolt ága: a szociológia iránt.

## 2. A „mikroszociológia” és a „szociometria” „szellemi” előfutárai

Annak a modern polgári szociológiai irányzatnak, amelyet „mikroszociológiának” vagy bizonyos mértékig más értelmezésben „szociometriának” neveznek, egyik legjellegzetesebb sajátossága a szinte egyoldalú, végletekbe vitt pszichológiai szemlélet. De emellett ezen irányzatok irodalmát olvasva különféle eredetű és egymásnak sokszor ellentmondó szemléletmódok egész konglomerátumával találkozhatunk. Mégis a „mikroszociológiában”, illetve „szociometriában”, minden eklekticizmus ellenére is, az általános pszichológiai hatáson túlmenően kimutathatók azok a jelentősebb szellemi áramlatok, amelyek ez irányzat kialakulásában a legnagyobb szerepet játszották. Ha erősen leegyszerűsítve akarjuk ezeket a hatásokat felvázolni, akkor a következő csoportosítást adhatjuk:

1. A szociológiában Durkheim társadalomszemlélete és módszertana, továbbá Simmel és Leopold von Wiese által kidolgozott „Beziehungslehre” („Emberi kapcsolatok tana”),

2. Freud „mélylélektana” és a „neofreudisták” lélektani felfogása,

3. Bergson irracionalista filozófiája.

Tehát voltaképpen három önálló tudományág (a szociológia, a pszichológia és a filozófia) a maga idejében széles körben ismert három irányzatának összeforrását, vagy — jobban mondva — összekeverését figyelhetjük meg.

De nem is három akármilyen szellemi irányzatról van szó, hanem olyanokról, amelyek mindegyike már jellegzetesen az imperializmus korának terméke és emellett nem is valamilyen a kor által meg nem értett „elmélet” hanem olyan, amely a maga idején nagy sikereket könyvelhetett el: ha rövid ideig is, de fényesen tündökölt a burzsoá tudomány egén.

A legtöbbet emlegetett szociológus „előd” Emile Durkheim. Többek között pl. G. Gurvitch, a francia szociometrikus iskola egyik legfőbb képviselője is, a Marcel Mauss által kiformált durkheimi irányzaton keresztül jutott el a szociometriához. Érdekes megjegyezni, hogy maga Mauss már a 20-as években igyekezett megteremteni a durkheimi és a pszichoanalitikus módszerek szintézisét.

Durkheimnek a modern polgári szociológia által a legteljesebbnek és „leg-durkheimibbnek” elismert műve az öngyilkosságról szóló, 1897-ben megjelent könyv. A francia szociológus ebben azt állapítja meg, hogy különböző társadalmi formációk öngyilkossági rátájából bizonyos törvényszerűségek olvashatók ki. Többek közt az, hogy az öngyilkosság alakulására nincs hatással sem a faj, sem a klíma, ugyanakkor felfedezhető olyan összefüggések, mint az, hogy az öngyilkosság aránya férfiaknál nagyobb, mint a nőknél, a protestánsoknál magasabb, mint a katolikusoknál, és a katonatiszteknel gyakoribb (békeidőben), mint a polgári hivatásúaknál.

Ezekből az összefüggésekből azt — a szociometrikusok számára érdekes megállapítást szűri le —, hogy az öngyilkossági ráta a „csoportintegráció” természetes következménye. Az egyén mértéktelen alárendelése a közösségnek az öngyilkossági ráta növekedését vonja maga után. Férfiaknál, protestánsoknál és katonatiszteknel ez az alárendeltségi fok magasabb, mint nőknél, katolikusoknál és polgári hivatásúaknál. Szerinte tehát a társadalmassulás mértéke — közelebből a csoportintegráció foka — az, amely objektíve meghatározza az öngyilkossági rátát.

Durkheim tehát a társadalmi jelenségek magyarázatát nem gazdasági tényekben, nem is biológiaiakban, vagy pszichológiaiakban keresi, hanem a társadalmi összetartozás fokában, a „csoport kohézióban”, azaz maguknak a társadalmi közösségeknek létezési körülményeiben.

A társadalmi formációknak ez a környezetüktől kiszakított mechanisztikus szemlélete *a társadalom elszakítása a természettől, a termelőerők állapotától, sőt a termelési viszonyoktól — amint később látni fogjuk — egyik jellemző sajátossága a modern burzsoá szociológia társadalomfelfogásának.*

Durkheim-mel a polgári szociológia Auguste Comte-tól kiinduló pozitívista irányzata szélsőséges formát öltött, s nem utolsósorban éppen e tekintetben előfutára a szociometrikusoknak. Minden elődjét és kortársát, Auguste Comte-tól Herbert Spencer-ig abban hibáztatta, hogy nem következetesen pozitivisták, hogy az egyszerű társadalmi tényeket nem mint dolgokat vizsgálják, hanem elképzelt fogalmakból, maguk alkotta eszmékből indulnak ki.

Mindemellett a szociológiába nyílt irracionális felfogást vitt be Max Weberrel ellentétben, aki elismerte a társadalmi törvények létezését. Azt hirdette, hogy a szociológia tárgya a vak, kollektív szabályszerűség, amely éppen ezért észszel fel nem fogható.

A társadalmat „egyszerű közösségekből” kívánta felépíteni, s ezeken olyan csoportosulásokat értett, amelyek nem foglalhatnak magukban más kezdetleges csoportot, hanem közvetlenül egyénekből állnak. Szerinte „ez a társadalmi szervezet protoplazmája és következésképp minden osztályozásnak természetes alapja.”<sup>4</sup> Amint a későbbiekben látni fogjuk, ez a társadalomfelfogás az egyik kiindulópontja a mikroszociológusok, illetve szociometrikusok „csoportelméletének”, amely nagy szerepet játszik az egész modern burzsoá szociológiában.

Durkheim-mel kapcsolatban meg kell jegyezmem azt is, hogy a századforduló körül, amikor a polgári szociológiában a módszertani kérdéseknek kevés szerep jutott, éppen ő az első, aki behatóbban foglalkozik ezzel a kérdéssel, amely a szociometriában — a későbbiekből kitűnően — olyannyira központi helyet vívott ki magának.

Mindebből, amiről eddig szó volt, egyenesen következik, hogy Durkheim-felfogásában a társadalmi tények az egyénektől függetlenül léteznek és kényszerítő erővel hatnak az egyén gondolkodására és életmódjára.

De nézzük, mit is ért ő társadalmi tényen.

„A társadalmi tény — írja — minden olyan megszilárdult vagy meg nem szilárdult cselekvési mód, amely az egyénre külső kényszert tud gyakorolni, másképp olyan tény, amelynek valamely társadalomban általános tulajdon léte van és független az egyéni megnyilvánulásoktól.”<sup>5</sup>

Az egyén „társadalmasulásának” folyamatát az ember és környezete közötti szellemi s ezen belül is elsősorban beszédkapcsolatra vezeti vissza. A társadalom nála mindenekelőtt mint társadalmi tudat jelenik meg.

Durkheim egész felfogásából romantikus, antikapitalista szemlélet következik. Nála is lehet olvasni azt az azelőtt és azóta is sokszor leírt s hamisan felállított tételt, hogy az ipar rohamos fejlődése egyre növekvő társadalmi diszharmóniába torkollik. *A kapitalista rendszer bűnéért ő is, mint a romantikus antikapitalizmus sok más képviselője, az ipari fejlődést állítja oda bűnbakul.*

De talán elég is ennyi annak megmutatására, hogy miért lett éppen ez a szociológus „a modern szociológia jelentős előfutára” —, mint ahogy a szociometriai iskolához tartozó svájci származású, de a Német Szövetségi Köztársaságban dolgozó René König szerkesztésében megjelenő Fischer Lexikon szociológiával foglalkozó kötete megállapítja róla.<sup>6</sup>

A szociometrikus társadalomfelfogás másik jelentős szociológiai előfutára az ún. „Beziehungslehre” („Az emberi kapcsolatok tana”). A polgári szociológiában először Gabriel Tarde (1843—1904) vetette fel azt az eszmét, hogy a szociológia nem más, mint „interpszichológia”, azaz olyan tudomány, amely az emberek közötti történésekkel foglalkozik. A szociológiai elem tovább nem bontható része a pár (dyade), amelynek különböző (baráti, szexuális) típusai léteznek, s amely kiindulópontja a legmagasabb társadalmi szervezetteknek is.

<sup>4</sup> Durkheim : A szociológia módszerei Bp. 1917. 107. o.

<sup>5</sup> Durkheim, i. m. 22. o.

<sup>6</sup> Fischer Lexikon. Frankfurt am Main 1958.

Hasonló gondolat vezette Georg Simmel-t is, (1858—1918) aki a századforduló körüli német polgári szociológia, sőt filozófia egyik legjellegzetesebb alakja. Filozófiai nézeteit tekintve egyébként sok vonatkozásban közel áll Bergsonhoz, akire a szociometrikus irodalomban, ha társadalmi szemléletük filozófiai oldalairól esik szó, gyakran történik hivatkozás.

Itt azonban csak a társadalom-felfogásával kell foglalkoznunk. E téren nézeteit a „Soziologie” című, és 1908-ban kiadott munkájában fejtette ki, amelyben felállította azt — a témánk szempontjából fontos — tételt, hogy társadalom ott működik, ahol több egyén egymással kölcsönkapcsolatba lép, s a szociológus tárgya az ilyen módon létrejövő társadalmassulás formáinak a kutatása. Fontos kiinduló tétele, hogy a társadalmassulás formái időtől, történelemtől függetlenül rendszerezhetők. „Tiszta” szociológiát akart teremteni, amely magában foglalja a „csoportphänomen” ideáltípusait és rendszerezését. Nála már határozott formában merül fel az a tétel, hogy a társadalom az emberi viszonyok összessége. „A társadalom fogalma — írja — a tudományos kutatás számára szorosán egybekapcsolódó kettős értelmezéssel bír. Először is a társult emberek komplexuma, a társadalmilag formált emberanyag, ahogy azt az egész történelmi valóság kialakította. De emellett „társadalom” a különböző viszonyulási formák összessége is, amelynek következtében az egyének éppen társadalmat alkotnak.”<sup>7</sup> Szociológiai munkásságát egyébként át meg átszővi a pozitivismusból a metafizikába torkoló „életfilozófiája”.

A társadalmi jelenségek vizsgálatában azonban mégis mélyebbre hatol, mint Durkheim, elismeri, hogy a társadalom fejlődésében a gazdasági tényeknek is szerepük van, de alapvetőnek nem ezt látja, hanem egy másik tényezőt, — s ez újra csak összeköti a szociometrikus felfogással. A gazdasági formák ugyanis szerinte „pszichológiai, sőt metafizikai előfeltevések mélyebb értéklésének és áramlatainak eredményei.”<sup>8</sup>

Simmel nézeteit gyakorlatibb irányba fejlesztette tovább Leopold von Wiese, ma is élő nyugatnémet szociológus, aki az emberek közötti érintkezési formák rendszerét kívánta megadni. Ő is éppen úgy, mint Simmel az ún. „formális iskola” képviselője, olyan fogalmakkal dolgozik, mint „emberi viszony”, „társadalmi alakulat”, amelyeket történelemtől, helytől függetlenül, s amelyek szerinte állandóan ugyanabban az értelemben ismétlődnek meg és éppen ezért, mint tiszta formák rendszerezhetők.

L. v. Wiese elismeri a társadalom anyagi eredetű tagozódását, de nem az osztály, hanem a társadalmi réteget (Gesellschaftsschicht) tekinti általános fogalomnak, amelynek keretében az osztály csak mint különös jelenik meg.<sup>9</sup>

A társadalmi rétegződés elmélete a polgári szociológiában a divat gyorsaságával terjedt el, vele a marxista osztályszemlélet növekvő befolyását kívánták visszaszorítani.

L. v. Wiese-nél a szociológiai kutatás döntő mozzanata a „személyi magatartás” és az ezt meghatározó motívumok vizsgálata. Az egyes szociológiai irányzatok megítélése szempontjából az alapkérdés természetesen e tekintetben az, hogy az emberi magatartás meghatározásában milyen tényezőknek mekkora szerepet tulajdonítanak.

<sup>7</sup> G. Simmel: *Soziologie*. München 1922. 8. o.

<sup>8</sup> G. Simmel: *Philosophie des Geldes*.

<sup>9</sup> L. v. Wiese: *Gesellschaftliche Stände und Klassen*. München 1950.

A mikroszociológia, illetve a szociometria erre a kérdésre a pszichológiától vár választ.

A szociometrikus iskola felfogásának kialakulásában nagy szerepet játszott a polgári pszichológiában kialakult XX. századbeli irányzat, az ún. „mélylélektan.” (Talán nem felesleges figyelmeztetni arra, hogy korunkban a polgári társadalomtudományban az egyik leggyakoribban használt jelző a „mély”, s ez közhasznátságban vetekszik a „népi” jelzővel. Csak éppen a feladatuk más, ez a „tudományosság” márkáját akarja a védjelzett „cikkek” kölesönözni, az utóbbi pedig haladónak, forradalminak, a nagy tömegek érdekében állónak akarja feltüntetni a szóban forgó szemléletmódot.)

Freud késői munkássága — amely egyre közelebb került a társadalomlélektanhoz — megkönnyítette irányzata befolyásának növekedését a szociológiában. Azzal, hogy az emberi magatartás fő meghatározóját a „tudatalatti világban” vélte megtalálni, indítékot adott a modern polgári szociológia irracionálisnak megerősödéséhez. Az „Es” — birodalma (Kosztolányi fordításában „Ősvalami”) az imperializmus korának szociológusai számára kívánatosabb terep az emberi magatartás és a társadalmi jelenségek megmagyarázásához, mint a társadalmi gazdasági viszonyok.

A mélylélektani befolyás méginkább megerősödött azzal, hogy egyoldalról Jung, másoldalról Adler „finomította” az eredeti freudista koncepció bizonyos egyoldalúságait, ugyanakkor elmélyítette annak irracionális természetét. Freud még több munkájában hangsúlyozta, hogy az „ennek” nemcsak az ösztönhöz, vagy a felettség éhez, hanem a *külvilághoz* is alkalmazkodni kell. Utódainál azonban a „külvilág” szerepe mindinkább összezsugorodik. Az ilyen értelmű „továbbfejlesztés” „érdeme” mindenekelőtt Jungé, aki a tudatalattinak Freudnál is nagyobb jelentőséget tulajdonít. Szerinte az ember pszichéjében a tudat csak kis sziget a tudattalan hatalmas óceánjában. Hasonló irányban „fejlesztette” tovább a freudizmust újabban két amerikai pszichológus, K. Chorin és E. Fromm.

A modern polgári szociológia nemcsak a pszichológiában, hanem a filozófiában is elválaszthatatlanul összekapcsolódik az irracionálisizmussal. Henri Bergson az, akire a szociometrikus irodalomban a leggyakrabban történik hivatkozás. Francia idealista filozófus (1859—1926), akinek neve a századforduló körül lett ismertté a polgári filozófiában. A század első évtizedeiben a magyar szellemi életben is tapasztalható volt befolyása.

A polgári szociológiára gyakorolt hatása mindenekelőtt két szempontból jelentős. Először is filozófiailag alá kívánta támasztani a tudományos ismeretek és igazságok objektivitásába vetett hit megtagadását, s ezzel a modern polgári szociológia szélsőséges pozitívizmusához szolgáltatott eszmei fegyvert. De talán még ennél is jelentősebb az a hatás, amelyet azzal gyakorolt, hogy a természeti és társadalmi fejlődést misztikus eredetű tendenciaként fogta fel.

A társadalom fejlődésének hatóerejét az „életlendület” misztikus eszméjében gondolta felfedezni, amely „természetes igényként” a létezés és minden mozgás ősoka, s amely „átjárja az anyagot”. Közte és az anyag között szaka-datlan a harc, soha meg nem szűnő az ellentmondás, és ez teremti a világ megszámlálhatatlan létezési variációit.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Bergson: Bevezetés a metafizikába. 1910. és Bergson: Teremtő fejlődés. 1930.



### 3. A „mikroszociológia”, illetve a „szociometria” megjelenése és néhány általános vonása

Röviden és vázlatosan ilyen előzmények után és ilyen irányzatokból nőtt ki a „mikroszociológia”, illetve bizonyos mértékig más értelmezésben a „szociometria” mint a modern burzsoá szociológia jellegzetes és tipikus jelensége.

*A következőkben mindenekelőtt erről s két irányzatról lesz szó, ami azonban korántsem jelenti azt, hogy ezek a modern burzsoá szociológia sokrétűségét magukban foglalják, sőt még azt sem, hogy ez lenne a burzsoá szociológia utolsó szava. Nem vezet minden út a „mikroszociológia”, illetve a „szociometria” „Rómájába”.*

A szociológia empirikus irányzata mellett — amellyel a jelen tanulmány foglalkozik — a polgári társadalomtudományban, ettől elszakadva ma is jelentős helyet foglal el az általános társadalomszemlélet, a „társadalomfilozófia” vagy „történelemfilozófia”. A szakadék azonban egyre mélyebb közöttük, aminek egyik jele, hogy az utóbbi oldalt egyre kevésbé tartják szociológiának.

A „mikroszociológia” és a „szociometria” kifejezés nem takar azonos fogalmat, az első inkább az adott szociológiai irányzat tárgykörére utal, a második viszont főleg a módszerre vonatkozik, vagy — amint később látni fogjuk — szélesebben a felfogásmódot jelöli meg. Mégis van alapunk arra, hogy e két elnevezés alatt — a dolog lényegét tekintve — egy irányzatot értsünk és a következőkben így is tárgyaljuk.

A mikroszociológia elnevezés mindenekelőtt arra való utalást jelent, hogy ez az irányzat szélsőséges pozitívizmussal csak a kis társadalmi egységek vizsgálatát tartja feladatának, — szemben a makroszociológiával. Hasonló ellentétpárt állított fel a polgári közgazdaságtan a makro- és mikro-ökonómia fogalmának használatával. Ebből a szempontból a mikroszociológia mint a polgári szociológia egyik tudományága jelenik meg, amely mint Moreno mondja, a „dinamikus mikroszkópikus elemek szociológiája”.<sup>11</sup>

De tévedés lenne azt hinni, hogy a mikroszociológusok megelégszenek azzal, hogy egy legyenek az egyenlők között. Nem törődnek bele abba, hogy elméletük a polgári szociológiának mindössze az egyik ága maradjon, mondjuk olyan csoportszociológia féle. Vezetőszerere, sőt korlátlan egyeduralomra törekednek. Más szociológiai ágak tudósainak próbálkozásait általában szkeptikus gúnnyal szemlélik, vagy azt állítják, hogy ilyen jellegű tanulmányok csak rendkívül széles mikroszociológiai vizsgálatok alapján építhetők „tudományos” alapra.

A polgári irodalomban a „szociometria” fogalmát széles értelemben is használják, s akkor mennyiségtani módszerekkel végzett mindenfajta szociológiai kutatást értenek alatta. A következőkben a „szociometria” fogalmát a magam részéről szűkebb értelmezésében használom, és ezen lényegében a Moreno-féle szociometrikus irányzatot értem.

A „mikroszociológia” és a „szociometria” magán hordja a jelenkori polgári szociológia majdnem minden fontosabb sajátosságát, és nem egy tekintetben rokon még azokkal az áramlatokkal is, amelyek tagadják, hogy ehhez az irányzathoz tartoznának.

<sup>11</sup> Moreno: Szociometria. Moszkva. 1958. 7. o. (orosz nyelven)

*A modern burzsoá szociológia — véleményem szerint — a „mikroszociológiában” és még inkább a „szociometriában” kitermelte a maga legigazibb énjét, legsajátosabb megjelenési formáját.*

Mielőtt ezen irányzat részletesebb elemzésébe és kritikájába bocsátkoznánk, tényszerűen tekintsük át, hogyan alakult ki ez a szellemi áramlat, és milyen hatással dicsekedhet a vezető kapitalista országokban, és melyek legjelentősebb jellegzetességei.

A mikroszociológia bizonyos értelemben — elsősorban gyakorlati vonatkozásban — része és folytatása a burzsoá társadalomkutatás ún. „Empirical Social Research” elnevezésű irányzatnak, amely a 30-as évek elejétől kezdődően nagy befolyásra tett szert az Egyesült Államokban.

Helmut Schelsky szerint a „mikroszociológia”, amelyet ő „empirikus funkcionális tudománynak” („empirische Funktionswissenschaft”-nak) nevez, a német szociológiában úgy jelenik meg, mint „amerikai örökség”.<sup>12</sup>

Maga a „szociometria” elnevezés először 1915-ben, J. L. Moreno román származású pszichiáternek az Osztrák-Magyar Monarchia belügyminiszteréhez intézett levelében fordul elő, de nyomtatott irodalomban először csak 17 évvel később, 1932-ben jelenik meg, ugyanezen szerző munkájában. (Application of the Group Method to Classification.)

A szociometria két szóból, a „socius” és „metrum” szavakból áll („socius” latinul társat, „metrum” pedig mérést jelent). Magából a szóból etimológiailag arra lehet következtetni, hogy az csupán mérési módszert jelent. Ez részben a fogalom kitérítése, mert nem csupán a moreno-i irányzathoz tartozókat értik alatta, hanem mindazokat, akik ezt a módszert használják; részben azonban leszűkítés, mert mindössze módszert és nem felfogásmódot jelez.

A leszűkítés ellen maga Moreno hevesen tiltakozott, kijelentvén, hogy a „szociometria” nem egyszerűen módszer, hanem szociológiai szemlélet, sőt világnézet. E tekintetben olyan messzire jutott, hogy a kommunizmussal szemben mint ellenpárt állította oda a „szociometriát”, illetve a „szociometrikus demokráciát”.

„A szociometria — írja egy cikkében — az emberi kölcsönös kapcsolatok új filozófiája — amely minket módszerrel és vezérfonallal fegyverez fel a társadalom központi struktúrájának meghatározására... s amelynek alapján lehetővé válik az emberi társadalom sikeres megtervezése.”<sup>13</sup> „... a szociometria — írja — univerzálisan alkalmazott társadalomtudomány.”<sup>14</sup> Másutt azonban maga is módszerként fogja fel és a következőképpen nyilatkozik: „A szociometria a társadalmi viszonyok mérését jelenti a legszélesebb értelemben — mindenféle társadalmi viszony mindenféle mérését.”<sup>15</sup>

A „szociometria” fogalmának Moreno-féle kiszélesítésével — illetve egy irányzatra való leszűkítésével — korántsem ért egyet minden mikroszociológus.

Többek között Gurvitch, ismert francia szociológus szerint is a szociometria technikai segédeszköz a modern társadalomkutatás által felvetett problémák megoldására, amelynek alkalmazói megteremtették a szociológia új irányát: a mikroszociológiát. Mennél távolabb áll valaki a szorosabban vett

<sup>12</sup> Helmut Schelsky: *Ortbestimmung der deutschen Soziologie*. Düsseldorf—Köln, 1959.

<sup>13</sup> Moreno: i. m.

<sup>14</sup> *Soziologische Forschung in unserer Zeit*. Gyűjt. kiadás. Köln und Opladen.

<sup>15</sup> Moreno: i. m. 38. o.

szociometrikus irányzattól, annál is inkább módszernek, sőt metodológiai irányzatnak vagy egyszerűen technikának tekinti azt. Sorokin szerint például szociometria régi szociológiai kérdéseket új módon vizsgál — tehát ő is a módszerbeni különbséget emeli ki.

Moreno egyébként a társadalomtudomány szociológiai területének új rendszerezését kísérte megadni, s használ egy a köztudatban kevésbé átment fogalmat, a „szocionómia“ fogalmát, amelyen a társadalmi törvényekkel foglalkozó „új tudományt” ért, és amely három tudományágot foglalna magába: 1. a szociometriát — amelyről a következőkben részletesebben lesz szó, 2. a társadalmi dinamikát, amely a csoportok struktúrájában végbemenő változásokat vizsgálja, és 3. a szociotheráphiát, amely a „csoporttherápia” segítségével a „társadalmi betegségek”, sőt az egyéni pszichikai eredetű betegségek meggyógyításának módszerével foglalkozik.

Erdemes még megjegyezni, hogy a nyugat-európai polgári szociológiában szívesebben használják a mikroszociológia kifejezést, mint a „szociometriát”, ezzel is dokumentálva, hogy nem értenek teljesen egyet azzal a társadalomfelfogással, amelyet Moreno a „szociometrián” ért.

A két fogalom által jelzett irányzatok közötti bizonyos értelmű különállás megmutatkozik abban is, hogy Moreno-t magát nem lehet teljes mértékben mikroszociológusnak tekinteni, bár gyakorlati szociológusi tevékenysége majdnem kizárólag a kis csoportok kutatására korlátozódik. Elméleti elgondolásait azonban korántsem szorítja a kis csoportok kutatására. „Nagy kísérletek” elvégzését sürgeti, „... melyekre haladéktalanul rá kell irányítani ... a figyelmet, nehogy ezeket kiszorítsák a szociometria gyakorlatibb, mindennapibb feladatai.”<sup>16</sup>

De ki is ez a J. L. Moreno, akinek a neve ezzel az irányzattal kapcsolatosan oly sokszor szerepel?

Neve az Egyesült Államokban már a huszas években ismertté vált, mégpedig úgy, mint tehetséges pszichológusé, aki különösen a pszichoterápia területén eredeti és eredményes kísérletekkel dicsekedhet. Könyve az egész burzsoá szociológiában ismertté tette, s amelyhez a „szociometria” elnevezésű irányzat megalapozása fűződik. 1934-ben jelent meg, Washingtonban, „Who shall survive,” címmel. Tudományos munkásságában sok hasonlóság mutatható ki Freuddal, zseniálisnak tűnő, de megdöbbentően egyoldalú gondolatfeltevéseket találhatunk nála.

A „mikroszociológia” és a „szociometria”, amelyre a talaj már megfelelően elő volt készítve, gyorsan terjedt el az Amerikai Egyesült Államokban. Hatásával a világháborút közvetlenül követő években már találkozunk Európában is, különösen Franciaországban. Itt az egyik legfőbb propagálójává a már említett Marcell Mauss irányzatához tartozó szociológus, G. Gurvitch lett. Abban az időben lépett fel az amerikai szociometriával nagyon sok tekintetben rokon elméletével, az úgynevezett „mélyszociológiával” (sociologie en profondeur), amikor Franciaországban szélsőséges empirizmus, egyoldalú szociografizálás uralkodott.

A szociometrikus irányzat sokkalta szolgálta követőkre talált Nyugat-Németországban. Raymond Aron megállapítása szerint is a német szociológiában a második világháború után tért hódított az amerikai szociológusok (Moreno, Lewin, Mayo, Coley) kiscsoport-kutatása és ezen belül külön a

<sup>16</sup> Moreno: i. m. 93. o.

szociometriai irányzat.<sup>17</sup> Itt a szociometria főpropagandistája egyik legismertebb szociológus, a svájci származású René König lett (1906—), aki ma Kölnben, L. V. Wiese fellegrárában dolgozik.

Az amerikai eredetű mikroszociológiai, illetve szociometriai irányzat a nyugatnémet társadalomtudományba mindenekelőtt az ipar, illetve az üzemszociológia területén tört be. Theodor W. Adorno szerint a német szociológia kettős célt tűzött ki maga elé: „társadalmilag és lelkileg megbékíteni az embert és emelni az üzemek termelékenységét és gazdaságosságát.”<sup>18</sup>

Már az eddig vázoltakból is kiténik, hogy a „mikroszociológia” és a „szociometria” nem tekinthető teljesen kiforrott, lezárt, körülhatárolt szociológiai irányzatnak — mint ahogy ugyanezt egyébként más, a legtöbb polgári társadalomtudományi, szellemi irányzatról sem mondhatjuk el. A modern polgári szociológiában általában — s ezen belül a „mikroszociológiában” és a „szociometriában” is — különböző tendenciák figyelhetők meg aszerint, hogy milyen társadalmi-történelmi sajátosságokkal rendelkező országokról van szó, és hogy előzőleg milyen szellemi áramlatokhoz tartoztak azok a szociológusok, akik most ennek az új irányzatnak követőivé váltak.

A szűkebben értelmezett „szociometriai” irányzatban a kutatás tárgyát, illetve közvetlen célját tekintve három irány különböztethető meg.

1. A társadalom sociometrikus elmélete, amely arra tart igényt, hogy egységes és zárt társadalom-szemléletet dolgozzon ki. J. L. Moreno mellett ezen a téren mindenekelőtt G. Gurvitch munkássága figyelemre méltó.

2. Az ún. szociometrikus diagnosztika és terápia, amely az emberi viszonyokat elsősorban abból a szempontból vizsgálja, hogy azok megjavítására konkrét javaslatokat dolgozzon ki. Ez az irányzat különösen az üzemszociológiában terjedt el. Ide lehet számítani az Elton Mayo által kezdeményezett ún. „Human Relations” irányzatot.

3. Az ún. empirikus vizsgálatok, amelyek segítségével a burzsoá szociológia legkülönbözőbb ágaiban (család-, agrár-, kultúrszociológia) folynak konkrét kutatások.

Érdekes az összehasonlítás, ha azt vizsgáljuk, hogy az egyes kapitalista országokban a „szociometria” említett ágai közül, melyik fejlődik leggyorsabban.

Míg az USA-ban a szociológiai kutatásokban, a számot tekintve, a családszociológia áll az első helyen, addig Nyugat-Németországban a legtöbb szociológus az ipar-, illetve az üzemszociológia foglalkoztatja. Ez a különbség nem a véletlen műve, Nyugat-Németországban a tőkés osztály számára sokkal közvetlenebb veszély a munkásosztály-forradalmasodása, mint az USA-ban.

Minket a jelen tanulmány szempontjából elsősorban az első csoportba tartozó elméleti jellegű szociológiai munkák érdekelnek, a másik két területre csak akkor történik hivatkozás, ha ez az egyes elméleti tételek illusztrálásához, vagy azok bírálatának bizonyításához szükséges lesz.

Mielőtt a szociometria néhány elméleti kérdésének részletesebb taglalásához hozzáfognánk, szükségesnek látszik vázolni ennek az irányzatnak néhány világnézetileg jelentős általános vonását.

1. A romantikus antikapitalizmus hagyományait folytatva, a kapitalizmust bírálja, nem ritkán annak súlyos társadalmi válságáról beszél, de a válság okát nem a termelési-gazdasági viszonyokban, hanem főleg pszichológiai

<sup>17</sup> R. Aron: Die deutsche Soziologie der Gegenwart. Stuttgart. 1953.

<sup>18</sup> Kölner Zeitschrift für Soziologie. 1959. 2. sz.

jelenségekben véli megtalálni. A „mikroszociológia”, illetve „szociometria” márcsak ennek kövekeztében is a kapitalizmus apologetikája.

2. Szavakban a nép nevében lép fel. Rendszeresen használja a „népi szociológia” kifejezést és egyik közhasználatú jelszava az általunk is jólismert lincolni mondás: „Néppel a népért”<sup>19</sup>

3. Fő feladatának tekinti a „kommunizmus kísértete” elleni harcot. A kapitalista társadalom gyógyíthatóságát hirdeti, amelyhez szerinte ez az elmélet szolgáltatja az egyedül célravezető receptet.

4. A „mikroszociológiában”, illetve „szociometriában” jellegzetes módon egyesül a modern polgári társadalomtudomány két tipikus — egymásnak látszólag ellentmondó — iránya: *a)* az irracionálisra és miszticizmusra törekvés és *b)* a szélsőséges pozitívizmus, a praktikizmus.

5. Nézeteikre az eklekticizmus jellemző. Korunk minden jelentős szellemi áramlatából átvesznek valamit, hogy ezzel is elősegítsék népszerűségük növekedését. Jellemzően mutatja ezt terminológiájuk is. Szóhasználatukban gyakran lehet találkozni olyan fogalmakkal, amelyeket korunk egyik legnagyobb eredményt felmutatni tudó tudományából, a fizikából vettek át (atom, mikrostruktúra, szociometrikus elektron stb.). Ez is egyik módja annak, hogy növeljék irányzatuk tudományosságának látszatát. A fizika a legnagyobb sikereket elért tudományág s ezért kézenfekvő, hogy míg Gumplovitz a biológiához, Ratzenhoffer a kémiához, addig a mikroszociológusok a tárgyak fizikai szerkezetéhez hasonlítják a társadalom felépítettségét. De tanulmányaikban nem ritkák a dialektikából, sőt a marxizmusból ismert kifejezések sem, amelyeket azonban természetesen legtöbbször kiforgatnak eredeti értelmükből. Egyébként többek között ez az egyszerű tény is arra mutat, hogy még a polgári társadalomtudományokon belül is milyen gyorsan nő a dialektikus materializmus, illetve a marxizmus tudományos tekintélye.

Ez az áttekintés ahhoz is szükséges volt, hogy felelni tudjunk arra a kérdésre, mi tette a „mikroszociológiai”, illetve „szociometriai” irányzatot olyan rövid idő alatt népszerűvé a burzsoá társadalomtudományokban. Kétségtelenül több ok játszhatott ebben közre, köztük véletlenszerű jelenségek is. Nem nagyon férhet azonban kétség ahhoz, hogy a fő okokat az imperializmus megváltozott társadalmi-gazdasági viszonyaiban kell keresnünk. S véleményem szerint mindenekelőtt

1. az osztályellentétek további kiéleződésében,
2. a munkásosztály ideológiájának, a marxizmusnak világméretű győzelmeiben.

#### 4. A „szociális atomok” birodalma

Felmerül most már az a kérdés: mi újat adott a mikroszociológia, illetve a szociometria ahhoz a társadalomfelfogáshoz, amelyet szellemi elődjeitől átvett?

Mindenekelőtt azt, hogy szellemi előfutárainak felfogását, amely a különböző területeken — a szociológia, pszichológia és filozófia terén külön-külön lép fel, megkísérelte egységes rendszerbe foglalni. Az így megszületett társadalomszemlélet — az „alma nem eshetik messze fájától” alapon — nem lehetett más, mint irracionálismustól áthatott szélsőséges pozitívizmus.

<sup>19</sup> Moreno: American Sociological Review, XII. köt., 3. sz., 288. o.

Ami pozitívizmusukat illeti, ezt maga Gurvitch nagyon hangsúlyozottan hirdeti, többek között azzal is, hogy irányzatukat „hiperempirizmusnak” nevezi. De a szociometria továbbment elődjeinél az irracionális tekintetében is. Maga Moreno Bergson „teremtő lendületéhez” egy új, nem kevésbé misztikus fogalmat tett hozzá, az emberi vonzalmaknak, mint „isteni substanciának” „alkotó ösztönösségét”.<sup>20</sup>

Ahhoz, hogy a szociometrikusok társadalomfelfogását megérteni és bírálni tudjuk, meg kell ismerkednünk fogalomrendszerükkel, s mindenekelőtt a „szociális atomok birodalmába” kell behatolnunk. (Mindjárt előljáróban meg kell jegyezni, hogy Gurvitch nem tartja helyénvalónak ezt a morenoi szóhasználatot, de magával a fogalommal lényegében egyetért.)

Moreno és közvetlen követői a „szociális atomot” tekintik a társadalom tovább önálló egésze nem bontható alapegységének. Felfogásukban a szociális atom nem más, mint egy egyént más emberekhez fűző társadalmi elektronok, „tele-elemek” összessége. A társadalmi atom — írja Moreno — az egyes egyént más egyénekhez fűző pszichológiai viszonyokra épül fel.<sup>21</sup>

A mikroszociológusok a „társadalmi atomon” mint egységen belül, a társadalom legegyszerűbb elemének a „társadalmi elektront”, vagy közkedveltebb kifejezésükkel élve a „tele-elemt” tartják (a „tele” görög szóból). Ez Moreno szerint az „érzések legegyszerűbb egysége”, amely „átadatik egyik egyéntől a másiknak”,<sup>22</sup> ilyen „érzésegység” egyaránt lehet barátság vagy ellenségeskedés, rokonszenv vagy ellenszenv. „Minden vonalat, amely két személyt összeköt, reprezentál egy társadalmi érzélem, egy „tele”-elem (mint a „telefon” szóban).<sup>23</sup>

Az egyént tehát a társadalom különböző tagjaival az ún. „mikroelemek”, vagy „tele-elemek”, vagy más kifejezéssel élve a „társadalmi elektronok” kötik össze, amelyek Moreno szerint az „érzések legegyszerűbb egységei”.

A „szociális atom”-on tehát az egyént és azoknak az embereknek a körét értik, akik vele közelebbről vagy távolabbról érzelmi, — tehát közvetlen személyi — kapcsolatban vannak. A szociális atom tehát egy ember érzelmi kapcsolatainak rendszeréből áll, amelyek őt szüleihez, gyermekeihez, házastársához, barátaihoz stb. fűzik. A szociális atom ebben az elképzelésben tehát nem jelent társadalmi csoportot, mert hiszen nem kívánja meg a viszont kapcsolatot.

Talán ezen a ponton ütközik ki a leginkább a szociometrikusok individualizmusa. Társadalmi felfogásuk középpontjában az egyén áll, aki kiindulópontja az érzelmi kapcsolatok egész rendszerének, akire „szociális atomjának” a kialakításában mindenekelőtt belső ösztönvilága hat és nem a külső társadalmi környezet.

A társadalom általuk alapvetőnek tartott ellentmondását is erre az individualista alapon elképzelt „társadalmi atomra” építik fel.

Moreno felfogása szerint van egy „külső” társadalom, érzékelhető és látható csoportosulásokból, amelyhez hozzátartoznak mind a „hivatalos”, mind a „nem-hivatalos” társadalmi képződmények. Emellett létezik az a szociometrikus struktúra”, amely „makroszkópikus” szemmel nem látható,

<sup>20</sup> Moreno: Who shall survive? Washington. 1934. 9. o.

<sup>21</sup> Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, III. Band, 2. Heft. Tübingen 1955. 333.

<sup>22</sup> Moreno: Who shall survive? Washington. 1934. 314. o.

<sup>23</sup> Moreno: Soziologische Forschung in unserer Zeit. 1935. 346. o.

csak a szociometrikus módszerek alkalmazásával tárható fel, s amely nem más, mint a „társadalmi atomok” organikus egysége.

A társadalmi valóság szerinte a „külső társadalom” és a „szociometrikus struktúra” dinamikus, egymással kölcsönhatásban álló egysége. A kettő között dialektikus ellentmondás áll fenn, egymás nélkül nem léteznek, s egymással egységben alkotják a társadalmi valóságot.

A „szociometria” ily módon a szociológia tárgyává az idealista alapon elgondolt, mélyen irracionálisan felfogott emocionális jellegű „emberi kapcsolatokat” tette. Azt, hogy Moreno szociológiai kutatásait mennyire leszűkítette a pszichológiai jelenségekre, mutatja a szociometriáról szóló egyik meghatározása is: „A lakosság pszichológiai tulajdonságainak matematikai tanulmányozását... nevezzük szociometriának.”<sup>24</sup>

A „szociometria” fő eltérése a marxizmustól és az elméleti kiindulópontok tekintetében nem utolsósorban abban van, hogy általában a pszichológiai jelenségeket — de különösen az emberek emocionális kapcsolatait — elszakítják az objektív létkörülményektől. Holott ezek a jelenségek: a tudat, a jellem, az érzelmek rendszere s az egész psziché a társadalmi lét emlékei. A pszichikai jelenségek a társadalmi léttel, az életkörülményekkel állandó kölcsönhatásban változnak, fejlődnek és halnak el.

Az emocionális kapcsolatok jelentőségét — különösen a kis csoportokban — hiba lenne tagadni, de kialakulásukat, létezési módjukat reális alapra, a valódi élet talajára kell helyezni.

Kis létszámú társadalmi közösségek (munkacsoport, család, iskolai osztály) szociológiai vizsgálatánál az érzelmi kapcsolatok (baráti körök, rokon- ellenszenv rendszerek) kutatásának — ha az a társadalmi lét objektív adottságából indul ki — véleményem szerint — van jelentősége a szocializmusban is.

A morenoi felfogásban azonban a dolgok a fejük tetejére vannak állítva. Az „emberi viszonyok” alatt nem a termelési viszonyokat érti, sőt az előbbiektől az utóbbiakat teljesen különválasztja. Ebben a gondolkodási rendszerben a valóságban nem létező, *fetisizált* emberi viszonyok szerepelnek.

Az ilyen „tudomány” számításon kívül hagyja „az ember és természet közötti anyagcserét” is, az emberi társadalom létének ezt az örök ellentmondását, s éppen ezért szükségszerűen zsákutcába viszi a társadalomkutatást.

A morenoi felfogás, amely az emberi viszonyokat érzelmi kapcsolatra szűkíti le, még a polgári szociológia számára is túlzó egyoldalúság. Ezért nem is minden mikroszociológus ért egyet a szociális atomok emocionális kapcsolatokra való korlátozásával. Gurvitch például a szociális atomba akarja foglalni az eszméket, az akaratot s az egész lelki életet is, de ő is mindezt a termelési viszonyoktól elszakítva szemléli.

Maga Moreno — ahogy későbbi írásaiból látszik — többé-kevésbé maga is belátta a „szociális atom” ilyen egyoldalú felfogásának tudományos tarthatatlanságát, és a „szociális atomba” ma már egyre inkább beleérti a „kölcsönös cselekvést” s a „társadalmi szerepet” is. Ez a „módosítás” azonban a felfogás lényegén mit sem változtat, hiszen a „társadalmi atom” alapján az érzelmi kapcsolatok rendszere marad Morenonál, és továbbra is el van szakítva az objektív társadalmi léttől, a termelési-gazdasági viszonyoktól.

<sup>24</sup> Moreno: Szociometrija 39. o.

A szociometriában sajátos helyet kap az egyes személyeknek dolgokhoz fűződő viszonya is. Természetesen nem a tulajdonviszony foglalkoztatja őket, hanem még ebben az esetben is az érzelmi kapcsolatok. A szociometrikusok számára az egyes embereknek a dolgokhoz fűződő kapcsolatai elsődlegesen ugyanúgy érzelmi természetűek, mint az emberek egymás közötti viszonyai. Számukra — legalábbis elméletben — nem az a lényeges, hogy az egyes ember tulajdonosa-e vagy sem az adott tárgyaknak, hanem az, hogy érzelmileg milyen fontosságot tulajdonít azoknak, mennyire vonzódik a pénzhez, élelmszerhez, géphez stb.

Paradox helyzet áll elő a szociometrikus felfogásban, csak annak van jelentősége, hogy egy gyár tetszik-e nekem vagy sem, annak viszont, hogy enyém-e vagy másé, már nincs említésre méltó szerepe.

Moreno a dolgokhoz vonzódás mértékének kiemelkedő jelentőséget tulajdonít, s e tekintetben felállítja azt a hipotézist, hogy a dolgokhoz fűződő erős vonzódás csökkenti az emberek iránti vonzódást. Ez az önmagában lélektanilag talán helytálló megállapítás társadalmi síkon teljesen hamis feltételezésekhez vezet.

Moreno „társadalmi utópiájában” az emberiség előtt három lehetőséget lát: 1. a dolgokhoz fűződő vonzódás teljesen kioltja a személyek közötti érzelmi kapcsolatokat, 2. a személyi kapcsolatok elnyomják a dolgokhoz való vonzódást, 3. mindkét fajta érzélem kioltódik és nem lesz annak jelentősége, „kit szeretünk és mit eszünk”.

Az egész szociometrikus felfogásban, amint látjuk, az érzelmi viszonyokból összetett társadalmi atom játssza a központi szerepet. Felvetődik a kérdés: mi alakítja ki az érzelmi viszonyoknak ezt a rendszerét?

Moreno szerint ez nem a tudatnak és nem a körülményeknek a terméke, vagy legalább is elsősorban nem az, hanem valamilyen „tudatalattinak” — vagy ahogy Moreno kifejezi — „isteni szubsztanciának” a születte.

Érdeemes megjegyezni, hogy vannak olyan álláspontok is, amelyek szerint a „tele-tényező” a „génnel” függ össze: a generációról generációra változatlanul öröklődő gén határozza meg az egyes egyén érzelmi kapcsolatainak, „társadalmi atomjának” struktúráját. Ilyen módon a szociometria szellemi rokonságba kerül a legismertebb irracionalista, idealista biológiai iskolával, a „weismanizmussal”. A szociometrikusok egy része hangsúlyozza, hogy a „tele-tényező”, a gének és a „tudat-alatti” kölcsönös viszonyáról mitsem tudunk, és szerintük ezt a területet egy új tudományágnak, a „tele-pszichológiának” kellene feltárnia.

A szociometrikusok — amint láttuk — a társadalmi viszonyok létét az individuumból, illetve annak sajátos „társas ösztönéből” magyarázzák. Éppen ez teszi a szociometriát a különböző polgári pszichológiai irányzatok iránt rendkívül fogékonná. A modern polgári szociológiában minden irracionalista szemléletű pszichológiai felfogás könnyen talál híveket. A freudizmusról ebben a vonatkozásban már a bevezetőben szóltunk, de érdemes itt megemlíteni egy másik jellegzetességet is.

A mikroszociológiában — különösen első szakaszában — Tarde és még inkább Nietzsche nyomán előszeretettel osztották fel az embereket „kezdeményezőkre” és „utánzókra”, „találékony szellemekre” és „nyájöszönű” emberekre. Itt újra csak arról van szó, hogy a szociometrikusok bizonyos lélektani megfigyelést, ami a maga aspektusában igaz lehet, kritika nélkül átvisznek egy más vonatkozási rendszerbe.



Különböző egyének adott körülmények között, bizonyos kérdésekben, jelentősen eltérhetnek egymástól a kezdeményezőképeség tekintetében. Ez azonban nem öröklött, nem változtathatatlan tulajdonság. A kezdeményező képesség nemcsak az egyes ember pszichikai adottságától függ, hanem a társadalmi körülményektől és attól is, hogy kezdeményező képességét az életnek milyen területén vizsgáljuk.

A társadalom tagjait tehát nem lehet felosztani lelki alkatuk által „determináltan”, örök érvénnyel „kezdeményezőkre” és „utánzókra”, „motívumot adókra” és „motívumot elfogadókra”.

A szociometrikusok szerint a „tele-elem” hozza létre az emberek közötti konkrét viszonyokat, amelyeknek tanulmányozását a szociológia legfontosabb területének tartják, és ezen keresztül akarják megismerni a társadalmi atomot. A viszony alatt általában a már ismertetett elemek (tele-faktorok) közötti kölcsönös kapcsolatot értik.<sup>25</sup> Ezzel eljutottunk ahhoz a területhez, ahol a szociometria közvetlenül csatlakozik Simmel társadalomfelfogásához és közelebbről a L. von Wiese által propagált ún. „Beziehungslehre” irányzatához.

A szociometriában az emberi viszonyok kutatása az előbbieken felvázolt gondolatmenet alapján elsődleges helyet foglal el. Amint a későbbiekben még látni fogjuk, ez a sarkpontja politikai-világnézeti szemléletüknek.

Éppen ezért érdemes párhuzamot vonni a társadalmi viszonyokról alkotott szociometrikus és marxista álláspont között.

A marxista társadalomfelfogásban a társadalmi viszonyok nem kevésbé központi helyet foglalnak el, mint a szociometriában. A marxizmus azonban a társadalmi viszonyok sokrétű és rendkívül gazdag választékú hálózatából kivette a lényeges, döntő elemet: a tudatunktól függetlenül létező társadalmi-gazdasági viszonyokat, s bebizonyította, hogy ezeknek az egész társadalmi életre, a társadalmi viszonyok egész rendszerére meghatározó jelentősége van. S mint Marx írja, ezek, tehát „Az anyagi viszonyok alkotják minden viszonyok alapját.”<sup>26</sup>

Ez a forradalmi jelentőségű felfedezés egészen új perspektívát nyitott a társadalomtudományok fejlődése előtt, szabaddá vált az út a társadalmi valóság teljes feltárására, a társadalmi törvények egész rendszerének megismerésére.

De mit is értünk társadalmi-gazdasági viszonyon?

Engels a társadalmi-gazdasági viszonyok lényegét a következőképpen formulázta meg. „A gazdasági viszonyokon, melyeket a társadalom történetét meghatározó alpnak tekintünk, annak rendjét és módját értjük, ahogyan bizonyos társadalom emberei az életfenntartásukhoz szükséges eszközöket termelik, és termékeiket egymás között kicserélik (amennyiben munkamegosztás van) . . .”<sup>27</sup>

A marxizmus a társadalmi viszonyokat nem szűkítette le a gazdasági viszonyokra. Marx és Engels ugyan elsősorban a gazdasági viszonyokkal foglalkoztak, de a társadalmi viszonyok felépítménybe tartozó részének mindig is nagy jelentőséget tulajdonítottak.

Érdemes ennek a kérdésnek a helyes kezelési módja érdekében Engelsre hivatkozni, aki Mehringhez intézett levelében a következőket írta: „. . . mind-

<sup>25</sup> L. pl. Gittler: i. m.

<sup>26</sup> Marx levele Anyenkovhoz.

<sup>27</sup> Engels: Levél Starkenburghoz. Marx—Engels. Vál. Művek, II. köt. Szikra, 1949.

nyáján elsősorban arra helyeztük a fősúlyt — és arra is *kellett helyeznünk* —, hogy a politikai, jogi és egyéb fogalmakat és az általuk közvetített cselekedeteket *levezessük* az alapvető gazdasági tényezőkből . . . Így azután a kérdések tartalmi oldala kedvéért elhanyagoltuk a formai oldalt: hogyan, mi módon jönnek létre ezek a fogalmak . . . A dolognak ezt az oldalát . . . azt hiszem jobban elhanyagoltuk, mint amennyire megérdemli. A régi história ez: a formát eleinte mindig elhanyagolják a tartalommal szemben.”<sup>28</sup>

Sajnálatos, de nem a marxizmus lényegéből fakadó körülmény, hogy a marxista társadalomtudományokban *mindmostanáig* meglehetősen háttérbe szorult a gazdasági viszonyok szféráján kívüleső társadalmi viszonyok tanulmányozása. Mindez azonban csak arra indíthatja a marxista társadalomtudománnyal foglalkozókat, hogy a felépítménybe tartozó társadalmi viszonyokat az eddigieknél behatóbban tanulmányozzák, de a történelmi materializmus által feltárt alapvető társadalmi igazság, a termelési-gazdasági viszonyok elsődlegességének álláspontjáról.

A marxista szociológiának nagyrészt még jövőbeni feladata, hogy részletesebben leírja, elemezze azokat a törvényszerűségeket, kölcsönhatásokat, amelyek a felépítménybe tartozó társadalmi viszonyok területén fennállnak és a *magá konkrét* formájában feltárja ezeknek közvetlen vagy közvetett függőségét az alaptól.

## 5. A csoportelmélet és a társadalmi valóság

A mikroszociológia, illetve a szociometria egyik megkülönböztetője más szociológiai irányzatoktól, hogy kutatásait szinte teljes mértékben olyan társadalmi formákra korlátozza, amelyben a résztvevők között közvetlen személyi kapcsolatok állnak fenn (család, munkacsoport, szomszédság, játszócsoport).

A társadalmi csoportok jelentőségét, sőt elsőbbségét a szociológiai kutatásban már Durkheim is fontosnak tartotta.” . . . a társadalmi fejlődés egyszerű kicsiny csoportokkal kezdődik — írja — és e csoportok némelyikének nagyobb csoporttá egyesüléséből fejlődik tovább; miután e csoportok megszilárdultak, hasonlókkal egyesültek és még nagyobb csoportokká formálódtak. Osztályozásunknak tehát az elsőrendű társadalmakkal, vagyis a legegyszerűbbel kell kezdődnie.”<sup>29</sup>

Ez a formális felfogás, amely figyelmen kívül hagyja, hogy a társadalmi csoportok maguk is a termelési-gazdasági viszonyok termékei, majdnem változatlanul átmentődött a modern polgári szociológiába.

A német szociológiában a társadalmi csoportkutatás fontosságát mindenekelőtt Simmel és L. v. Wiese hangsúlyozták ki. Mindketten a csoport fontos ismérvének tekintették a szervezethez (Organisiertheit). L. v. Wiese hangsúlyozza, hogy a „tulajdonképpeni csoport állandóan szervezett.”<sup>30</sup>

A csoport már régebb idő óta áll az amerikai polgári szociológia érdeklődésének homlokterében is. Mindenekelőtt Cooley hangsúlyozta, hogy a társadalom nem egyénekre, hanem csoportokra épül: a szociológiának nem Smith

<sup>28</sup> Marx—Engels Válogatott művek, II. köt., 497. o.

<sup>29</sup> Durkheim: i. m. 115. o.

<sup>30</sup> L. v. Wiese: System der allgemeinen Soziologie von den sozialen Prozessen und den sozialen gebildender Massen, 2. kiadás, München, 1933.

úrral, hanem Smith úr családjával kell foglalkoznia. Ő vezette be az elsődleges csoport fogalmát 1909-ben megjelent munkájában,<sup>31</sup> amelyben leírta az általa legjelentősebbnek tartott „elsődleges csoportokat” (primary group); ezek a család, a játszóközösség és a szomszédság. Ezeknek a létrejöttét az emberi természetre és az emberi eszmékre vezette vissza.

Már maga a Cooley által a társadalmi csoportok megjelölésére használt kifejezés („elsődleges csoport”) is jelzi, hogy itt ugyanolyan hamis társadalomfelfogásról van szó, mint Durkheimnél. A társadalmat nem a termelési-gazdasági viszonyokra felépítettnek látja, hanem olyan szervezetnek, amelyet az emberi természet és az eszmék hatására létrejött kis csoportok alkotnak.

A mikroszociológia a társadalmi csoportok kutatása fontosságának kihangsúlyozását is végletes szélsőségig vitte. Gittler szerint (aki Iowa állam kollégiumának szociológia professzora) az „elsődleges csoportok”, mint amilyen a család és a játszócsoport, teremtik meg az egyes ember emberi-társadalmi természetét (human social nature), s a másodlagos csoportok, illetve intézmények hozzák létre az emberi kulturális természetét.<sup>32</sup>

A modern polgári szociológia nem elégedett meg a társadalmi csoportok kutatása jelentőségének elismerésével, hanem odáig megy, hogy ezt tekinti a szociológia kizárólagos tárgyának. A René König által szerkesztett Fischer Lexikon szerint „a mai szociológiában a csoport fogalmának arra a helyre kell kerülnie, amelyen korábban a társadalom (Gesellschaft) fogalma állt.”<sup>33</sup>

A csoport fogalmáról a szociometrikus táboron belül eltérők a vélemények. Moreno szerint „a csoport csak képletes kifejezés, s mint olyan nem működik: tényleges tartalma szerint kölcsönösen összekapcsolt személyekből áll . . .”<sup>34</sup> Ebből a megfogalmazásból is kiviláglik Moreno individualizmusa, a kollektívum háttérbe szorítása.

Georges Gurvitch csoportról vallott álláspontja nagyobb általánosítás és a teljességre törekvés igényével lép fel. „A csoport mint a társadalmasulás formája konkrét társadalmi típus, és mint a globális társadalom típusa: absztrakt — írja. A csoport reális kollektív egység, amely közös feladatot tölt be és közös magatartásmódot és attitűdöt fejez ki, s kívülről megfigyelhető kereteket teremt” . . .<sup>35</sup>

A szociometrikus csoport-fogalom fő hibája abban van — amit Durkheim és Cooley társadalomfelfogásával kapcsolatosan már említettünk —, hogy a csoportot mechanikusan kiragadja az adott társadalom struktúrájából. Szemléletünkben a társadalom nem más, mint egymással kölcsönös kapcsolatban álló csoportok konglomerátuma. Ebből következik az a hamis szemléletmód, hogy a szociológia egyetlen, vagy legalábbis legfőbb tárgya csak a csoportkutatás lehet.

Ugyanaz a mechanikus szemléletmód érvényesül itt is, amelyről az előbbieken a szociális atommal kapcsolatban szóltunk. A csoport a társadalmi környezetből kiszakítva él, kialakulását, létezési módját, mozgásformáit *elsődlegesen* a benne elhelyezkedő egyéneknek az ösztönök sugallatára kialakult viszonyai szabják meg.

<sup>31</sup> Social Organization, New-York, 1915. 23—24. o.

<sup>32</sup> Gittler: i. m. New-York, 1952. 56. o.

<sup>33</sup> Fischer Lexikon 112. o.

<sup>34</sup> Psychodrama Monographs. 1. sz. 1944.

<sup>35</sup> Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. 1955. 340. o.

Ez a szélsőségesen individualista felfogásmód sajátos formában jelentkezik Moreno témaválasztásaiban. Az általa vizsgált csoportok ugyanis az általános társadalmi-gazdasági hatástól a lehető legnagyobb mértékben izolált helyzetben voltak. Ilyen vizsgálat volt az, amelyet a Hudson Training Schoolban, egy olyan internátusban folytatott le, ahová a növendék leányok az ország minden részéből kerültek be, és ahol a társadalomtól bizonyos mértékig elszigetelve éltek és dolgoztak. Hasonló helyzetben volt, a természetes társadalmi körülményektől való elszigeteltség tekintetében, az a pilótacsoport is, amelyet a második világháború idején vizsgált.

Természetesen úgy, ahogy a szociometrikus irányzat szélesedett lehetlenné vált, hogy csupán ilyen elszigetelt helyzetben élő társadalmi csoportokat vizsgáljanak, — különösen nem lehetett ezt megtenni az üzemszociológiai vizsgálatoknál. Ez is az egyik oka annak, hogy a „Human Relations” irányzata nem tud „következetesen szociometrikus” lenni, mintahogy ezt Moreno több ízben szemükre vetette.

A társadalmi csoportoknak társadalmi környezetükből kiszakítva történő vizsgálata a polgári szociológia számára azt az előnyös helyzetet látszik nyújtani, hogy ilyen módon megkerülheti az osztálytársadalom tényleges törvényeinek vizsgálatát, nem kell állást foglalnia az osztályok léte és nemléte kérdésében. Így alakul ki a szociometrikus elméletben a „társadalmi csoportok csodaország”, ahogy egy polgári szociológus a közelmúltban jellemezte társadalomszemléletüket.

Legtöbb szociometrikus egyenesen tagadja annak lehetőségét, hogy olyan széles társadalmi alakulatot, mint a társadalmi osztályt, szociológiai módszerekkel vizsgálni lehetne. (A modern polgári szociológiában vannak olyan irányzatok, amelyekben nagy szerepet kap a társadalmi „rétegek” és a társadalmi mobilitás kutatása. A jelen tanulmányban azonban ezekkel az irányzatokkal nem foglalkozom.) Maga Moreno ugyan elismeri az ilyenfajta vizsgálat lehetőségét, de ezt csak mint perspektívát veti fel olyan formában, hogy a társadalmi csoportok vizsgálatára építve egy későbbi időpontban lehet majd és kell is nagyobb összefüggésekben mozgó társadalmi elemzéseket végezni. „Mi az emberi viszonyoknak atomszerű, elementáris (vagy mikroszociológikus) struktúráját úgy tekintjük — írja Moreno —, mint nélkülözhetetlen preludiumot és alapot a szociológiai kutatások számára.”<sup>36</sup>

A mikro- és makroszociológia szétválasztása a szociometrikusok csoportelméletében még inkább kiélezi a burzsoá szociológiában érvényesülő mechanikus szemléletmódot. A szociometrikus mikroanalízis nincs tekintettel a makroviszonyokra, s így az objektív társadalom-gazdasági környezetre sem. Útja tehát szükségszerűen és egyenesen elvezet az irracionalizmusba, az „isteni substanciók”, a „történelem felett álló gének” világába.

De nemcsak a társadalom nagyobb összefüggéseiről alakul ki ilyen módon hamis kép, hanem magukról a látszólag objektív módszerekkel vizsgált társadalmi csoportokról is.

Az egész társadalom figyelembevétele nélkül az egyes csoportok életének, létezésének, mozgásformáinak sajátosságait nem lehet a maga valóságában megérteni, mert hiszen a társadalom legkisebb egységében is benne vannak a nagy társadalmi összefüggések.

<sup>36</sup> Gurvitch idézi: „Mikrosoziologie und Soziometrie. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft” 1956. 301. o.

Nem vizsgálhatunk semmiféle emberi csoportot anélkül, hogy ne tudnánk, milyen társadalmi-gazdasági környezetben alakult ki, és hogy tagjai a társadalom melyik osztályához vagy rétegéhez tartoznak.

Mindebből egyáltalában nem következik, hogy a marxista szociológiában elvethetjük, vagy akárcsak lebecsülhetjük a társadalmi csoportok (család, munkacsoport stb.) kutatását.

A történelmi materializmus elvei alapján el kell ismernünk, az ún. kis csoportoknak, mint amilyen a család, az üzemi munkacsoport, nagy szerepe van az egyes ember életében. Sőt nehéz túlértékelni annak jelentőségét, hogy pl. a munkacsoportokban az egyes egyének érzelmileg miként kapcsolódnak egymáshoz. Minden szociológiai tanulmány nélkül is, a mindennapi élet tapasztalataiból meggyőződhetünk arról, hogy jól összeszokott, egymást tisztelő és szerető tagokból álló munkáskollektívák valóságos csodákat tudnak véghezvinni.

S mi lehetne szebb és fontosabb feladata a marxista szociológiának, mint kutatni a munkáskollektívák belső összeforrásának törvényszerűségeit, és keresni azokat a feltételeket, amelyek között a baráti, a „rokonszenv-kapcsolatok” a legkedvezőbbben fejlődnek az egyes csoportokon belül a tagok között, és nagyobb munkáskollektívákban a különböző csoportok között. De a társadalmi csoportokat nem szemlélhetjük a társadalmi környezettől elszigetelten. Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” c. munkája előszavában azt írja, hogy az osztálytársadalomban „a család rendjét teljesen a tulajdon rendje határozza meg, és benne szabadon bontakoznak ki azok az osztályellentétek és osztályharcok, amelyek minden eddigi írott történelem tartalmát kitöltik.”<sup>37</sup>

A szociológiai kutatás számára, ha a tudományosságra igényt tart, a kiinduló alap nem lehet más, mint az, hogy milyen gazdasági viszonyok között élnek a csoport tagjai; ezek feltárása nélkül a társadalmi csoportok kialakulásának és fejlődésének sajátosságait nem lehet megérteni.

## 6. Az értékek „átértékelése”

A mikroszociológusok és szociometrikusok írásaiból — bármennyire törekszenek is tudományos munkásságukat empirikus kutatásokra, a „szak-tudományokra” korlátozni — határozott világnézet bontakozik ki. Ez nyomon követhető azért is, mert nemegyszer átlélik a saját maguk emelte korlátokat és nyíltan kimondják világnézeti elveiket, amelyek kutatásaikat vezérik, de amelyeknek létezését módszertani elméletükben előszeretettel tagadják.

A szociometrikusok az irracionalizmus és a romantikus antikapitalizmus hagyományait követve, az „értékek átértékelését” követelik. Az „átértékelésen” nem egyszer olyan fogalmak elvetését, vagy lényeges tartalmának megtagadását értik, amelyek a múlt századbeli polgári szociológiának még alapvető megállapításai voltak.

Az útjukban álló, s szerintük átértékelésre váró fogalmak között fontos helyet foglal el a „haladás” fogalma. Auguste Comte, Herbert Spencer és sok más kiemelkedő múlt századbeli polgári szociológus számára vitán felül állt, hogy az emberi társadalom történelmében határozott haladás figyelhető meg.

<sup>37</sup> Marx—Engels: Válogatott művek, II. köt. Szikra. 1949. 167. o.

A haladás mibenlétét természetesen különböző módon, és társadalomszemléletüknek megfelelően gondolták el. Számukra nem az volt kérdéses, hogy megfigyelhető-e haladás az emberiség történetében, hanem az, hogy miben mutatkozik az meg, és milyen erők hatására történik.

Durkheim, a szociometria egyik szellemi előfutára azonban már határozottan tagadta a társadalom fejlődésének lehetőségét. „... a valóságban fejlődés nem létezik — állapította meg —, a megfigyelés számára csak egyes társadalmak léteznek és vannak adva, amelyek egymástól függetlenül keletkeznek, fejlődnek és tűnnek el.”<sup>38</sup>

A mikroszociológusok, illetve szociometrikusok lényegében ugyanezt az elvet vallják, amikor a „haladás” fogalmát elvetik, vagy helyettesíteni kívánják a „változás” fogalmával. A szociológusok nemzetközi társaságának III. kongresszusán 1956-ban, Amsterdamban ebben az értelemben szerepelt „A társadalmi változások szociológiai kutatásai” c. téma, amelynek előadója az előzőekben már többször említett L. v. Wiese volt.

A szociometrikusok a haladástól való babonás félelmükben még a változásnak kitett társadalmi jelenségek körét is szűkíteni igyekeznek. Így pl. Moreno elismeri ugyan, hogy a társadalmi atom a benne szereplő egyének szempontjából változik — amit egyébként lehetetlen lenne el nem ismerni —, emellett azonban azt hangsúlyozza ki, hogy a társadalmi atom struktúrája meghatározott állandósággal rendelkezik.

De nemcsak a társadalmi haladás kérdésében foglalnak el reakciós álláspontot, hanem a társadalmi történések okozati összefüggésének megítélésében is. Szélsőséges egyoldalúsággal az indetermináltság mellett állnak ki.

Ez a felfogás szoros kapcsolatban van nemcsak az irracionalista filozófia már említett irányzatával (Bergson), hanem a „mélypszichológia” felfogásmódjával is. Jung kijelentése szerint az „... élet és a sors irracionálisak” — és éppen emiatt végső fokon a véletlent tekinti a társadalmi-történelmi események jellegzetességének ... „Gyakorlatilag a véletlen mindenütt megnyilatkozik, mégpedig olyan szembetűnő módon, hogy kauzális filozófiánkat nyugodtan félretehetjük.”<sup>39</sup>

Lényegében ugyanezt vallja Moreno: „... az emberi viszonyokban és az emberi társadalomban — írja —: az egyén spontaneitása — ez az alfa és az omega, minden társadalmi szituáció és minden kísérlet döntő mozzanata.”<sup>40</sup>

Gurwitsch lényegében helyesli ezt a megállapítást, mindössze azzal enyhíti, hogy bizonyos esetekben elismeri, a társadalmi jelenségek között fennálló kölcsönös kapcsolatot, de ugyanakkor védelmezi Moreno indeterminizmust hirdető nézetét az ún. „mechanisztikus determinizmussal” szemben.<sup>41</sup>

A marxizmust is ez utóbbihoz számítja, és ezzel durván meghamisítja a történelmi materialista szemléletmódot.

Nincs szükség a marxizmus alaposabb tanulmányozására ahhoz, hogy valaki meg tudja állapítani ennek a vádnak teljes alaptalanságát. A marxizmus a történelmi szükségszerűséget hangsúlyozza ugyan, de ugyanakkor elismeri a véletlen és a szubjektív oldal szerepét is.

<sup>38</sup> Durkheim: i. m. 30. o.

<sup>39</sup> Bevezetés a tudattalan pszichológiájába. Bp. 1948. 76—77. o.

<sup>40</sup> Moreno: Sociometria, 189. o.

<sup>41</sup> Gurwitsch: Mikrosoziologie und Soziometrie. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. 1955. évf.

A marxisták határozottan felléptek és fellépnek a történelmi szükségszerűség tagadói ellen — akik közé napjainkban Morenotól Gurvitchig felsorakoztak a szociometrikusok —, nemesak a tudományos igazság, hanem az emberi haladás érdekében is, mert hiszen a történelmi indeterminizmus ilyen vagy amolyan formában, de végső fokon a reakció védelmézését szolgálja.

Abban a modern burzsoá szociológusoknak természetesen igazuk van, hogy történelmi események a különböző országokban a maguk egyediségében és konkrétságában nem egyféleképpen zajlanak le. A Föld különböző részein az azonos tartalmú társadalmi alakulatok a maguk realizált formájában, a maguk egyediségében mások és mások. De a társadalomban éppenúgy, mint a természetben az egyediben benne van az általános, a formában a lényeg. A francia nemzet a maga egyediségében nem ugyanaz, mint az angol, de társadalmi lényegüket tekintve, a formai különbözőség ellenére is könnyen megtalálhatjuk a minőségileg azonos tartalmat, ami nem más, mint a társadalmi-gazdasági szerkezet alapvető azonossága.

A szociometrikusok, illetve mikroszociológusok a determinizmust és a történelmi szükségszerűséget tagadó nézeteikkel sajátos voluntarista irányzatot képviselnek. Ha ugyanis a szubjektív oldalnak, a tudatnak, vagy még inkább az érzelmi kapcsolatoknak van elsődleges szerepe a társadalmi fejlődésben — mint ahogy ők állítják —, akkor a termelési-gazdasági viszonyok megváltoztatása nélkül is mód van a jelentkező társadalmi ellentmondások és konfliktusok feloldására.

Mindebből következik többek között az emberi szabadságról vallott nézetük is, amely világnézetüknek sarkalatos pontja. Gurvitch az emberi szabadságot szembeállítja a történelmi szükségszerűséggel, s azon az embernek a természet törvényeitől való szabadságát érti. A fejlődés, amit ezen a téren elismer, nem más, mint az, hogy az ember egyre inkább függetleníteni tudja magát a természet törvényeitől.

Moreno az emberi szabadságot az „ösztönös alkotásban” és ennek korlátlan lehetőségében véli felfedezni. Ez újra csak azt igazolja, hogy a szociometrikusok nem egyszer hangoztatott kollektívizmusa látszat, álláspontjuk minden lényeges kérdésben szélsőséges individualizmus.

Az eddig leírtakból logikusan következik, hogy tagadják a társadalmi törvények létét. Ebben az esetben is a múlt századbeli polgári szociológia álláspontjától való viszákozásról van szó. Auguste Comte — mint ismeretes — még az általános társadalmi törvények érvényességét hirdette, és erről a múlt század második felének szinte minden jelentős szociológiai irányzata hozzá hasonlóan vélekedett.

Moreno, Gurvitch, König és általában a szociometrikusok nem ismerik el általános társadalmi törvények létezését, és éppen ezért szembenállnak minden olyan szociológiai irányzattal, amely feladatának tartja általános társadalmi törvények feltárását.

G. Gurvitch egyik legfontosabb céljának tekinti a társadalmi törvények létezésének elismerése elleni harcot. Abban reménykedik, hogy neki sikerült megsemmisítenie „a társadalmi törvények uralma visszaállításának minden lehetőségét”.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> G. Gurvitch: *D'éterminismes sociaux et liberté humaine*. 28. o. Bachitov idézi *Ob odnoj „novejszej” szocialnoj utopii e. munkájában*. Moszkva, 1956. 89. o.

Ugyanakkor, amikor a szociometrikusok tagadják az általános társadalmi törvények létezését, nem ennyire egyöntetű álláspontot foglalnak el abban a kérdésben, hogy vannak-e a társadalmi mikroorganizmusnak, a társadalmi csoportoknak és szociometrikus szerkezetüknek mozgástörvényei, illetve törvényszerűségei.

Vannak olyanok, akik azt állítják, hogy a társadalom mikroorganizmusában felismerhetők általános törvények, mások viszont csak részleges törvényszerűségek létezését ismerik el. G. Gurvitch szerint mindössze „tendenciajellegű szabályszerűségek léteznek.”

Méginkább vitás az, hogy az egyes szociometrikusok mit tekintenek a társadalmi mikroorganizmus törvényeinek vagy törvényszerűségeinek. Ennek a kérdésnek a taglalásában is jól megfigyelhető, hogy a modern polgári szociológiában mennyire összekeveredik az egyedi az általánossal, a lényeges a lényegtelennel.

A mikroszociológusok egy része például olyan törvényt állított fel, amely szerint egy csoporton belül annál nagyobb az egyenlenség és szétválás, mennél jobban ismerik egymást a tagok, és mennél szorosabb a közöttük levő közvetlen személyi kapcsolat.

Nyilvánvaló, hogy lehet találni egyes eseteket, amikor ilyenfajta összefüggés ténylegesen jellemző a csoport életére. De vajon nem áll-e fenn gyakran ennek éppen az ellenkezője is? Minden tapasztalat azt igazolja, hogy igen. Erre mutat többek között az is, hogy a mikroszociológusok egy másik része az előbbi állásponttal szemben éppen azt vallja, hogy mennél közelebbi kapcsolatban vannak egymással a csoport tagjai, annál kisebb a közöttük levő ellentmondás, annál kevesebb a konfliktus.

Mindegyik véleménynek igazat adhatunk abban, hogy adódik ilyen és amolyan összefüggés is, ez azonban nem bizonyítja sem az egyiknek, sem a másiknak az igazát. Ez a példa inkább amellettt tanúskodik, hogy nem a társadalmi események felszínén kell keresni a törvényszerű összefüggéseket, hanem mélyebbre kell hatolni, a társadalom belsőbb összefüggéseit kell feltárni.

Azok a társadalmi jelenségek, amelyeket a szociometrikusok a társadalmi mikroorganizmusba sorolnak, ha néha sok közvetettséggel is, de összefüggnek a termelési-gazdasági viszonyokkal. A társadalmi jelenségek igazi magyarázatát végső fokon éppen ebben a szférában lehetne megtalálni. De vajon nem ez-e az a terület, amelytől babonás félelemmel menekül az egész modern burzsoá szociológia?

Természetesen a mikroszociológusok, illetve szociometrikusok sem lehetnek el szó nélkül azon tény mellett, hogy a kapitalizmusban a társadalom különböző tagjainak anyagi helyzete nem egyenlő. Ezt kénytelenek elismerni, de óvakodnak attól, hogy ezt a termelőeszközökhöz való egyenlőtlen viszonyra vezessék vissza. Ehelyett, régi recept szerint, megmaradnak a felszínen, az osztás egyenlőtlenségénél. Így G. Gurvitch pl. a javak elosztásának különbözőségéből és a társadalomban elfoglalt hely ismérveiből kiindulva tíz társadalmi réteget különböztet meg.

Moreno még eddig sem jut el, hanem — ha elméletben is — de új osztályt teremt: a szociometrikus proletáriátust. Nem tréfáról van szó! Moreno szerint létezik olyan proletáriátus, ahova a „szociometrikusan” szegények tartoznak, vagyis azok, akiknek — függetlenül anyagi helyzetüktől — szűk a szocialis atomjuk, vagyis akiket a társadalom kevés tagjához fűznek érzelmi kapcsolatok.



Tévedések elkerülése végett azt is hozzáfűzi, hogy szerinte ezt a proletariátust semmiféle társadalmi forradalom sem tudja felszabadítani, helyeztük csak a szociometrikus receptek segítségével javítható.

A szociometrikusoknál nemcsak a marxizmus osztályfelfogása jelentkezik torz és néha szinte nevetséges formában, hanem az alap és felépítmény fogalma és kapcsolata is. Parsons Talcottnál is találhatunk kísérletet arra, hogy a polgári szociológia szájíze szerint alakítsa át a marxizmusnak e kérdésre vonatkozó megállapításait. A társadalom keretében négy különböző „nívó” vagy „színvonalat” (level) különböztet meg, amelyek együtt egy strukturálisan tagolt társadalmat alkotnak. (A primér csoportok, a gazdasági szervezetek, az intézmények és a politikai szervezetek rendszere.) E. Walter ezt úgy interpretálja, hogy Talcott „megjavította” és finomította Marx elméletét.

A mikroszociológusok közül, különösen Gurvitchnél, találunk nagy igyekezetet az alap és felépítmény értelmezésének és összefüggésének további „finomítására”, s ezzel együtt az eredeti marxi gondolat elsikkasztására. S a lényeg ezekben a „kísérletekben” korántsem abban van, hogy 4 vagy 10 egymásfölötti rétegre bontják a társadalmat, hanem az, hogy az alaphoz, illetve a felépítményhez tartozó egyes rétegek között miben látják a kölcsönös kapcsolatot. A mikroszociológusok és szociometrikusok álláspontja félreérthetetlen: tagadják a gazdasági alap döntő meghatározó szerepét.

Miért van szükségük az „empirikus” szociometrikusoknak a fogalmak átértékelésére? Miért nem maradnak meg minden fogadalmuk ellenére sem a konkrét társadalmi tények vizsgálatánál? Nem utolsósorban azért, amiről Marx és Engels beszélnek a „Német ideológiában”. „A tapasztalati megfigyelésnek minden egyes esetben empirikusan, minden *misztifikáció* és *okoskodás* nélkül ki kell mutatnia a társadalmi és politikai tagozódásnak a termeléssel való összefüggését.”<sup>43</sup>

A modern polgári szociológia, hogy ezt a számára komoly buktatót elkerülje, igénybeveszi a „misztifikációt” is és az „okoskodást” is.

## 7. A kapitalizmus apologetikája a „mikroszociológiában” és a „szociometriában”

Az eddig előadottakból egyáltalában nem következik, hogy a szociometrikusok minden további nélkül vállalkoznának a kapitalizmus közvetlen apologetikájára. Ha ezt cselekednék, aligha tehették volna szert viszonylag rövid idő alatt nagy befolyásra a polgári társadalomtudományban. A mai kapitalista társadalom belső ellentmondásai annyira nyilvánvalók, hogy olyan elmélet, amely ezek előtt szemet húnny, még a polgári társadalomtudományban sem gyakorolhat irányító hatást. S éppen ezért a mikroszociológusok és szociometrikusok leggyakrabban a kapitalizmus indirekt védőiként lépnek fel.

A kapitalizmus „indirekt apologetikájához” hozzátartozik, hogy Moreno a maga módszerét az adott társadalmi rendszer fölött állónak igyekszik feltüntetni. A szociometrikus elméletről azt írja, hogy az „semleges, vagy mondjuk, hogy a lehetőségek szerint semleges a létező, vagy a megváltozóban levő társadalmi rendszerhez való viszonyában. A szociometria egyforma mértékben alkalmazható bármely társadalmi típusra, amely felmerült a múltban, vagy fel fog merülni a jövőben.”<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Marx—Engels: A német ideológia. Szikra. 1952. 8. o. (Aláhúzás tőlem. H. A.)

<sup>44</sup> Moreno: Szociometria. 173. o.

A többi szociometrikus is látszólag a „semlegesség” álláspontjáról bírálja a kapitalizmust. Kritikájuk szavakban rendkívül éles, de mert ez nem a lényegre vonatkozik, a burzsoá uralkodóosztály a még annyira éles kirohanásokat sem veszi tőlük zokon. Régi felismerés az, hogy a szavakban enyhe, de találó bírálatért a megbírált sokkalta inkább megharagszik, mint az élesebb, de reá nem illő jelzőkért.

Már a szociometria szociológus előfutárainál, Durkheimnél éppen úgy, mint Simmelnél, megtalálhatjuk azt a gondolatot, hogy a kapitalizmusban a társadalmi feszültségek növekvőben vannak. Még Simmel is, aki Durkheimnél óvatosabb ebben a tekintetben, arról ír, hogy a társadalomban, és ennek következtében a tudatban lezajló differenciálódás nem csökkenti, hanem növeli a társadalmi összeütközések számát.

A szociometrikusok nagyobb része ugyanezt a gondolatot sokkal élesebben fejezi ki, amikor a mai kapitalista társadalmi rendszerről ír. „Mély válságról”, „meghasonlottságról”, „kiúttalanságról” írnak. Romantikus antikapitalista elődjekhez hasonlóan fájdalmas nosztalgiával emlegetik a XVIII. századot, az „established society” korszakát, amikor az egyes ember még biztos társadalmi rendszerben tudhatta magát.<sup>45</sup>

A szellemi előd Durkheim kiinduló tételei között szerepelt, hogy a kapitalizmusban

a) nő a szerencsétlen egyének száma és

b) az emberek különböző csoportjai között egyre mélyebbek lesznek a szakadékok. Ezeket a megállapításait ma is gyakran idézik helyeslőleg a mikroszociológiai irodalomban.

Az „established society”-t követő közel két évszázadot hasonlóan jellemzik, mint a két világháború közötti időkből ismert romantikus antikapitalista irányzatok. „Jött az iparosítás s szétörte a családot”; „A család, amely valamikor önálló munkaközösség volt, most lefokozódott egyszerű fogyasztási struktúra a kapitalizmus egész eddigi fejlődése során nem tudott kialakulni”; „Az új népvándorlás, amely az iparosítással kezdetét vette (a faluban lakók városban vándorlására gondolnak, ami egyik leggyakoribb témája a modern polgári szociológiának); változatlanul tovább tart” — ilyen vagy hasonló megállapításokkal gyakran találkozunk a „mikroszociológia” és a „szociometria” irodalmában.

„Az ipari forradalom az embert a szószeros értelemben gyökértelenné tette. Az embernek nincs maradandó helye, nincs egy talpalatnyi földje... izolált, atomizált, anoním állapotba került” — írja Gasser.<sup>46</sup>

S természetesen nem hiányozhat a bűvös ortega-y-gasseti kifejezés, az „eltömegesedés” sem. Amikor a mikroszociológia társadalomkritikáját olvasuk, szinte a felszabadulás előtti Magyarországon érezzük magunkat, minden sorukban a harmincas évek magyar népies mozgalmanak romantikus antikapitalista kritikájára ismerhetünk.

Moreno is „élesen” bírálja a mai kapitalista társadalmat. Véleménye szerint a kapitalista társadalom „kétségbeesett” és „kritikus helyzetben” van — mégpedig azért, mert alacsony a társadalom tagjainak összeforrottsága. G. Gurvitch is azt tartja „nem dogmatikus” dialektikája fő feladatának, hogy

<sup>45</sup> Pl. Gasser: Mensch in modernem Betrieb. Köln. 1952. 7. o.

<sup>46</sup> Gasser: i. m. 9. o.

szétromboljon minden kellemes illúziót a békéről, és kiáltó szavakkal figyelmeztesse az emberiséget, hogy nagy veszélyek, mély szakadékok, váratlan fordulatok várják történelmének útján.

A mikroszociológusok a kapitalizmus társadalmi rendszerének szavakban éles — de nem a lényegét, nem a termelési viszonyokat érintő — bírálata ellenére is messze állnak attól, hogy a romantikus antikapitalizmus egyenes követőinek tekinthessük őket. Mindenekelőtt azért, mert bármennyire éles szavakkal ítélik is el a kapitalista társadalomban uralkodó viszonyokat, ez elméletükben kevés szerepet játszik, nem való sokkal többre, mint annak motiválására, hogy milyen nagy szükség van „csodadoktorságukra.”

Társadalomszemléletükben a fennálló társadalmi viszonyok kritikája teljesen alá rendelt jelentőségű a kapitalizmus közvetett apologetikája mellett. Írásaikban a főhangsúly annak hirdetésén van, hogy a kapitalizmus minden betegsége ellenére is gyógyítható, mégpedig a „szociometrikus” receptek segítségével.

De hogyan is akarják meggyógyítani „drága betegüket”?

Ahhoz, hogy a modern polgári társadalom ezen új „csodadoktorai” a beteg gyógyítására használatosnak mutakozó recepteket tudjanak ajánlani, szükség van a betegség kórokozójának megállapítására. Miben találják meg a szociometrikusok a társadalmi bajok forrását?

Mindabból, amiről ez ideig szó volt, egyenesen következik, hogy semmiképpen sem az igazi okban, a termelőerők fejlődése és a kapitalista termelési viszonyok közötti kibékíthetetlen ellentmondásban keresik a dolog lényegét. Ez a burzsoázia számára rendkívül veszélyes vizekre vinné a modern polgári szociológia hajóját. S ők — legalábbis többségük — mitől sem félnek jobban, mint hogy szembekerüljenek a bőkezű burzsoáziával. Sőt szolgáltatokat szeretnének tenni a kapitalizmusnak.

A középkori fejedelmek csillagjósaihoz hasonlóan óvni kívánják az uralkodóosztályt a bajoktól, és pedig mindenekelőtt a veszedelmek legveszedelmesebbikétől: a **FORRADALOMTÓL**. „... a szociometrikus módszer valódi fegyvert tud szolgáltatni a forradalom ellen, olyan technikát tud adni az ember kezébe, amelynek segítségével megelőzhető a jövőben a társadalmi forradalmak” — írja Moreno.<sup>47</sup>

Moreno minden társadalmi bajnak az okát egy, a magántulajdonosi osztály számára egyáltalában nem veszélyes „egyetemes törvényben” véli felfedezni. Szerinte a társadalmi feszültség és konfliktus legtöbb esetben abból fakad, hogy a hivatalos társadalmi szervezet nem felel meg a szociometrikus (érzelmi kapcsolatokra épülő) struktúrának.

„... a társadalmi konfliktusok és feszültségek majdnem egyenes arányban növekednek — írja alapvető munkájában — a hivatalos társadalom és a társadalmi matrix (ez lényegében a mikrostruktúrának felel meg Morenonál) közötti különbséggel.”<sup>48</sup>

Gyakran hivatkoznak Marxra, arra a megállapítására, hogy a világot nemcsak megismerni, hanem megváltoztatni kell. De a változtatást nem a társadalom fejlődésének alapvető szférájában, a termelési-gazdasági viszonyokban akarják végrehajtani, hanem a társadalom külső szervezetében, a gazdasági, politikai stb. intézményekben. A „kapitalizmus” ebben a gondolkodási rendszerben csak „gazdasági intézmény”, amely kívülről hat a társadalomra.

<sup>47</sup> Moreno: Szociometrija. 124. o.

<sup>48</sup> Moreno: Who shall survive? New-York. 1953. 81. o. — Szociometrija, 181. o.

A mikroszociológia cikornyás mondatokban nem szűkölködő egész társadalomelmélete mindenekelőtt azzal lepeződik le, hogy a kapitalista társadalom alapvető ellentmondását, a tőkés- és a munkásosztály közötti antagonisztikus ellentétet figyelmen kívül hagyja, s helyette egy a társadalmi élet felületén jelentkező ellentétpárt tesz meg alapvetőnek. Felfogásmódjuk szerint az üzemekben nem a munkás és a tőkés között fennálló társadalmi ellentét az alapvető, hanem az az ellentét, amely a hivatalos üzemi szervezet és a munkások emocionális kapcsolatok által létrejövő szociometrikus struktúrája között fennáll.

A marxizmus természetesen nem tagadja, hogy nemcsak a tőkés és a munkás között áll fenn ellentét, hanem a munkás és a művezető, gyárrészleg-vezető stb. között is, de ennek alapvető oka lényegében abban van, hogy az utóbbiak a tőkés megbízottaiként járnak el, és a tőkés kizsákmányolás szolgálatában állnak. De azt sem lehet tagadni, hogy a „management” vezetési módszerének az ilyesfajta ellentétek motiválásában nagy a szerepe és a konfliktusok száma jelentősen csökkenthető olyan ügyes fogások segítségével, amelyet nem utolsósorban éppen a „mikroszociológusok” és a „szociometrikusok” javasolhatnak. Az alapvető ellentmondást azonban semmiféle „szociometriai” recept segítségével nem lehet megszüntetni, ehhez a termelési viszonyok forradalmi megváltoztatása, a termelőeszközök társadalmisítása szükséges.

A „mikroszociológusok” és a „szociometrikusok” tehát szavakban a régi „társadalmi rend” felváltását akarják, de amiben a változást véghezvinni javasolják, az nagyon messze esik az adott társadalmi rend lényegétől, a termelési viszonyoktól.

A Moreno által követelt „szociometrikus forradalom” és az általa létrehozni javasolt szociometrikus demokrácia voltaképpen mélyen reakciós társadalmi utópia. Hozzá hasonlóan Gurvitch is „forradalmat” hirdet, de ezt ő sem a politikai hatalomban vagy a termelési viszonyokban tartja szükségesnek, hanem a pszichológia terén.

A „mikroszociológiai”, illetve „szociometriai” iskola a kapitalizmus védelmezőinek szerepét játsza azzal is, hogy éles kommunistaelenességet képvisel. Igaz, hogy Moreno nem a fegyvereknek akarja a döntő szót juttatni, szerinte nem a harcmezőn, hanem az eszmék csatájában kell eldönteni a „ki éli túl” nagy kérdését. „A szociometrikus demokrácia — íme az eszme, amely erősebb a kommunizmusnál”, — kiált fel egyik beszédében.<sup>49</sup>

De nem minden követője hisz hozzá hasonló fanatizmussal a „szociometrikus demokrácia” erejében, és nem egy közülük beállt és beáll a háborús propaganda szolgálatába.

### 9. A „szociometrikus” módszertan néhány általános vonása

A mikroszociológiai kutatásokban felismerhető a módszertan néhány általánosan érvényesülő sajátossága. A módszertan kihangsúlyozott fontosságára mutat a „szociometria” kifejezés szélesebb értelemben való használata is, és az a körülmény, hogy a „mikroszociológia” és a „szociometria” kifejezéseket szinonim kifejezéseként szokásos használni.

<sup>49</sup> Moreno: 1951. New-York. Idézi Szociometrija. 31. o.

E modern szociológiai irányzat meghaladottnak tekinti a polgári szociológia egyik fő módszerét, a társadalomstatisztikát. „Az empirikus szociológia, és talán a leggyakrabban használt segítő módszere, a társadalmi statisztika, olyan fogalmi apparátussal dolgozott, amely elöregedett, és ennek nem felel meg a kutatott objektum, a modern társadalom” — írja egy nyugatnémet szociológus.<sup>50</sup>

Ez az éles ítélet egyenesen következik abból a mikroszociológiai felfogásból, amely lehetetlennek tartja a nagy társadalmi alakulatok (nemzet, osztály) kutatását és a szociológia tárgykörét a „kis csoportok” kutatására szűkíti le. Ehhez természetesen újfajta vizsgálati módszerekre van szükség. Különösen akkor nincs szükségük a társadalomstatisztikára, ha a „kis csoportokat” társadalmi környezetüktől elszakítva vizsgálják.

A módszertani kérdések jelentősége a polgári szociológiában ilyen értelemben először Durkheimnél merült fel nagy súllyal. „A szociológia módszerei” c. könyve az első kísérlet arra, hogy az irracionalizmus irányába haladó pozitivistá polgári szociológia módszertanát rendszerezően leírják. Moreno azonban természetesen nem egyszerű követője ezen a téren Durkheimnek, hanem olyan újfajta módszertan kidolgozója, amely megfelel a polgári szociológia jelenlegi szélsőséges pozitivizmusának, irracionalizmusának, és ugyanakkor a szociológiai kutatásoknál lehetővé teszi a magasabb matematikai módszerek (vektorális algebra, matrix-elmélet stb.) alkalmazását. Ilyen követelményeknek megfelelő módszertan kidolgozásához mindenképp a társadalomnak olyan alapvető egységeit kellett megtalálni, amelyek matematikai formulák segítségével elemezhetőek. A társadalmi mikroorganizmusnak az az elképzelt világa, amelyről az előzőekben szó volt, alkalmasnak látszott erre.

A szociometriában felhasznált módszerek közös sajátossága éppen abban van, hogy a csoporton belüli viszonyok — elsősorban a „szociometrikus” szerkezet felderítésére részben új módszereket alkalmaznak, de részben olyan régi megoldásokat is, amelyek előzőleg — esetleg a polgári társadalomtudomány más területén (pl. „mély-lélektan”) — alakultak ki.

A szociometrikusok kutatási módszertanának egyik leggyakoribb s közvetlen célja, hogy a szociális atomok világában az egyes individuumok közötti „közelség” fokát és minőségét (vonzás vagy taszítás) feltárja és mérhetővé tegye. Ehhez mindenképp elkerülhetetlennek mutatkozott a közvéleménykutatásban elterjedt „interjú” módszerek széles alkalmazása a szociológiai kutatásokban is. Mindenképp a csoport tagjainak megkérdezésével lehet megtudni azt, hogy egy adott társadalmi csoportban milyen érzelmi kapcsolat fűzi őket egymáshoz.

Moreno az ilyen természetű vizsgálatokhoz speciális szociometrikus „test”-eket dolgozott ki. Emellett a szociometrikus felvételeknél használatos „interjú-módszertannak” is nagy irodalma fejlődött ki.

A szociometrikus módszer egyik fontos típusa az interjú mellett a megfigyelés. A szociológusok — különösen az üzemszociológiában — részletesen leírják a csoport tagjainak külsőleg megfigyelhető mozgását, egymással kapcsolatos cselekedeteit, beszélgetéseit stb. Az ilyesfajta „kívülről” jövő megfigyeléseket Moreno inkább csak kiegészítő módszernek használja az üzem-

<sup>50</sup> Fritz Croner: Soziologie und Statistik. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1959. 3. 380. o.

szociológiai gyakorlatban, a „Human Relations” irányzatban azonban rendkívül nagy szerepet játszik.

A mikroszociológusok mindezeknek a módszereknek a segítségével, és különösen a szociometrikus „test”-ekkel, elsősorban azt igyekeznek leírni, hogy egy csoporton belül, milyen a „rokon- és ellenszenv”-hálózat, vagyis hogy a csoport egyes tagjait kihez fűzi rokonszenv és kihez ellenszenv, illetve kívül szemben közömbösek. A szociometrikus vizsgálat egyik legtipikusabb formája tehát az, hogy egy csoportnak (üzemi munkacsoport, osztályközösség) különféle módszerekkel (interjú, megfigyelés stb.) megállapítják a fenti értelemben vett „mikrostruktúráját.”

A „test”-módszerrel összegyűjtött feleletek elemzése rendszerint a szokásos statisztikai módszerrel történik (átlag és index számítások különböző formái).

A csoportban létesült közlési hálózat elemzéséhez gyakran a matrix-elmélethez fordulnak, de használnak valószínűségszámítási analíziseket is. (Ezen matematikai módszerek felhasználásának ismertetése túlhaladja e tanulmány kereteit. Részletes és rendszerezett tájékoztatót ad erről a kérdésről Jiri Nehnevajsa: *Soziometrische Analyse von Gruppen*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1955. évfolyam.)

Az „interjúk” és megfigyelések segítségével nyert adatok feldolgozásában fontos helyet foglal el az ún. szociometrikus matrix, ami legtöbbször nem jelent mást, mint a rokonszenv és ellenszenv kapcsolatok matrix formában való felírását.

Egy üzemi munkacsoport hat tagja között megállapított ellenszenv és rokonszenv kapcsolatokat matrix formában „fel lehet írni” az alább közölt módon: (A matrixon a „+” rokonszenvet, a „-” ellenszenvet, és a „0” közömbösséget jelent. A vízszintes sorban a megkérdezettek, a függőleges sorban azok szerepelnek, akiről kérdeznek.) (l. 1. ábra.)

A fenti matrixból minden különösebb matematikai tudás nélkül is levezethető, hogy ki van a csoportban leginkább elszigetelt helyzetben (3 és 6), kivel szemben nyilvánul meg leginkább rokonszenv (5 és 2), és kik között van kölcsönös, illetve egyoldalú rokonszenv és ellenszenv kapcsolat.

Az egymáshoz kapcsolódásokat „szociogrammok” formájában írják fel. A csoporttagok közötti, az előbbi matrixból felismerhető kapcsolat pl. leírható a következő formában: (l. 2. ábra.)

Ez azonban így egy rendezetlen halmaz, amiből megfelelő rendező munka segítségével kihozható a következő „szociogramm”: (l. 3. ábra.)

Kölcsönös rokonszenv kapcsolat tehát az 1, 2 és 5-el jelzett csoporttag, illetve a 3-as és a 4-es között áll fenn.

A szociometrikusok gyakran alkalmazzák az ún. „test szituáció” létrehozásának módszerét. Ezt főleg olyan esetekben használják fel, amikor a csoport közös tulajdonságait, sajátosságait akarják feltárni. Használatos típus többek között az ún. „feszültségi test”, amely radikális választás elé állítja a csoport tagjait, pl. határozottan felteszik azt a kérdést, hogy amennyiben a csoportot két vagy három részre bontanók, ki kívül kíván egy csoportban lenni?

Említésre méltó még a „pszichodráma”, illetve „szociodráma” módszere, amelyet Moreno előbb dolgozott ki, minthogy a szociometrikus irányzatot kezdeményezte volna. A módszer lényege abban van, hogy meghatározott társadalmi körben, egy kigondolt helyzetben bizonyos történetet játszanak le a szereplőkkel és figyelik a résztvevők reakcióit.

Ez a módszer abból a divatos felfogásból indult ki, hogy az ember állandóan szerepet játszik, s az egyéniség meghatározott kapcsolatban van azzal a szereppel, amelyet magáénak tart, és amely magatartásán uralkodik.

A szociodráma ebben a felfogásban nem más, mint a szerepek mérésének az eszköze. Moreno szerint a szociodráma az emberi társadalom minden feszültségét miniatűr formában állítja elő.

	1	2	3	4	5	6
1		+	-	0	+	-
2	+		-	-	+	0
3	0	-		+	-	+
4	-	0	+		+	-
5	+	+	-	0		0
6	-	+	-	+	0	

1. ábra.

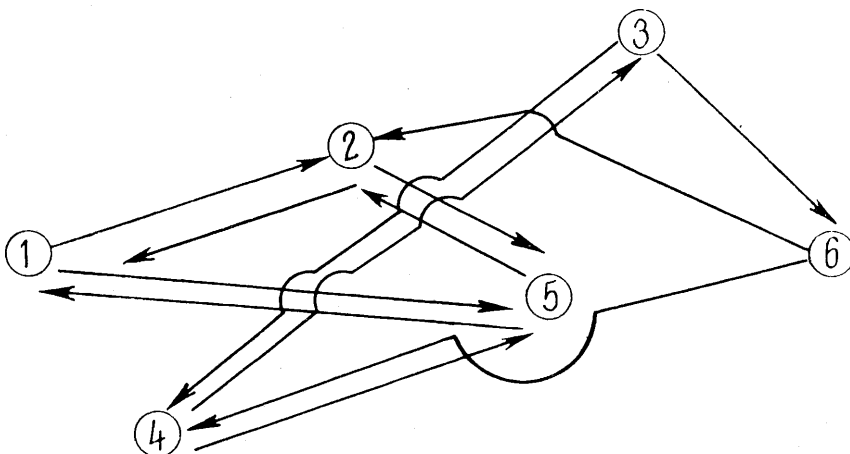
A mikroszociológusok első időben végzett kísérleteinek egyik sajátossága volt, hogy vizsgálataikat nem az élet normális menetébe bekapcsolódva végezték, hanem speciálisan a kísérletek számára létrehozott emberi közösségekben (pl. mesterségesen összeállított üzemi munkacsoportban vagy játszóközösségekben), ún. „klinikai” szituációkban.

Az ilyenfajta vizsgálatoknak még szociometrikus szempontból is rendkívül korlátozottak a lehetőségei. Ezt Moreno és mások is felismerték, s ennek nyomán egyre gyakrabban hangoztatják azt a követelést, hogy a vizsgálatokat a tényleges társadalmi helyzetben kell végezni.

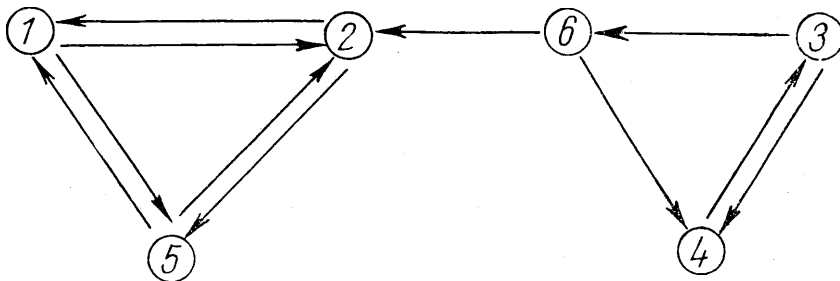
Az üzemszociológiai vizsgálatokban nagy szerepet játszik annak megállapítása, hogy az egyes csoportok tagjai hogyan viszonylanak a hivatalos vezetőhöz. A szociometrikus csoportvizsgálatoknak gyakran ismétlődő tárgya

emellett a szociometrikus értelemben vett „vezér” (leader) meghatározása. Ezen a csoportnak azt a tagját értik, akire leginkább irányul a rokonszenv, akire kedvező értelemben a legtöbb választás esett.

A csoportok szociometrikus struktúráját tipizálják aszerint, hogy a rokonszenv megnyilatkozások egy vagy több személyre irányulnak-e. Megállapítják azt is, hogy ki az ún. „természetes vezető”, akihez bajukban, gondjukban fordulnak a csoport tagjai.



2. ábra.



3. ábra.

Mindezekben a vizsgálatokban, az érdekes módszertani megoldások ellenére, rendkívül mechanikus szemléletet és a valóság durva leegyszerűsítését figyelhetjük meg.

A mikroszociológusok az előbbieken vázlatosan ismertetett módszerekkel megkísérik feltárni az érzelmi csoportok rendszerét. Többek között azt is igyekeznek megállapítani, hogy vannak-e a vizsgált hivatalos szervezetben baráti csoportok, klikkek, és azok milyen pozíciót foglalnak el a hivatalos vezetéssel szemben. Kimutatni igyekeznek továbbá, hogy kik vannak az egyes csoportokban elszigetelt helyzetben és mi okozza elszigeteltségüket.



Mindezek a kérdések — vagyis a módszertan gyakorlati alkalmazása — sokkal inkább elemezhető a szociometriának, illetve a mikroszociológiának olyan területén, mint az üzemszociológia, amelyben az egyik legjelentősebb burzsoá irányzat a már említett „Human Relations” (emberi kapcsolatok).

Amint az eddigiekből kitűnik, a szociometrikusok elsősorban interjú-módszerrel, azaz a csoport egyes tagjainak megkérdezésével igyekeznek felderíteni az egyes hivatali, üzemi, iskolai stb. szervezeteken belül a rokon- és ellenszenvek bonyolult hálózatát és rendszerét. Módszertanilag lényegében két nagy hibaforrással kell számolniuk: az egyik, hogy őszinték-e a megkérdezettek feleletei, a másik, hogy a felelet, amely jó esetben a pillanatnyi érzelmi viszonyt a valóságnak megfelelően tükrözi, mennyire felel meg a csoport tagjai között meglevő állandóbb jellegű közvetlen személyi kapcsolatoknak.

Az első hibaforrásra vonatkozóan a szociometrikus irodalomban gyakran találunk utalásokat, de ezek a dolog lényegét ritkán érintik. Nem mutatnak rá arra, hogy a „ki kivel ül le szívesen ebédelni” kérdésre adott válaszban nemcsak az érzelmi jellegű rokonszenv és ellenszenv van benne, hanem a szűkebb értelemben felfogott tudat is, amely az érzelmi kapcsolatok kialakításában, átalakításában döntő szerepet játszik.

Az érzelmi és a szűkebben vett tudati elem között kölcsönhatás áll fenn. A kettő között lehet, s legtöbbször van is ellentmondás, meg-nem-felelés. Az érzelmi és a tudati elem mint motívum egyaránt részt vesz az interjúra adott felelet, illetve a vizsgált magatartás kialakításában. Figyelembe kell venni azt is, hogy általában a szűken vett tudatos kapcsolat jobban igazodik a lét diktálta törvényszerűségekhez, míg az érzelmi kapcsolat jobban alá van vetve véletlenszerű eseményeknek. Éppen ez utóbbi magyarázza a másik hibaforrást, amelyről a szociometrikus irodalom nem akar tudomást venni. Az előbbiekből következően egyáltalán nem bizonyos ugyanis, hogy a kérdésre adott feleletek megegyeznek a konkrét helyzetben bekövetkező cselekedetekkel.

*Mindezek a hibák azonban elsődlegesen nem magukból a módszerekből származnak, hanem a szociometrikus társadalomfelfogásból.*

Érdemes megjegyezni, hogy a burzsoá szociológia említett módszereinek van polgári kritikája is, ez azonban figyelmét majdnem kizárólag a mikroszociológia egyes extrém tételeire és a külsőségekre irányítja, de nem veszi bírálat alá a leglényegesebbet, a társadalomfelfogásból eredő hibákat.

Érdemes utalni néhány ilyen „bírálatra”. Sok szó esik arról, hogy a szociometrikus módszer csak „horizontális” síkban tárja fel a csoport struktúráját, de figyelmen kívül hagyja a „vertikális” tagozódást. Ezen közelebből azt értik, hogy egyes vizsgálatok a csoporton belüli társadalmi „statust” (rangot) figyelmen kívül hagyják.

Más szociometrikusokat azért ér bírálat, mert a szociometrikus „test”-et vagy a megfigyelés módszereit nem alkalmazzák a vizsgált csoport konkrét helyzetére, vagyis hogy sematikus módszereket alkalmaznak.

Sokszor előfordul a szociometrikus vizsgálatokban, hogy meghatározatlan kritériumú kérdéseket adnak fel. Ez a probléma vetődött fel abban a vitában, amelyet Moreno Jennings-sel folytatott, aki azt a kérdést adta fel a vizsgált csoport tagjainak, hogy „kivel szeretne pihenni”.

Moreno ezzel kapcsolatban rámutatott arra, hogy a „pihenés”, éppen úgy, mint a „barátság”, a kritériumok egész sorát foglalja magában, és a pihenés különböző fajtái szerint egész más lehet az adott válasz.

Nem kevés bírálattal éri a mikroszociológiát a „hiperempirizmus” szellemében fogant szélsőséges tárgyválasztásért is.

A legutóbbi nemzetközi szociológiai kongresszuson egy amerikai szociológus azzal karikírozta ki társait, hogy amennyiben így fejlődik tovább a polgári szociológia, szükség lesz az „esernyőhasználat” szociológiájára. Ebben az új tudományágban tanulmányozni lehetne az esernyők színét, számát, méreteit, s meg lehetne állapítani olyan törvényszerűségeket, mint azt, hogy esős időben növekszik az esernyőt hordók száma, vagy hogy az esernyőt hordók számához igazodik az esernyők száma.”

Ez a satirikus kritika a modern polgári szociológia legjellemzőbb sajátosságaira mutat rá, arra hogy menekül a társadalom mélyebb összefüggéseinek feltárása elől, megragad a társadalmi élet felületén tapasztalt jelenségek-nél, a magától értetődő összefüggések vizsgálatánál.

A szociometriában és a mikroszociológiában az egyik leginkább szembeszökő jelenség — s ez a polgári szociológusok nem kis részénél is szemet szűr — , hogy az egyes társadalmi jelenségek vizsgálatánál tagadják a rendező elvek szükségességét, sőt sokszor még az általános módszertan szerepét is kétségbevonják. A mikroszociológusok, az „apriorisztikus” elvek ellen hadakozva nem veszik észre — legalábbis sokan közülük nem — , hogy amikor az elmélet jelentőségét tagadják, már ezzel is határozott elméleti platform alapján fognak hozzá a vizsgálatukhoz. Hiszen magának a vizsgálat tárgyának kiválasztása sem mehet végbe a társadalomról előzetesen kialakult valamiféle általános álláspont nélkül.

Az elmélet jelentőségének tagadása annyit azonban mindenesetre eredményez, hogy a modern polgári szociológiai kutatások nagy részében merő praktikizmus uralkodik, és emiatt a tudomány határozott elszegényesedése jött létre. A polgári szociológiában nem új ez a jelenség. Kárl Mannheim már az első világháborút követő években megállapította, hogy az amerikai szociológusok felesleges félelemmel viseltetnek az elmélet iránt. A múlt évi nemzetközi szociológiai kongresszuson Lazarfeld ugyanebben az értelemben bírálta az amerikai szociológiát.

A német szociológia háború utáni fejlődéséről Theodor W. Adorno így ír : „Ha Németországban (értsd Nyugat-Németországban) a szociológia jelenlegi állapotát drasztikusan akarnánk jellemezni, akkor azt kell mondanunk, hogy az elszakadt (abgespalten) a filozófiától.” „Még a »politikai szociológiában« is történelmietlen empirikus analízisek uralkodnak.”<sup>51</sup>

Sőt maga René König is kijelentette, hogy az „empirikus kutatások fő baja — az elmélet hiánya.” S még önkritikát is gyakorolt ilyenképpen: „A múltban én magam is ellene voltam az általános módszertannak és az általános módszertani kérdéseknek. Most már látom ennek hibás voltát.”<sup>52</sup>

Németországban a maihoz képest mélyen elméleti volt Max Weber tudományos tevékenysége, pedig polgári szociológus kortársaihoz mérve, nem is joggal tanul, pozitivistának és empirikusnak nevezték.

Az elmélet tagadása megmutatkozik pl. abban is, ahogy G. Gurvitch a dialektikát kezeli. Megtisztítani igyekezik a dialektikát minden filozófiai tartalmától. A materialista dialektika ellen mint „dogmatikus dialektika” ellen lép fel, s mindennek eredményeként nála a dialektika a társadalmi

<sup>51</sup> Kölner Zeitschrift für Soziologie. 1959.

<sup>52</sup> Idézi: Voproszi Filozofii. 1959. 12. sz.

valóságtól elvonatkoztatott formális logikai szabályok gyűjteményévé lesz.

A szociológiának ez az erőltetett leválasztása a filozófiáról, sőt szélesebben az elméletről, messzemenő következményekkel jár a modern polgári szociológia által végzett kutatások tudományos értékére nézve. Ebből következik pl. többek között az a rendkívül gyakran tapasztalható jelenség, hogy a véletlen és szükségszerű jelenségek között nem tesznek különbséget, és így az alapvető jelenségeket nem választják el a nem alapvetőktől. Csak ebben a szemléletmódban lehet fontosabbnak tartani mondjuk az öngyilkosságról szóló tanulmányokat az osztályok létének és az osztályviszonyoknak feltárásánál.

Ha a klasszikus polgári szociológiával szemben azt a vádat lehet felvetni, hogy benne az egyedi és a különös eltűnt az általánosban, akkor a mikroszociológiát méltán érheti vád azért, hogy csak halvány kísérleteket tesz az általános és tipikus megállapítására, és legtöbbször egyenesen tagadja ilyen absztrakció lehetőségét.

Teljes mértékben illik a jelenlegi modern burzsoá szociológiára — s különösen a mikroszociológusokra és szociometrikusokra — az, amit Lenin Sztrove Gazdaság és ár c. könyvének kritikája kapcsán a burzsoá társadalomtudósokról állapított meg: „Nem hisznek a jelen tudományos elemzésének lehetőségében, lemondanak a tudományról, igyekeznek füttyülni minden általánosításra, elrejtőzni a történelmi fejlődés mindenféle „törvénye” elől, igyekeznek körülkeríteni az erdőt fákkal...”

## О СОЦИОМЕТРИИ И МИКРОСОЦИОЛОГИИ

*Андраш Хегедюш*

В своей статье автор рассматривает буржуазные социологические направления распространившееся после второй мировой войны, а именно, микросоциологию и социометрию Морено. Прежде всего в статье анализируется вопрос о том, как общественные отношения способствовали образованию типических направлений современной буржуазной социологии, а также вопрос о том, каковы те идеологические течения, которые сыграли роль в процессе складывания указанных социологических направлений.

Очерк рассматривает и критикует понимание общества в упомянутых выше направлениях современной буржуазной социологии, так называемую атомическую теорию общества и Морено «теорию группы», «теорию замены общественных отношений эмоциональными отношениями» и т. д. При этом автор показывает, что то, что в общественной теории этих направлений выставляется под лозунгом «переоценки ценностей» есть не что иное, как теоретический «тупик», отступление, шаг назад.

Автор подробно рассматривает как общественный кризис капитализма отражается в современной буржуазной социологии. Буржуазные социологи не могут закрыть глаза на болезни империалистического общества, регистрируя только поверхностные явления. В своей работе авторстрелится показать, что представители известных направлений буржуазной социологии частью непосредственно, но главным образом косвенно выступают в качестве защитников капиталистического строя.

Заключительная часть посвящена методике упомянутых направлений, технике, применяемой в их исследованиях. Автор критикует тот факт, что в исследованиях, проводимых представителями анализированных направлений лженаучной социологии отнесятся на задний план общественная статистика, и используются главным образом такие субъективные методы, как «интервью» и «анализэле».

## ON MICROSOCIOLOGY AND ON SOCIOMETRY

*András Hegedűs*

In his article the author deals with bourgeois sociologist trends known as "micro-sociology" and the so called Moreno "sociometric" trends, which became famous and gained influence after the second world war. First the article discusses the question of what social relations helped the formation of the typical trends of modern bourgeois sociology and what intellectual trends played a part in their creation. (Simmel and L. V. Wiese „Beziehungslehre", the social conception of Durkheim, feudism, Bergson's irrational philosophy etc.)

The article discusses and criticizes the characteristics of the social conception of the trends of modern bourgeois sociology, which we have just mentioned: among them the so called Moreno "social atomic theory", "the group theory", the substitution of social relations with emotional relations, and at the same time it shows that everything which has been done in their social theories under the slogan of "the revaluation of the values" is nothing else but a retreat, a step back and a theoretical deadlock.

The author of the article deals, in a very detailed way, with the fact on how the social crisis of capitalism is reflected in modern bourgeois sociology. Bourgeois sociologists cannot close eyes before the fundamental illness of imperialist society, but they register only troubles which appear on the surface. The essay explains the roles of the representatives of those trends of sociology, which we have just talked about, and shows their positions as direct, but mostly as indirect defenders of capitalism.

The concluding part of the essay deals with the methods as well as with the technique they applied in their research work. It explains and criticises the pushing into the background of society-statistics, and also the predominance of subjective methods, like the "interview" and the "test" — examinations.

## **A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet általános törvényszerűségei és sajátos vonásai az egyes országokban\***

M. D. KAMMARI

A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszakában mély fordulat megy végbe a társadalmi élet minden területén. Forradalmi úton megszüntetik a termelőeszközök magántulajdonát, az ember ember által való kiszákmányolását és az általa szült antagonisztikus ellentéteket; éles osztályharc folyik a társadalmi tudat régi, idejétmúlt formáinak leküzdéséért. A munkásosztálynak a régi világ összes erői ellen vívott engesztelhetetlen harca során megszületnek az új, szocialista termelési viszonyok, amelyek a társadalmi tulajdon alapján állanak. Ezen új, szocialista gazdasági alapon fejlődik és erősödik a szocialista állam, válnak uralkodóvá a társadalmi tudat új, szocialista formái, a kommunista erkölcs, a szocialista művészet és irodalom, az új, szocialista kultúra.

A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszakában felmerült világtörténelmi jelentőségű feladatok megvalósításához a szovjet nép nem rendelkezett és nem is rendelkezhetett kész receptekkel. *Fel kellett tárn*i a társadalmi fejlődés *új törvényszerűségeit* és tudományosan meg kellett alapozni a párt és a szovjet állam politikáját, amely a kapitalizmus megsemmisítésére és a szocializmus felépítésére irányult. Ezt a feladatot teljesítette Lenin azzal, hogy az új történelmi korszak grandiózus feladatainak megfelelően alkalmazta és fejlesztette a marxizmus elméletét. Lenin a szocialista forradalom és a szocialista építés közben szerzett gyakorlati tapasztalatok általánosítása alapján új tétellekkel és következtetésekkel gazdagította a dialektikus és történelmi materializmust. Mindez a kommunizmus győzelméért folyó harc fényes távlatait adta a pártnak és a népnek.

Az alábbiakban a kapitalizmusból a szocializmusba és a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet néhány általános törvényszerűségével és az átmenetnek az egyes országokban megnyilvánuló sajátosságaiival kívánunk foglalkozni.

### *1. A szocializmus építésének általános törvényszerűségei*

A szocialista forradalom és a szocializmus építésének általános törvényszerűségeit a következőkben lehet meghatározni:

A szocializmusba való átmenet általános törvényszerűsége: a proletariátus diktatúrájának, a munkásosztály politikai hatalmának megteremtése, a

\* Ez a cikk a Magyar Filozófiai Szemle részére íródott.

kommunista párt vezetőserepe; a munkásosztály szövetsége a parasztság alapvető tömegeivel és más dolgozó rétegekkel; a nemzeti elnyomás megszüntetése, az internacionalizmus, az egyenjogúság, a testvéri barátság és a kölcsönös szocialista segítségnyújtás megvalósítása az egyes népek között; a kapitalista tulajdonviszonyok megszüntetése, a termelőeszközök társadalmi tulajdonának megteremtése; a szocialista ipar fejlesztése, a mezőgazdaság szocialista átalakítása, az iparnak és a mezőgazdaságnak egy egységés, tervszerűen fejlődő népgazdaságba való egyesítése a legfejlettebb technika alapján azzal a céllal, hogy minél teljesebben ki lehessen elégíteni a dolgozók növekvő szükségleteit; a szocialista felépítmény — a szocialista állam, a párt és a szocialista ideológia — uralkodó helyzetének megszilárdítása a szocializmus alapjainak a külső és belső ellenségtől való megvédele érdekében, valamint a dolgozók szocialista szellemben való nevelése; az adott ország dolgozóit más országok munkásosztályához fűző kapcsolatok megszilárdítása (proletárinternacionalizmus); a kultúrforradalom megvalósítása és a dolgozók összességének mindenoldalú fejlődése az új társadalom építésében való aktív részvételük alapján.

Minden társadalmi forradalom alapvető oka a régi társadalom méhében kifejlődött új termelőerők és a régi termelési viszonyok közti ellentét. Ez a konfliktus minden elhaló társadalmi alakulaton belül minőségileg más és más jellegűt ölt, a maga sajátosságos törvényei szerint fejlődik. Merőben más feltételek között és más formákban történik ennek a konfliktusnak a megoldása a szocialista forradalom időszakában, mint a burzsoá forradalomban.

A Nagy Októberi Szocialista Forradalom tapasztalataiban világosan feltárultak azok az általános törvényszerűségek, amelyek a szocialista forradalmat jellemzik. Oroszország az Októberi Forradalom előestéjén átlagosan fejlett kapitalista ország volt, ahol ekkorra már kialakultak a monopolisztikus tőkés egyesülések. Az ipar és a munkásosztály nagyüzemekben történt koncentrációjának fokát tekintve Oroszország ezzel egyidejűleg még a legfejlettebb kapitalista országokat is megelőzte. Ugyanakkor a cári Oroszországot a feudális csökevények széleskörű fennmaradása és a külföldi tőkéttől való erős függés jellemezte. Oroszország mély társadalmi és politikai ellentéteknek volt a gyújtópontja és ezért gyenge szem volt az imperializmus láncában; olyan ország, amelynek elsőként kellett elszakítani ezt a láncot. Ilyenképpen Oroszországban megvoltak a szocialista forradalom győzelméhez és a proletariátus diktatúrájának megteremtéséhez szükséges gazdasági előfeltételek, és hasonlóképpen létrejöttek a forradalom igen erős szubjektív tényezői is.

Országunk munkásosztálya a szocialista forradalom végrehajtásával, a szovjet hatalom megteremtésével Oroszországot, politikai rendszerét tekintve, a legélenjáróbb kapitalista országok fölé helyezte. Ugyanakkor a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet anyagi bázisát tekintve, műszaki-gazdasági vonatkozásban, Oroszország elmaradott ország volt. Ily módon ellentmondáskeletkezett a régi gazdasági alap és az új, élenjáró politikai felépítmény között.

A II. Internacionálénak a szocializmushoz hűtlenné vált teoretikusai, Kautsky, Martov, Szuhanov és mások arra a következtetésre jutottak, hogy Oroszország munkásosztályának nem kellett volna magához ragadni a hatalmat, mivel Oroszország „nem érte el a termelőerők fejlődésének azt a fokát, amelyen lehetséges a szocializmus”, mivel Oroszországban nincsenek meg az ehhez szükséges objektív gazdasági előfeltételek és a megfelelő kulturális szín-

vonal.<sup>1</sup> Lenin leleplezte a II. Internacionálé ezen teoretikusait és bebizonyította, hogy ezek az emberek nem értették meg azt, ami a legdöntőbb a marxizmusban, annak forradalmi dialektikáját. Nem értették meg, hogy a vilákapitalizmus fejlődésének, a proletár világorradalomnak és a szocializmus építésének általános törvényszerűségei egyáltalán nem zárják ki a fejlődés formáinak sajátosságait az egyes országokban. A gazdaság és a politika összhangjának kérdését ezek a teoretikusok metafizikusan oldották meg, és nem akarták megérteni, hogy bizonyos történelmi feltételek között az elégséges gazdasági alappal rendelkező és a dolgozó tömegek támogatását élvező politikai hatalom teljes mértékben képes felszámolni az ország elmaradottságát és megvalósítani gyors ütemben a gazdasági élet és az új élenjáró politikai rendszer összhangját.

„A gyors ütem a szocializmus általános törvényszerűsége, amelyet ma már a szocialista tábor valamennyi országának tapasztalatai bizonyítanak”, — mondotta N. Sz. Hruscsov az SZKP XXI. kongresszusán. 1937-hez viszonyítva az ipari termelés a szocialista országokban 1958-ig ötszörösére nőtt. Ezen belül az NDK-ban 2,5-szeresére, Csehszlovákiában 3,3-szeresére, Romániában közel négyszeresére, Magyarországon (1956-ban az ellenforradalmi erők által okozott kár ellenére) több mint négyszeresére, Lengyelországban több mint 5,5-szeresére, Bulgáriában körülbelül kilenceszeresére, Albániában 18-szorosára nőtt az ipar termelése. A Koreai Népi Demokratikus Köztársaságban (a háború és az intervenciók által okozott pusztítások ellenére) 1949-hez viszonyítva 3,5-szeresére, a Kínai Népköztársaságban pedig 1950—1958 között körülbelül tízszeresére nőtt a termelés.

Ezek az adatok azt is mutatják, hogy a szocialista országokban a gazdasági szintek tervszerű *kiegyenlítésének* tendenciája érvényesül.

Az egy főre eső termékek előállításában a szocialista világrendszer a maga egészében már utólérte a kapitalista világrendszert. A szocializmus világrendszerében él a Föld lakosságának körülbelül egyharmada, ez a rendszer termeli a világon előállított ipari termékek több mint egyharmadát, a gyapot 43 százalékát és a világ gabonatermelésének majdnem a felét. A Szovjetunió hét-éves tervének teljesítése és túlteljesítése, a többi szocialista ország gazdasági életének gyorsütemű fejlődése következtében a szocialista világrendszer már 1965-ben a világ ipari termelésének több mint a felét fogja adni.

Ez annyit jelent, hogy rövid időn belül a szocialista világrendszer fölénybe kerül a kapitalista világrendszerrel szemben a társadalmi fejlődés döntő és meghatározó területén: az anyagi termelésben.

A kapitalista termelési módnak és a polgári forradalmaknak mintegy három évszázadra volt szükségük, hogy világméretben diadalmaskodjanak és létrehozzák a kapitalista világgazdaságot, amelyben még a mai napig sem tűntek el a kapitalizmus előtti gazdasági alakulatok maradványai. Ezek az ázsiai és afrikai országok döntő részében még ma is túlsúlyban vannak. Ezzel szemben a Szovjetunióban végbement szocialista forradalomnak 15—20 év elegendő volt ahhoz, hogy a Föld egyhatodán átalakítsa az összes kapitalista és kapitalizmus előtti gazdasági formákat és az egész világ előtt bebizonyítsa a szocializmus fölényét a kapitalizmussal szemben. A szocializmus első megjelenése után 30—40 évvel már világrendszerre vált. Ez a rendszer 13 országra

<sup>1</sup> Lenin Művei. 33. köt. 478. o.

terjed ki, magában foglalja a Föld területének 26 százalékát és a lakosság 35 százalékát, s ugyanakkor a világ ipari termelésének 30 százalékát adja.

Lenin, összegezve az Októberi Forradalom tapasztalatait, bebizonyította, hogy a szocialista forradalom a proletariátus diktatúrája nélkül is meg tudja dönteni a burzsoáziát, — de vívmányait megszilárdítani, alapvető feladatait teljesíteni csakis a proletárdiktatúra segítségével tudja. A proletariátus diktatúrája — egész történelmi korszak, amely nemcsak az új társadalom felépítéséhez nélkülözhetetlen, hanem ahhoz is, hogy a proletariátus átnevelje és meg-edzze önmagát, azt az erőt, amely irányítani képes az országot és a szocializmus szellemében tudja nevelni a kispolgári tömegeket. A proletariátus diktatúrája a régi gazdasági viszonyok átalakításának, az új szocialista gazdaság felépítésének, az osztály nélküli kommunista társadalom megteremtésének legfőbb eszköze.

A hatalom megragadása nem az osztályharc kialakítását, hanem e harc új formák közötti folytatását jelenti. Lenin tüzetes elemzését adta az átmeneti korszak osztályviszonyainak, az osztályharc új formáinak, és feltárta a munkásosztály és a dolgozó parasztság érdekeinek közösségét a kizsákmányolók elnyomásában és likvidálásában. Kimutatta a munkásosztály és a parasztság tartós szövetségének szükségességét és lehetőségét, a munkásosztály vezetőszerepének szükségességét a szövetségen belül, a diktatúra fenntartása és a szocializmus felépítése érdekében. „A diktatúra legfőbb elve — mondotta Lenin — a proletariátus és a parasztság szövetségének fenntartása, hogy a proletariátus megtarthassa a vezetőserepet és az államhatalmat.”<sup>2</sup>

A proletariátus politikájának a belső és egyszersmind a nemzetközi osztályviszonyok helyes mérlegelésén, a társadalmi fejlődés objektív törvényein kell alapulnia. Lenin a kapitalizmus felszámolását és a szocializmus felépítését nem pusztá, üres tagadásnak, hanem dialektikus tagadásnak tekintette, amely megőrzi mindazt az értéket, amit a kapitalizmus teremtet meg és ami nélkülözhetetlen a szocializmus felépítéséhez. A „szétzúzott kapitalizmus” nem fog jóllakatni bennünket — mondotta Lenin —, és felhívta a dolgozókat, építsék a szocializmus napfényes épületét abból az anyagból, a tudományos ismeretek, a technika és a kultúra azon tartalékaiból, amelyeket a kapitalizmusban hoztak létre. Minthogy ezeknek az ismereteknek a kapitalizmusban a burzsoá értelmiség a hordozója, ezt az értelmiséget be kell vonni a szocializmus építésébe. Lenin követelte, hogy használják fel a modern technika összes vívmányait, a nagyüzemi társadalmi termelés összes kiváló mintáit, a nyilvántartás, az ellenőrzés, a termékek elosztásának élenjáró módszereit, az olyan formákat, mint a trösztök, bankok, szövetkezetek, az államkapitalizmus formáit, stb.

Lenin a történelmi materializmusnak abból az alapelvéből indult ki, hogy a termelési mód meghatározó szerepet játszik a társadalom fejlődésében. Megalapozta azt a tételt, miszerint a szocializmusba való átmenet megszervezésében, gazdasági téren, a döntő szerepet a következő tényezők játsszák: a szocialista termelési mód fejlesztése, a kapitalizmusénál magasabb munkatermelékenység kialakítása, a legszigorúbb, az egész népet átfogó nyilvántartás és ellenőrzés megteremtése a termelésben és a fogyasztásban egyaránt, a szocialista tulajdon védelme, valamint a tömegek szocialista versenyének fejlesztése.

A termelési viszonyok a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszakában nem egytípusúak: három alapvető társadalmi-gazdasági szektor

<sup>2</sup> Lenin Művei. 32. köt. 526. o.



elemeinek formájában léteznek. Ezek: a szocialista, a kapitalista és a kisárutermelő szektor, hordozóik pedig a megfelelő társadalmi osztályok. Az átmeneti időszak gazdasági rendszere egyesíti magában a társadalom gazdasági életében jelenlevő különböző szektorok vonásait és sajátosságait, és a köztük folyó harcot. Ebben a gazdasági rendszerben a vezető szerepet a szocialista szektor játssza. Ennek létrehozója a munkásosztály — a szocialista termelési viszonyok hordozója és az épülő szocialista társadalom legfontosabb termelőereje. A gazdaság szocialista szektora kezdettől fogva tervszerűen, a proletár állam vezetése alatt fejlődik. A tervszerű fejlődés a legfontosabb gazdasági törvények egyike — a szocialista gazdasági rendszer jelegzetessége.

A szocialista ipar fejlesztése és a mezőgazdasági szövetkezeti útra irányítása a szocialista gazdasági alap megteremtésének területén a két legfontosabb feladatot jelenti. A szocialista gazdasági alap létrehozásának feladatait Lenin "A terményadóról" szóló broszúrájának első fogalmazványában, „A termelőszövetkezetekről” és „Inkább kevesebbet, de jobban” című cikkeiben határozta meg. Ezekben a munkákban egységbe fonódik a nehézipar fejlesztésének terve, a szövetkezeti terv, az osztályok felszámolására és a kisparaszti gazdaságok átalakításának útjaira vonatkozó útmutatásokkal.

A szocialista társadalom felépítményének hatásköre sokkal szélesebb, mint bármely más társadalom felépítményének hatásköre. Így például a gazdasági élet szervezése a kapitalizmusban alapjában véve a tőkés magánvállalkozó, a tröszt, a részvénytársaság és a bank magánügye. A szocializmusban a gazdasági élet megszervezése „nem magánügy, hanem igen fontos állami ügy” (Lenin). Ezzel összefüggésben kiszélesednek a felépítmény funkciói. Ebben a kérdésben is a marxizmus összeütközésbe kerül az anarcho-szindikalista és reformista ideológiával, amely tagadja a marxizmus lényegét — a proletariátus diktatúrájának történelmi feladatait és hatáskörét a kommunizmus győzelmének megszervezésében.

Lenin 1921-ben a Kommunista Párt X. kongresszusán leleplezte az úgynevezett „munkásellenzékét”, amely azt javasolta, hogy vonják ki a szocialista állam hatásköréből a termelés irányítását. Hasonlóképpen leleplezte az anarcho-szindikalista elhajlást, amely növeli a kispolgári ösztönösséget a termelésben és aláássa a proletárdiktatúra gazdasági alapját. A tudományos, proletár szocializmus engesztelhetetlenül szembenáll az anarchizmus ideológiájával és gyakorlatával, az ösztönösséget és spontaneitást hirdető kispolgári elmélettel. De ugyanúgy ellensége a bürokratikus centralizmusnak, amely széles néptömegek kezdeményező-készségét bilincsbeveri és elnyomja.

A tudományos szocializmus és kommunizmus alapelve a demokratikus centralizmus, amely egyesíti az építésnek egy központból való irányítását a széles dolgozó tömegek s minden helyi társadalmi szervezet kezdeményező-készségének és öntevékenységének kibontakoztatásával. A párt betartotta a gazdasági élet irányításában a demokratikus centralizmus alapelvét, alkotó módon olyan új formákat javasolt ennek az elvnek megvalósítására, amelyek megfelelnek a szocialista gazdasági élet fejlődésében előállt új körülményeknek.

A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszakában gyökeresen megváltoznak a felépítmény összes elemeinek, a jogi formáknak, kulturális intézményeknek, a sajtónak funkciói. Rendeltetésük és különösen az új politikai felépítmény feladata elősegíteni a szocializmus gazdasági alapjainak felépítését és elnyomni a kizsákmányoló rendszer visszaállítására irányuló kísérleteket.

A szovjetek rendszere a proletárdiktatúrának az orosz munkásosztály által megtalált formája; ez a forma biztosította a Szovjetunió népeinek a kapitalizmusból a szocializmusba való előrehaladást. A szovjet formát a Szovjetunió dolgozóinak gyakorlati tevékenysége próbálta ki és ellenőrizte. „A Szovjethatalom a szocializmus felé vezető út. Ezt az utat a dolgozó tömegek találták meg és ezért biztos, ezért legyőzhetetlen.”<sup>3</sup>

A proletárdiktatúra gyakorlati megvalósításának korszakában nagy jelentőségre tett szert az a kérdés, miként, milyen szervezeti formákon keresztül valósíthatja meg a proletariátus a maga uralmát és a társadalom vezetését. A proletárdiktatúra hajtószíjainak és emelőinek rendszere — Lenin szavaival élve — egy hajlékony és igen széles, erőteljes proletár gépezetet jelent. Ez a mechanizmus formailag nem kommunista, rajta keresztül a párt szoros kapcsolatban áll az osztállyal és a tömegekkel. A párt mint a proletariátus osztályszervezetének legfőbb formája, kivétel nélkül egyesíti az összes proletár-tömegszervezetek munkáját és tevékenységüket egy cél felé irányítja.

Ezért a szocializmus építése számára káros és veszélyes mindenfajta kispolgári, anarcho-szindikalista, opportunistá és revizionista elmélet, amely csökkenteni vagy tagadni szeretné a pártnak, a szocialista átalakulás szervezőjének, a tömegek irányítójának és vezérének szerepét.

Amikor a kommunista párt uralkodó párttá válik, helyzete gyökeresen megváltozik, megváltoznak munkájának tartalma, formái, megváltoznak feladatai. A hatalom meghódításáig a párt figyelmének központjában a burzsoázia megdöntésének, a régi rendszer szétzúzásának feladata áll. Most azonban a régi rendszer maradványainak megsemmisítését célzó feladatok mellett, új gigászi szervezési feladatok lépnek előtérbe: az új, szocialista társadalom felépítésének megszervezése, irányítása. A párt erejének forrása a tömegekkel való szoros kapcsolatban rejlik. A párt munkájának alapvető módszere: saját forradalmi tapasztalataik alapján meggyőzni a tömegeket a párt politikájának helyességéről. A párton belüli egység és vasfegyelem fenntartása a szocializmusért folyó harc sikeres irányításának nélkülözhetetlen feltétele. Lenin azt tanította, hogy enélkül nem lehet sikerrel gyakorolni a proletárdiktatúrát, az ellenséges kapitalista környezet és az elkeseredett osztályharc viszonyai között. Aki aláássa a párt egységét és vasfegyelmét, aláássa a proletariátus diktatúráját. Ebből ered a párton belüli csoportosulások és frakciók betiltása, amelyet Lenin vezetésével a párt X. kongresszusa léptetett életbe.

Az a tény, hogy az átmeneti időszak gazdasági alapjában még jelen vannak a kapitalizmus elemei, a kis magángazdaságok, a paraszti gazdaságok milliói és a kisiparosok, sajátágosan tükröződik a felépítményben. A magántőke, a kispolgári piac ösztönössége, a spekuláció, egyszóval mindaz, amit nem lehet alárendelni a szocialista állam ellenőrzésének és a gazdasági élet tervszerű irányításának, feltétlenül hat azokra a párt- és állami káderekre, akik még nem elég szilárdan állnak a marxizmus talaján. A munkásosztály, hatalomrajutása után, nem szabadul meg azonnal azoktól a szokásoktól, hagyományoktól és nézetektől, amelyeket a kapitalista rendszer oltott a tömegekbe. A munkásosztályt nem választja el semmiféle áthatolhatatlan fal a kispolgárságtól és a burzsoázia értelmiségtől. Ezek a rétegek kispolgári ingadozást, a burzsoáz individualizmust, pesszimizmust, nacionalizmust visz-

<sup>3</sup> Lenin Művei. 29. köt. 249. o.

nek a munkásosztály soraiba. Ebből a talajból táplálkoznak a párton belüli elhajlások az átmeneti időszak viszonyai között.

A szocialista felépítmény szervezetét javítani kell, tökéletesíteni kell intézményeit. Lenin harcolt az ellen, hogy a szovjeteket és a szovjet szervezetet parlamenti vitaklubbbá változtassák, de harcolt a bürokratizálásukra irányuló kísérletek ellen is. Hangsúlyozta, hogy a tanácsok minden tagját be kell vonni az irányítás gyakorlati munkájába, és ténylegesen érvényesíteni kell a választóknak azt a jogát, hogy visszahívhassák a bizalmukat nem igazolt küldötteket.

A párt állandóan gondot fordít arra, hogy megerősödjenek és tökéletesebbé váljanak a szocialista felépítmény olyan részei, mint a bíróság, az iskola, az oktatás rendszere és a kulturális intézmények.

A szocialista építés általános törvényszerűségeinek megértése szempontjából nagyjelentőségűek Lenin programszerű útmutatásai a nemzetiségi kérdés megoldásáról, a nemzetiségek államiságának építéséről, a nemzeti kultúra fejlesztéséről. Lenin, a marxista irodalomban első ízben dolgozta ki a szocialista rend alapján megszervezendő soknemzetiségű államról szóló tételket. Lenin bebizonyította, hogy a nemzeteknek joguk van az önrendelkezésre, nemzeti államiságuk és kultúrájuk szabad fejlesztésére, bebizonyította, hogy szükség van a népek testvéri együttműködésére a szocializmus alapján.

A szocialista átalakulások során új szocialista nemzetek jönnek létre és virágzanak. Ezek gyökeresen különböznek a régi burzsoá nemzetektől, társadalmi, politikai és szellemi arculatuk tekintetében egyaránt. Az új szocialista nemzetek megszilárdulásának, fejlődésének és együttműködésének gazdasági alapja a szocialista gazdasági rend. A kommunista párt ezen az alapon szervezi és neveli az egyes nemzeteket a proletárinternacionalizmus és a népek közti barátság szellemében, alakítja ki új eszmei-politikai, szellemi arculatukat.

## *2. Az általános és a sajátos egysége a szocializmus építésének folyamatában az egyes országokban.*

Lenin a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet jellemzésekor az általános törvényszerűségek és nemzeti sajátosságok dialektikájának mély megértéséből indult ki. Figyelembe vette, hogy a kapitalizmusban általában, és annak imperjalista fokán különösen, döntő szerepet játszik az egyenlőtlen gazdasági és politikai fejlődés törvénye. Éppen ez a törvényszerűség eredményezte, hogy a szocializmus először egy, később pedig egy sor olyan országban győzedelmeskedett, amely a kapitalista fejlődés szempontjából nem a legfejlettebb, hanem a viszonylag elmaradott országok közé tartozott. Lenin ebből kiindulva, még a forradalom előtt kiemelte, hogy az egyes országok sajátos vonást visznek be a kapitalizmusból (és a kapitalizmus előtti formákból) a szocializmusba való átmenet rendjébe, ütemébe és formáiba. Minden ország és minden nép sajátos belső és külső történelmi feltételek között, sajátos formában és különböző ütemben hajtja végre az egyik társadalmi-gazdasági rendről a másik, magasabb rendre való áttérést. A sajátos feltételek azzal függnek össze, hogy minden országban más és más a konkrét gazdasági alap és politikai felépítmény, mások az osztályok, különféleképpen alakulnak az erőviszonyok a forradalmi és a reakciós erők között. A kapita-

lizmusból (és még inkább a kapitalizmus előtti formákból) a szocializmusba való áttérés, a fő és alapvető dolgokban való megegyezés mellett, elkerülhetetlenül sok sajátossággal jár az átmenet feltételei, útjai, formái és üteme tekintetében. Ha egy színre akarnánk festeni ezt az átmenetet, ez a történelmi materializmus elméletének elferdítését jelentené — írta Lenin.

Noha az egyes országokban a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet idején különbözők lehetnek a politikai felépítmény, a forradalmi hatalom és a demokrácia formái, lényegük közös lesz: a proletariátus diktatúrája — írta Lenin 1917-ben, az Októberi Forradalom előestéjén.<sup>4</sup> „Országunk nagyfokú elmaradottsága és kispolgári jellege következtében Oroszországban a proletárdiktatúrának bizonyos sajátosságok tekintetében okvetlenül másnak kell lennie, mint az előrehaladott országokban — írta. De a fő erők és a társadalmi gazdaság fő formái Oroszországban is ugyanazok, mint bármely kapitalista országban, úgyhogy ezek a sajátosságok a leglényegesebbet nem érintik.”<sup>5</sup>

Lenin, miközben leleplezte Kautskynak a szocializmussal szemben elkövetett árulását, kiemelte, hogy a proletárdiktatúra kérdése a proletariátus osztályharcának, a szocialista forradalomnak fő kérdése, de a kizsákmányolóknak választójoguktól való megfosztása tisztán orosz kérdés és nem a proletárdiktatúra kérdése általában. Vagyis ez csupán „a diktatúrának különleges, nemzeti, nem pedig általános kérdése. A választójog korlátozásának kérdését csak úgy lehet megítélni, ha az orosz forradalom sajátos feltételeit, fejlődésének sajátos útját tanulmányozzuk.”<sup>6</sup> Másképpen mondva: meg kell különböztetni, mi az, ami általános törvényszerűség az egyes országok esetében a szocialista forradalom fejlődésében, a proletárdiktatúrában és a szocialista építésben; és mi az, ami nemzetileg sajátos, csak az adott országra jellemző; továbbá, hogyan kapcsolódik a nemzetileg sajátos az általános törvényszerűséghez.

Lenin 1921-ben a Kaukázuson-túli terület kommunistáihoz küldött levelében hangsúlyozta: legfőbb feladatunk „hogy a Szovjethatalmat, mint a szocializmusra való átmenetet megőrizzük és fejlesszük”. E feladat sikeres megvalósításában azonban különösen fontos, hogy a terület kommunistái „megértsék helyzetüknek, köztársaságaik helyzetének az Oroszországi Szovjet Föderatív Szocialista Köztársaságok helyzetétől és viszonyaitól eltérő *sajátosságait*, megértsék, hogy nem szabad lemásolniuk a mi taktikánkat, hanem megfontoltan, a konkrét viszonyok különbözősége szerint, módosítaniuk kell azt . . . Önállóan gondolják végig (a mi taktikánk) sajátosságának okait, taktikánk feltételeit és eredményeit, és az 1917—1921-es évek tapasztalatainak ne betűjét, hanem szellemét, értelmét, tanulságait alkalmazzák.”<sup>7</sup>

A termelőerők — az ipar, a mezőgazdaság, a közlekedés — erőteljes fejlesztése a szocializmus és a kommunizmus építésének minden országra érvényes általános törvényszerűsége. De például a szocialista iparosítás időszere, üteme, méretei az iparilag igen fejlett és az elmaradott gyarmati agrárországokban nem lehetnek azonosak.

<sup>4</sup> Lásd Lenin: *Állam és forradalom*, a II. fejezet befejező része, továbbá Lenin cikke: *A marxizmus karikatúrája*.

<sup>5</sup> Lenin Művei. 30. köt. 94. o.

<sup>6</sup> Lenin Művei. 28. köt. 260. o.

<sup>7</sup> Lenin Művei. 32. köt. 338—340. o.

Lenin több ízben hangsúlyozta, hogy a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszaka formájában sok tekintetben attól függ majd, hogy a kis vagy a nagytulajdon van túlsúlyban az adott országban. Kiemelte továbbá, hogy a szocializmusba való áttéréssel kapcsolatos intézkedések nem lehetnek azonosak a nagyüzemi és a kisárutermelő földművelésre berendezett országokban, a fejlett monopolkapitalista és a gyarmati, vagy félgyarmati országokban.

A kommunista pártok ezeket a lenini útmutatásokat keltik életre. A szocialista tábor országainak kommunistái megmutatták, hogyan kell alkotó módon, az ország belső és külső feltételeinek figyelembe vételével építeni a szocializmust. A szocializmus egyik alapvető feladatát, a kisparaszti gazdaságok millióinak szövetkezetekbe tömörítését például az iparilag elmaradott ázsiai szocialista országok sajátos módon oldják meg. A Szovjetunióban a kollektivizálás feladatát csak az 1930-as évek elején oldottuk meg, miután jelentős sikereket értünk el az iparosításban és ezzel biztosítottuk a mezőgazdaság átszervezésének technikai alapjait. Kínában a kollektivizálás feltételei és lehetőségei másként alakultak. Kína támaszkodhatott a Szovjetunió és a szocializmus táborához tartozó más országok fejlett iparára és arra a tényre, hogy a paraszti tömegek gyorsan meggyőződtek a termelőszövetkezeti út helyességéről, ezért haladéktalanul hozzáláthatott a szövetkezetek fejlesztéséhez.

Hasonló sajátosságok tapasztalhatók a Vietnami Demokratikus Köztársaság fejlődésében. A Vietnami Dolgozók Pártja Központi Bizottságának 1958 novemberi plénuma megállapította, hogy a szocialista forradalom fejlesztésében a legfontosabb láncszem jelenleg a mezőgazdaság, a falusi termelőszövetkezeti mozgalom fejlesztése. E célból a párt felhasználja a kollektív munka és kölcsönös segítségnyújtás olyan csírákban fellelhető formáit, amelyek már régóta megvannak a vietnami falvakban. A mezőgazdasági szövetkezetek fejlesztése megszilárdítja a proletárdiktatúra népi demokratikus hatalmát, mert jólétet, boldog, kultúrált életet biztosít a lakosság döntő részének — a parasztnak. Éppen ezért a szövetkezetek fejlesztése „a legfőbb láncszem a szocialista átalakítások láncában és hatalmas mértékben ösztönzi a szocializmus építését Észak-Vietnamban.” Észak-Vietnamban, — olyan országban, ahol a szegényparasztság a lakosság túlnyomó részét képezi — a szocialista forradalomnak és a szocializmus építésének ez a sajátossága nem hatálytalanítja, hanem ellenkezőleg, feltételezi az általános törvényszerűségek érvényesülését, minthogy a Vietnami Dolgozók Pártja egyidejűleg minden erejével fejleszti a gazdasági élet állami szektorát, az ország iparját.

A szocialista gazdasági alap megteremtése a Szovjetunióban a földbirtokosok és a tőkés tulajdonának teljes és kártérítés nélküli kisajátítása útján, az összes földterületek nemzeti tulajdonba vétele útján történt. Kínában és több más szocialista országban a szocialista alap megteremtésében szintén alkalmazzák a kisajátítás módszerét, különösen azon réteggel szemben, amely szoros kapcsolatban állt a fasizmussal és az ellenforradalommal. Ugyanakkor azonban a nemzeti burzsoázia egyes vállalatainak esetében a részleges megváltás módszerét is alkalmazzák. A földbirtokosok földjét pedig nem veszik azonnal nemzeti tulajdonba, hanem szétosztják a parasztnak között, azok magántulajdonába kerül. A társadalmisítás fokozatosan, a paraszti gazdaságok önkéntes egyesülése útján valósul meg.

Sok sajátosság merül fel az államkapitalizmus különböző formáinak alkalmazásában, a nemzeti burzsoáziának a gazdasági építésben történő széleskörű bevonásában és átnevelésében.

Oroszországban, amely a kapitalista környezet viszonyai között elsőként nyitotta meg a szocializmushoz vezető utat, a burzsoázia hallani sem akart arról, hogy bármiféle egyezményt, kompromisszumot kössön a munkás-paraszt hatalommal. Ezért a szovjet hatalomnak katonai erővel kellett elnyomnia a burzsoázia ellenállását, letörnie minden kapitalista restaurációs kísérletet. Csak azután lehetett szó a burzsoáziának az együttműködésbe való bevonásáról. Oroszországban az 1917-es években ily módon nem voltak meg az előfeltételei annak, hogy megvalósítsák a burzsoázia széles rétegeinek a szocializmus építésébe való bevonását és hogy az építő munka folyamán átneveljék a burzsoáziát. A szovjet hatalom első éveiben csak igen kisszámú régi szakember volt hajlandó együttműködni a munkásosztállyal. A burzsoáziát megfosztották a választójogtól, pártjait pedig az ellenforradalom és az intervenció oldalára állt eszerekhez és mensevikkekhez hasonlóan eltávolították a politikai arénáról. Így alakult ki az SZKP-nak az ország egész életére kiterjedő vezető tevékenysége és a proletárdiktatúra egypártrendszere.

Kínában és más népi demokratikus országokban mások voltak a körülmények, másként alakult a helyzet, Kínában a nemzeti burzsoázia hosszú időn keresztül együttműködött a kommunistákkal a feudalizmus és a komprádor burzsoázia, továbbá a külföldi imperialista hódítók ellen irányuló harcban. A forradalom fejlődésének körülményei arra kényszerítették a burzsoáziát, hogy ezt az együttműködést a szocialista Kína építésének idején is folytassa.

A Szovjetunióban és Magyarországon végső soron a szocialista demokrácia egypárt rendszere alakult ki. Más népi demokratikus országokban azok a pártok, amelyek részt vettek a fasiszma, a fasiszta hódítók elleni harcban és elfogadták a munkásosztály vezetését, továbbra is részt vesznek a társadalmi-politikai életben és az ország irányításában. Így alakult ki a szocialista népi demokrácia többpárt rendszere.

A szocializmus építésében mutatkozó sajátosságok minden országban a gazdasági szektorok, az osztályok közötti erőviszonyoktól, az adott ország nemzetközi kapcsolataitól, politikai tapasztalataitól és más hasonló tényektől függenek.

A Szovjetunióban a szocializmus építésének a legfőbb sajátossága az volt, hogy a szovjet államot ellenséges kapitalista államok gyűréje vette körül és ezek minden erejükkel igyekeztek megfojtani a fiatal szocialista köztársaságot. Ez magyarázza, hogy miért kellett a proletárdiktatúrának különösen szigorú rendszabályokat alkalmaznia a szocializmus ellenségeivel szemben.

A nemzetközi burzsoázia ma már nem álmodozhat arról, hogy katonai erővel vagy gazdasági blokáddal megfojthatja a szocializmust. A szocializmus végérvényesen és visszavonhatatlanul, teljes győzelmet aratott a Szovjetunióban, és ennek következtében a szocializmus útjára tért többi országban is megszilárdul az új társadalmi rend és kivívja teljes győzelmét. Mindez új nemzetközi feltételeket teremt a szocializmus építéséhez.

E feltételek számbavétele nélkül nem lehet helyesen meghatározni a belpolitikát, a szocializmus építésének politikáját sem, mert a szocializmus fejlődésének belső törvényei mindig meghatározott külső körülmények között hatnak.

A szocialista forradalom győzelme Oroszországban 1917-ben új törvényszerűséget szült a világtörténelem fejlődésében: két ellentétes rendszer, a kapitalizmus és a szocializmus harcát. Ez a harc, mint ahogy Lenin már 1920-ban rámutatott, meghatározza a világtörténelem egész menetét, egész dialektikáját, egész fejlődését, — gazdasági, politikai és szellemi téren egyaránt.

Milyen kapcsolatban áll ezzel a tétellel a két világrendszer békés együttéléséről szóló tézis, amelyet Lenin ugyancsak a szovjet hatalom fennállásának első napjaiban vetett fel? Ez a tézis abból indul ki, hogy a szocializmus végső soron legyőzi a kapitalizmust, a társadalom haladó rendszerét, mivel a kapitalizmusénál magasabbrendű munkaszervezetet, magasabb munkatermelékenységet hoz létre. A szocializmus kibontakozó fölénye elmélyíti minden népben a szocialista fejlődés útjára való áttérés akarását. Mi azonban ellene vagyunk a forradalom exportjának és mesterséges fenntartásának. A népek, azoknak élenjáró osztályai maguk döntenek el, milyen rendszert akarnak, mikor kell a régi rendszert újjal felváltani.

A fegyverkezés terhe lassítja a szocializmus építésének és fejlődésének ütemét. A szocializmus jellegénél fogva kizár mindenfajta háborút az egyes népek között és kizárja a polgárháborúkat is. A szocializmusban nincsenek olyan társadalmi erők, amelyek érdekeltnek lennének valamilyen háborúban. A háborúkban a nagytőke érdekelt, az is szüli és szervezi őket. A nagytőke kísérelte meg annyiszor, hogy katonai erővel elnyomja a szocializmust, ezt azonban még akkor sem sikerült megvalósítania, amikor a szocializmus még gyenge volt.

A viszonyok azonban ma már gyökeresen megváltoztak. A két világrendszer kialakulása, az imperializmus gyarmati rendszerének széthullása, meggyöngyítették az imperializmust, leszűkítették annak alapját. Ez olyan körülményeket teremt, amelyek között a népek számára lehetővé válik az imperialista agresszorok megzabolozása, a háború megakadályozása. Sőt, lehetővé válik, hogy, még mielőtt a kapitalizmus végképp letűnne, teljesen kiküszöböljük a háborút, mint az emberi társadalom olyan jelenségét, amelyet a kizsákmányolás rendszere szült.

A háború elkerülésének, a békés együttélésnek a lehetősége egyáltalán nem zárja ki a két rendszer közötti gazdasági verseny szükségszerűségét, nem szünteti meg a tömegekért folyó szívós politikai harc szükségességét, különösen az ideológiai harc nélkülözhetetlenségét az emberek tudatának és lelkeinek megnyeréséért. Ezen az utóbbi területen, mint Lenin is rámutatott, a legnagyobb mértékben tartós, *állhatatos, bonyolult, és megfeszített* harc vár ránk, különösen a kultúra és a társadalom szellemi életének területén. Lenin a NEP kezdetén arról beszélt, hogy nem attól a kapitalizmustól kell tartanunk, amely a spekuláció zúgpiacán éled fel újra, hanem attól, amely a dolgozó ember lelkében él — a burzsoá nézetektől, az individualizmustól, a burzsoá erkölctől, a vallástól, — röviden mindattól, amit ma kapitalista csőkevénynek nevezünk. Innen ered a tömegek kommunista nevelésének elsődleges feladata.

Az emberiség a kapitalizmusból közvetlenül áttérhet a szocializmusra — a kommunista társadalmi rend első fázisára. A fejlődés azonban nem állapodik meg itt. A kommunizmus első fázisáról az egyes országok és népek tovább haladnak majd a második — magasabb fázis felé. Hogy megy majd végbe ez a fejlődés? Elképzelhető-e olyan helyzet, hogy az egyik szocialista ország eléri a kommunizmust, megvalósítja a termelés és a fogyasztás kommu-

nista elveit, a többi ország pedig valahol elmarad a szocialista társadalom építésének kezdeti szakaszán?

„Ha figyelembe vesszük a szocialista rend gazdasági fejlődésének törvényeit, — mondotta N. Sz Hruscsov az SZKP XXI. kongresszusán, — nem látszik valószínűnek az ilyen perspektíva. Elméletileg helyesebb, ha azt tételezzük fel, hogy a szocializmus országai, minthogy sikeresen aknázzák ki a szocialista rendszerben rejlő lehetőségeket, többé-kevésbé egyidejűleg térnek majd át a kommunista társadalom magasabb fázisára”.

Az SZKP abból indul ki, hogy a szocialista gazdasági rendszerben a fejlődés olyan új törvényszerűségei hatnak, amelyeket a korábbi társadalmi alakulatok nem ismertek. Így például az imperializmus korszakában döntő jelentőségre tesz szert az országok egyenlőtlen gazdasági és politikai fejlődésének törvénye. E törvény értelmében egyes országok a többiek rovására messzire előre jutnak a fejlődésben, elnyomnak, kizsákmányolnak és igában tartanak más országokat és azokat ily módon még nagyobb lemaradásra kényszerítik. A szocialista gazdasági rendszerben a tervszerű és egyenlő fejlődés törvénye hat, ennek folytán a múltban még gazdaságilag elmaradott országok más szocialista országok tapasztalataira, a velük folytatott együttműködésre, a kölcsönös segítségre támaszkodva gyorsan fejleszthetik gazdaságukat, kultúrájukat és utolérhetik a fejlettebbek színvonalát. Ezt segíti elő a tervszerű, tudományos szocialista munkamegosztás is a szocialista világrendszeren belül, a szakosítás és a kooperáció a különböző termékek előállításában, a szocialista világpiac tervszerű fejlesztése, a népgazdasági tervek összegegyeztetése, a kulturális, tudományos és műszaki együttműködés. Ilyenképpen az egyes szocialista országok gazdasági és kulturális fejlődésének általános szintje kiegyenlítődik, még gyorsabb ütemben teremtik meg ezekben az országokban a szocializmusból a kommunizmusba való áttérés előfeltételeit és lehetőségeit. Ezt bizonyította be a Szovjetunió és a szocializmus egész világrendszerének eddigi gyakorlata.

A Szovjetunióban Kazahsztán és Közép-Ázsia népei a szocialista forradalom kezdetének időpontjában a kapitalizmus előtti szinten álltak, illetve éppen akkor kezdtek áttérni a kapitalizmusra. Ezeknek a népeknek nem kellett átélniük a kapitalizmus egész gyötrelmes szakaszát, lényegében sikerült elkerülniük ezt a korszakot, és az orosz munkásosztály, az orosz nép testvéri, önzetlen támogatásával áttérhettek a szocializmusra. A Mongol Népköztársaság dolgozói ugyancsak elkerülték a kapitalista fejlődés útjait és már régen a szocialista fejlődés útjára léptek. Kína sok, fejlődésben elmaradt kis nemzetisége a kínai nép testvéri segítségével úgyanezt az utat járja be. Az a tény, hogy a kommunizmus felé haladás közben kiegyenlítődik a szocialista országok előrehaladásának frontja, egyáltalán nem küszöböli ki nemzeti fejlődésük sajátosságait. Ezek a sajátosságok még változatosabbak lesznek a szocializmus útjára tért országok történelmi feltételeinek nagyfokú különbözősége folytán, a nemzetközi és belső feltételeknek, az áttérés időpontjának és körülményeinek, a belső és a nemzetközi osztályerőviszonyoknak különbözősége következtében. De a kommunizmusra való áttérés fő és meghatározó tényezői minden országban a fejlődés általános és közös törvényszerűségeiben és nem azok sajátos megnyilvánulásaiban rejlenek.

A revizionisták, a „nemzeti kommunisták” ezzel kapcsolatban azt állítják, hogy a marxisták, a leninisták tagadják a nemzeti sajátosságok figyelembevételének szükségességét és azt követelik, hogy minden országban



egyetlen, az orosz, szovjet sablon szerint építsék a szocializmust. Ez azonban a kommunizmus és különösen az SZKP megrágalmazása. A Szovjetunió Kommunista Pártja és vezetői mindenkor határozottan elleneztek és ellenezik az ilyen sablonok alkalmazását. N. Sz. Hruscsov a párt XXI. kongresszusán nyíltan kijelentette, hogy „egyes olyan intézkedések, amelyeket annakidején a szocializmus építése során a Szovjetunióban alkalmaztunk, más országokban nem alkalmazhatók gépiesen.” A szocializmus nem épül sablonok szerint. Minden ország marxista-leninista pártjának, a szocializmus és a kommunizmus építésének irányításában, hozzá kell járulnia — és hozzá is járul — e hatalmas világtörténelmi folyamat elméletének és gyakorlatának kialakításához, és ugyanakkor határozottan harcolnia kell mindenfajta dogmatizmus, szektariánizmus és vaskalaposság ellen.

Rendkívül fontosak azok az elméleti tételek, amelyeket a kérdés kapcsán Kádár János fejtett ki az MSZMP VII. kongresszusán tartott beszámolójában, és azok is, amelyeket N. Sz. Hruscsov mondott el kongresszusi hozzászólásában. Kádár elvtárs a párt régi vezetőségének hibáit elemezve rámutatott, hogy Rákosinak és csoportjának hibái abban rejlettek, hogy figyelmen kívül hagyták az ország sajátos feltételeit, nemzeti sajátosságait, aminek következtében Rákosi és csoportjának tagjai „képtelennek bizonyultak bizonyos idő múltán arra, hogy a szocializmus építésének nemzetközi fő törvényszerűségeit helyesen alkalmazzák Magyarországon.”<sup>8</sup> N. Sz. Hruscsov elvtárs a Kádár János elvtárs beszámolójában mondottakkal teljes egyetértésben úgyancsak kiemelte, hogy az „objektív helyzet sajátosságainak figyelmen kívül hagyása komoly hibákhoz vezetett a gazdaságpolitikában, valamint az állam- és pártépítés más területein.”<sup>9</sup> Ezeket a hibákat még súlyosbították a vezetésnek, a személyi kultusz által kialakított helytelen módszerei, aminek folytán megsértették a párt és a tömegek helyes, normális viszonyát, csökkent a tömegeknek a pártvezetés iránti bizalma, és ezt szennyés céljaik érdekében kihasználták az ellenforradalmi elemek.

Az MSZMP új vezetősége, élén Kádár elvtárral, az ellenforradalom és a revizionizmus elleni harc nehéz és bonyolult viszonyai között gyorsan helyre tudta állítani a tömegeknek a pártvezetés iránti bizalmát és új, nagyszerű sikereket ért el a szocialista Magyarország építésében. Ez mindenekeelőtt azért történt, mert a pártvezetőség rátért a régi vezetés hibáinak maradéktalan kiküszöbölésének útjára, a párt és a tömegek vezetésében következetesen megalósította a lenini elveket, alkotó módon alkalmazta a kommunizmus elveit és a szocialista építés általános törvényszerűségeit, és figyelembe vette az építés sajátos nemzeti feltételeit. Az MSZMP két irányú harcot folytatott és folytat — egyaránt küzd a dogmatizmus és a szektariánizmus ellen, amely nem akarja, vagy nem tudja a kommunizmus általános elveit alkotó módon alkalmazni a nemzeti sajátosságoknak és az ország fejlődésében előállt új helyzetnek megfelelően; és harcol a revizionizmus ellen, amely a világ kommunista mozgalmának mostani szakaszán a fő veszélyt jelenti.

A forradalmi munkásmozgalom története azt mutatja, hogy a dogmatizmus és a revizionizmus gyakran találkozik egymással, átalakul egymásba, hogy az egyik a másikat táplálja. Az adott esetben sem ez, sem az nem látja, vagy nem akarja látni az általános törvényszerűségeknek és a nemzeti saját-

<sup>8</sup> Az MSZMP VII. Kongresszusának jegyzőkönyve. 29. o.

<sup>9</sup> Uo. 134. o.

tosságoknak ténylegesen fennálló egységét, úgy ahogyan az a munkásmozgalomban, a forradalomban és a szocializmus építésében megnyilvánul.

A revizionizmus mint jobboldali opportunizmus és reformizmus megnyilvánulása a nemzeti sajátosságokat egészen a proletárosztályharc, a forradalom és a szocialista építés általános törvényszerűségeinek feledéséig és tagadásáig túlozza el. A revizionizmus tagadja a szocializmus építésének általános törvényszerűségeit és következésképpen azt is, hogy figyelembe kell venni *más országok* és főképpen az építésben legtöbb tapasztalatot szerzett Szovjetunió tapasztalatait.

A nemzeti sajátosságok eltúlzása, felnagyítása logikusan a proletár-internacionalizmus, a proletárdiktatura szükségességének, a marxista párt egységének, fegyelmének, szervezeti alapelveinek, a különböző országok munkásosztálya közötti szolidaritás szükségességének tagadásához vezet. Ez a választóvonal az igazi kommunisták és a revizionisták között. A revizionisták a kommunizmus álarcát öltik magukra, ugyanakkor a valóságban együtt haladnak a burzsoáziával — a szocializmus ellen. Nem jellemző-e az, hogy a revizionisták mindenképpen elkendőzik a kapitalizmus antagonisztikus osztályellentéteit, kedvező színben tüntetik fel a burzsoá államot, a burzsoá diktatúrát és demokráciát, „népi kapitalizmusnak” álcázzák az amerikai monopolkapitalista rendszert, amely szerintük békésen, minden osztályharc nélkül belenő a szocializmusba, ugyanakkor a Szovjetunióban felépült szocializmust államkapitalizmusnak minősítik és mindenféle ellentétet vélnek felfedezni a szocializmuson belül. Az osztályellentéteket és az egyenlőtlenséget a szocializmusban keresik, nem pedig ott, ahol ezek valóban léteznek és az egész társadalmat szétzilálják, — a kapitalista országokban. A társadalom valóságos fejlődése azonban egyre jobban leleplezi a revizionizmus és a burzsoá ideológia hazugságait, és alátámasztja a marxizmus-leninizmus élő, alkotó tanításainak igazságát, hatalmát és legyőzhetetlenségét.

A szocializmusnak a kommunizmusba való átnövése szintén a társadalmi fejlődés bizonyos általános érvényű, objektív törvényei szerint megy végbe. Az átnövés törvényszerűségeihez tartozik az, hogy megteremtjük a kommunizmus anyagi-műszaki alapját, tökéletesítjük a szocialista termelőerőket és termelőviszonyokat, közelebb hozzuk egymáshoz a társadalmi tulajdon két formáját, a szövetkezeti tulajdont az össznépi tulajdon szintjére emeljük, megszüntetjük a munkásosztály és a szövetkezeti parasztság közötti lényeges különbségeket, a szellemi és a fizikai munka különbségét, kiszélesítjük a szocialista demokráciát és biztosítjuk teljes győzelmét, felvirágoztatjuk a tudományokat és művészeteket, a formáját tekintve nemzeti, tartalmát tekintve szocialista kultúrát, biztosítjuk az egyén sokoldalú fejlődését, stb. Ennek tárgyalására azonban cikkek egész sorára lenne szükség.

## ОБЩИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ И ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕХОДА ОТ КАПИТАЛИЗМА К СОЦИАЛИЗМУ В НЕКОТОРЫХ СТРАНАХ

*М. Д. Каммари*

Автор исходит из того, что марксизм-ленинизм должен был вскрыть закономерности перехода к социализму в борьбе за общественный прогресс. В первой части работы говорится об общих закономерностях перехода. Эти закономерности т. е. общие условия и формы перехода связаны со свойственными формами конфликта между производительными силами развившимися при капитализме и пережившими себя капиталистическими производственными отношениями. Опыт Великой Октябрьской социалистической революции ясно показывает нам общие закономерности перехода. Среди них главную роль играет создание диктатуры пролетариата, укрепление союза между рабочим классом и крестьянством. С помощью рабочей власти можно было победить противоречие между старым технико-экономическим базисом и новой политической надстройкой. На этой основе возрастают быстрые темпы развития хозяйства, что является одной из основных закономерностей социализма. Дальше общая тенденция в развитии социализма планомерное выравнивание в хозяйственном уровне социалистических стран, а также стремление перегнать капиталистические страны и в экономическом отношении. Автор анализирует различные пути создания социалистических производственных отношений в промышленности и в сельском хозяйстве, затем переходит к анализу роли социалистической надстройки, и в связи с этим критикует анархистско-ревизионистские взгляды на роль надстройки при социализме. Вторая часть статьи посвящена анализу некоторых специфических особенностей проявления общих законов перехода. Автор подчеркивает ленинское положение о том, что формы перехода будут всегда разнообразными, но по существу своему в каждом случае переход будет означать диктатуру пролетариата. Определенные особенности развития Советского Союза нельзя рассматривать догматически. Это касается особенностей форм государственной власти, а также и складывания социалистических производственных отношений, присущих отдельным нациям. Форма перехода во многих случаях зависит от того, преобладает ли в данной стране мелкая частная собственность или крупная капиталистическая собственность. Кроме того, нужно видеть особенности в вовлечении национальной буржуазии в хозяйственное строительство. Образование двух мировых систем и рост возможности мирного сосуществования с необходимостью повлекли за собой образование новых форм перехода.

В заключение автор останавливается на вопросе о том, каким образом искажают современные ревизионисты, защитники теории «национального коммунизма» а также догматики, с другой стороны учение марксизма о соотношении общих закономерностей и национальных особенностей перехода к социализму, и в связи с этим указывает на опыт прошедших лет в Венгрии.

## GENERAL LAWS AND CHARACTERISTICS OF THE TRANSITION FROM CAPITALISM TO SOCIALISM IN THE DIFFERENT COUNTRIES

*M. D. Kamhari*

The author starts out from the fact that Marxism—leninism had to show the laws of transition to socialism in a period when fight for social progress had still been going on. In the first part of his study, the author deals with the general laws of that transition. These laws, the general conditions and forms of the transition are in connection with the particular forms of the conflict between the new forces of production developed by capitalism, and between the peculiarly capitalist relations of production which yet survived.

The experiences of the Great October Socialist Revolution illustrate the general laws of that transition very clearly. Among them the most important ones are the foundation of the dictatorship of the proletariat, and the consolidation of the workers peasants alliance. With the help of the workers power the contradiction between the old technical economic basis and the new, progressive political superstructure was successfully eliminated. On the basis of this, a rapid tempo in economic development has been created, as one of the general characteristics of socialism. Its general trends also include

the systematic levelling of the development of socialism and the economic standard among the different socialist countries, but it also aims at surpassing the capitalist system in the economic field as well. The author analyses the different ways on how socialist production relations have been created in industry and agriculture, then it deals with the role of the socialist superstructure and with anarchist-revisionist views related to it.

The second part of the study analyses several specific manifestations of the general laws of the transition. It points out the leninist definition that the forms of transition will be more and more varied, while the essence, in every case, remains the same: proletarian dictatorship. Certain characteristics of the Soviet development should not be treated dogmatically. This refers to the characteristics of the forms of state power, but also to the fact that the creation of socialist production relations may differ with every nation. In many cases the form of transition depends on whether the small property, or the big capitalist property were in prevalence. There are different characteristics concerning the inclusion of national bourgeoisie in the country's economic construction work. The formation of the two world systems, the increasing of the possibility of peaceful coexistence necessarily bring about the new forms of transitions.

Finally the author analyses on how contemporary revisionists, the "spokesmen" of "national communism" and the representatives of dogmatism distort the relation between those general laws and national characteristics and in this regard the essay points to the experiences of Hungary in the past few years.

## Rudas László (1885—1950)

KISS ARTUR

Hatvanöt éves volt Rudas László, amikor elragadta őt sorainkból a halál. Rudas elvtárs szocialista tevékenységének kezdete a magyar munkásmozgalom ama időszakára esik, amikor megkezdődik a szociáldemokrata párton belül a radikális balszárny kialakulása; rendkívül mozgalmas és eseményekben gazdag élete összekapcsolódik e csoport izmosodásával, forradalmasodásával, a kommunista párt egyik alkotó részévé fejlődésével, e párt győzelmeivel és átmeneti kudarcaival; élete végére megéri a második magyar proletárdiktatúra kivívását, annak a mozgalomnak hatalmas diadalát, melynek soraiban immár negyvenöt éve odaadó harcosként küzdött. Az egyszerű munkás fia már az 1900-as évek elején megtalálta az utat a munkásmozgalomhoz, majd a szociáldemokrata párt baloldali ellenzékének kimagasló képviselője lett. A Kommunisták Magyarországi Pártjának megalakulásáért vívott küzdelem harcosa és a párt alapító tagja. A kommunista „Vörös Újság” főszerkesztője, a Magyar Tanácsköztársaság egyik kiemelkedő politikai személyisége. A Tanácsköztársaság leverése után Rudas László a magyar kommunista emigráció vezető tagjai közé tartozik. A nemzetközi kommunista mozgalom kiváló teoretikusa, a marxi—lenini elmélet nagyhatású propagandistája. Hazánk felszabadítása után a Pártfőiskola igazgatója, majd a Közgazdasági Egyetem rektora, a párt eszméinek kiváló népszerűsítője, tudományos életünk szocialista szellemű átszervezésének egyik előharcosa volt Rudas László.

Amikor most, születése 75. és halála 10. évfordulóján emlékezünk Rudas elvtársra, egy cikk szűkre szabott keretein belül nem térhetünk ki e nagy életút különböző állomásaira. E helyen csupán Rudas László életművének néhány ma is aktuális vonatkozására térek ki.

### I.

A dialektikus materializmus egyik — a többi filozófiától eltérő — sajátos vonása az, hogy nem csupán a tudomány egyik külön diszciplínája, hanem egyben a munkásosztály, a marxi—lenini párt szellemi fegyvere, világnézete. E filozófia a párt gyakorlati tevékenységének vezérfonala, a helyes politikai irányvonal kidolgozásának nélkülözhetetlen eszköze. „A dialektikus materializmus megértésének kulcsát . . . minden tekintetben ez elmélet *forradalmi lényegében*, a forradalmi gyakorlattal, a modern proletariátus forradalmi moz-

galmával való egységében kell keresni”<sup>1</sup> — írja ezzel kapcsolatban Rudas elvtárs. Ebből — legalábbis — két dolog következik. Először az, hogy a kommunista párt nem tekinti a marxista filozófia ügyével való foglalkozást kizárólag a marxista filozófusok számára szakmai feladatának. A kommunista párt e filozófia tömeghátvédje, előharcosa, zászlóvivője. A párt a dialektikus materializmus alapján kidolgozott irányvonal valóraváltója. A marxi—lenini filozófiát nemcsak e világnézet hivatásszerű művelői, hanem a párt kollektív erőfeszítései is tovább fejlesztik. Mint ismeretes a proletármozgalom vezérei, Marx, Engels, Lenin egyben a filozófia legkiválóbb művelői is voltak. Nem véletlen az sem, hogy a marxi-lenini filozófia — elsősorban annak történelmi materialista részének — alkalmazásában, megvédésében, illetve továbbfejlesztésében hatalmas — ha ugyan nem döntő — szerepet játszik a kommunista pártok kollektív erőfeszítése. Elegendő itt talán az újabb példák közül pártunk, a MSZMP elméleti tevékenységére utalni. A dialektikus materializmus sorsának alakulása ily módon nem függ többé egyedül csak a filozófiai iskolák harcának eredményeitől, a marxi—lenini filozófia ügye a milliós dolgozók tömegek ügyévé is válik.

A marxista filozófia és a párt gyakorlati tevékenysége közötti szoros kapcsolatból következik — másrészt — az is, hogy meg kell változni a kommunista filozófus és a gyakorlati forradalmi mozgalom viszonyának. A régi filozófus szaktudóstípus szakágának a gyakorlattól távol álló teoretikusa. Kutatásai és azok eredménye csak közvetve kapcsolódnak az osztályharcokhoz. A valamely filozófiai iskolácskához tartozó szobatudós általában magát a gyakorlati élet küzdelmeitől távol is kívánja tartani. Az ezekre gyakorolt hatása épp ezért legtöbbször nem jelentős.

Egészen más a marxista filozófus viszonya magához a filozófiához, a filozófia feladataihoz, a forradalmi mozgalomhoz. „... Mindenkinél, aki a dialektikus materializmust meg akarja érteni, a marxizmus—leninizmus *egészét* kell tanulmányoznia, s ezt az elméleti tanulást azután a forradalmi proletármozgalomban való gyakorlati részvétellel kell párosítani. A materialista dialektika forradalmi elmélet és nem elvont filozófálás. A világnak nem pusztán új magyarázatát adja, mert hiszen fő feladatának a világ átalakítását tekinti.” — írja Rudas László. Rudas elvtárs ezt a tételét a dialektikus materializmus és a kommunista mozgalom elválaszthatatlanságával kapcsolatban mondta.

De mit jelent ez a követelmény azok számára, akik hivatásszerűen foglalkoznak a filozófia művelésével? Jelenti természetesen a párt mindennapi gyakorlatával való szoros kapcsolatot is. Azt, hogy nem maradnak a pusztán teoretikus szemlélődésnél, hanem kiveszik részüket a párt elveinek, politikájának valóraváltásáért folyó küzdelemből és a mindennapi gyakorlati munkából is. Ugyanakkor, miután a dialektikus materializmus művelése a párt mindennapos feladatai közé tartozik, a marxista filozófusok hivatásuk ellátásakor objektíve a forradalmi gyakorlat egyik részterületén munkálkodnak. Ez a tevékenységük azonban csak akkor jelenti és jelentheti a forradalmi mozgalomban való gyakorlati részvételt, ha a marxista filozófusok a maguk eszközeivel, képességeivel ezt a küzdelmet segítik elő. Ez azt jelenti, hogy az egyes filozófus munkásságával a párt előtt álló (közvetlen, illetve közvetett) feladatok, a tömegek problémáinak megoldását szolgálja. Olyan tudó-

<sup>1</sup> Rudas: A dialektikus materializmus és kommunizmus. Szikra. 1956. 172. o.

mányos feladatokat tűz maga elé, amelyek valóban előbbre viszik a forradalom, a kommunizmus ügyét. Ez, mint később is látni fogjuk, egyáltalán nem mond ellent annak, hogy a filozófia sajátos szakproblémáit kutassa és marxista módon válaszolja meg. A marxista filozófus tevékenysége csakis ilyen módon válhat és válik a forradalmi gyakorlat részévé.

Rudas elvtárs egész élete példája annak, hogy ezt a marxista filozófia sajátos jellegéből fakadó konzekvenciát mélyen megértette és teljesen magáévá tette. Rudas elvtárs mindenkor a párt egyik, az ideológia területén küzdő katonájának tekintette magát. Innen adódott tevékenységének *teljes egybeesése* a párt céljaival és feladataival.

Rudas elvtárs abban az időszakban tevékenykedett, amikor a marxizmus—leninizmus kezdett elterjedni a nemzetközi munkásmozgalmában. A magyar szociáldemokrata párt balszárnyának küzdelmében való részvétele, a harc során szerzett tapasztalatai fokról fokra vezették el Lenin igazságához. Rudas László a magyar munkásmozgalmában egyike volt azoknak, akik hazánkban eljutottak az opportunizmustól megtisztított marxizmushoz és annak továbbfejlesztéséhez, a leninizmushoz. Hazánkban, majd nemzetközi területen is fontos szerepet játszik a marxi—lenini eszméknek a munkásmozgalmában való bevitelében. A Tanácsköztársaság idején a marxizmus—leninizmus klasszikus alkotásait magyarra fordítja. A 20—30-as években kerülnek első ízben kiadásra Marx, Engels és Lenin olyan jelentős művei, mint az Őkonomiei-filozófiai kéziratok, a Német ideológia, a Természet dialektikája, a Filozófiai füzetek, a Leninszkij Szbornyikban közölt lenini eszmei hagyatékek. Rudas elvtárs nemcsak oroszánrészt vállal a marxi—lenini örökség kiadásában és szelőkörű ismertetésében, ami önmagában is igen jelentős és fontos feladat volt. Rudas László példamutatóan alkalmazza ezt a marxi—lenini örökséget, a marxizmus—leninizmus klasszikusainak állításait kiválóan felhasználva oldja meg a különböző ideológiai és elsősorban a filozófiai kérdéseket. A „Család, magántulajdon és az állam keletkezése” című engelsi műről írt munkájában — melynek egy része „Hogyan cáfolja Engelst a polgári „tudomány” címmel jelent meg, bírálja az opportunista szociáldemokrata Engels „kritikusokat”, kimutatja ellentmondásaikat, idézi félbeismeréseiket, a tudomány újabb megállapításaira támaszkodva meggyőzően bizonyítja azt, hogy az ősközösségi társadalom ténylegesen létezett, hogy az osztályok és az állam nem erőszak, a hódítás termékei, hanem az ősközösségi társadalom felbomlásának, a magántulajdon kialakulásának szükségszerű velejárói. Rudas azonban tovább is megy. Munkájának — sajnos magyarul meg nem jelent részében — foglalkozik a szociáldemokrácia újabb elméleteivel is. Rámutat arra, hogy az „integrális demokrácia” általuk hangoztatott jelszava hamis követelés, melynek célja a Szovjetunióban megvalósult proletárdemokrácia támadása. Foglalkozik azokkal a szociáldemokrata és trockista elméletekkel, amelyek a Szovjetunióban megvalósult proletárdiktatúrát valamiféle elfajulásnak, bonapartista uralomnak igyekeznek feltüntetni és a valószínű tények elemzésével bizonyítja, hogy ez a proletárdiktatúra az egyetlen tényleges proletárhatalom. Rudasnak ez az alkotása kiváló érveket ad a jelen ideológiai harcaiban ma is, és amikor a burzsoázia, a revizionizmus e régi opportunista tételek felújításával is támad a szocializmus rendszere ellen.

Rudas elvtárs azt tervezte, összefoglaló munkában fogja kifejteni a marxista filozófia fő kérdéseit. Ez a terv — halála miatt — csak részben, a „Materialista világnézet” című könyv megjelenésével valósult meg. A „Mate-

rialista világnézet” egyike a marxista filozófia népszerű és ugyanakkor magasszínvonalú kifejtésére irányuló legsikeresebb kísérleteknek. Rudas nagy filozófiatörténeti és természettudományos anyag ismeretében és felhasználásával világítja meg a dialektikus materializmus egyes alapvető kérdéseit. Meggyőzően bizonyítja, hogy mennyire alátámasztják a tudomány új felfedezései a marxista filozófia álláspontját. A „Materialista világnézet” persze nem mentes egyes részleges hibáktól. Így a műben foglalt természettudományos anyag nem mindenütt korszerű. Elegendő itt rámutatni például az éter fogalommal kapcsolatos hibás állásfoglalására. Mégis Rudas László munkája hézagpótló jelentőségű alkotás volt. Könyve 1947-ben jelent meg, akkor amikor a marxizmus klasszikusainak filozófiai művei még nem voltak lefordítva és így nem álltak rendelkezésre az irántuk érdeklődők széles köre számára. Ez volt akkor az egyetlen mű, amely színvonalasan, érvelően, közérthetően a hazai problémákra reagálva széles tömegekkel ismertette világnézetünket. Hasonló erényei vannak a „Marxizmus és a természettudomány” című tanulmánynak is, amely a materialista dialektika rendszeres kifejtésének előmunkálataként is felfogható.

Sokat tett Rudas elvtárs a marxista filozófia és a természettudományok szoros kapcsolatának megteremtéséért. E helyütt nem tudománypolitikai tevékenységéről — a Magyar Tudományos Akadémia szocialista átszervezésében játszott szerepéről —, hanem eszmei hatásáról kívánunk szólni. Rudas László egyike volt azoknak a magyar marxista gondolkodóknak, akik a mai, s különösen a szovjet tudomány eredményeinek hazánkban való elterjesztéséért és marxista értelmezéséért a legtöbbet tettek. Olyan művei, mint „A mechanika és a dialektika néhány alapfogalmáról”, „A dialektikus materializmus és kommunizmus”, „A materialista világnézet”, „A marxizmus és a természettudomány”, a pavlovi életműről írt tanulmánya, írójuk alapos tárgyismeretéről tanuskodnak és egyben annak nagyszerű példáját mutatják, hogy hogyan kell a modern természettudomány vívmányait filozófiailag általánosítani és a természettudomány fejlődése által felvetett világnézeti problémákat megoldani. E művek ezzel jelentősen segítették a hazánkban akkor még többségében az idealizmus eszmei fogságában levő természettudósokat abban, hogy a dialektikus materialista világszemlélethez eljussanak. Rudas László tevékenysége ily módon fontos lépés volt a természettudósok és a marxista filozófusok közötti szoros kapcsolat szükségességéről szóló lenini útmutatás valórváltása érdekében.

A marxizmus—leninizmus elterjedése a nemzetközi munkásmozgalomban szorosan összekapcsolódott a vele szemben álló nézetek elleni harccal. Rudas László ennek a harcnak élvonalában állott. Művei jelentős része vita-irat, melyben mindenkor az adott időszakban a kommunista mozgalomra legveszélyesebb, legkárosabb ellenséges nézetekre méri a csapásokat. A Tanácsköztársaság után újjászerveződő magyar, de nemzetközi kommunista mozgalom eszmei tisztaságát is védelmezi az SZKP/b/ KB mellett működő Kommunista Akadémia Értesítőjében, az 1924—25-ben megjelent cikksorozatában. Ebben Lukács György „Történelem és osztályöntudat” című munkájában levő idealista és korszerű ösztönösség-elméletet megfogalmazó nézetekkel szemben veszi fel a harcot. Rudas elvtárs bírálata feltárja Lukács érvelésének hibás, ellentmondásos és idealista voltát. Megcáfolja Lukács ama felfogását, amely Engels állítólagos következtetlenségét hangoztatva, elveti a marxista dialektika általános érvényűségét és objektivitását. Kimutatja, hogy Lukács



mitizálja a reális társadalmi alapjától elszakított proletáröntudatot, és azt tartja, hogy maga a tudat és a tudat körül folyó harc elegendő ahhoz, hogy a proletariátus felszabadulhasson. Rudas elvtárs megbírálja azokat a kísérleteket is, amelyek a társadalom objektív törvényszerűségei vizsgálata helyébe a Weberi „viszonyításelméletet” kívánják állítani, s amelyek a történelmi materializmusban összefoglalt általános társadalmi törvényszerűségeket csak a kapitalizmus időszakára korlátozzák. Rudas polémiája során határozottan védelmezi a materializmust, a történelmi materializmust, a társadalom objektív törvényszerűségei alapján nyugvó szocialista tudatos cselekvést Lukács idealista és misztikus „ortodox—marxizmusa” ellenében. Bebizonyítja, hogy Lukács álláspontja csupán szóban marxista — valóságban pedig a marxizmus revízióját jelenti. E tanulmányokban Rudas rendkívül meggyőzően és hatásosan bírálja Lukács György később is megnyilvánuló hibás nézeteinek kiindulási pontjait. Rudas elvtársnak e kiváló munkája ma is érdeklődésre tarthat számot.

A buharini mechanisztikus idealista nézetekkel száll szembe 1930-ban „A mechanika és a dialektika alapfogalmáról” című tanulmányában.

Fontos helyet tölt be Rudas életművében a két világháború közt nagy szerepet játszott szociáldemokrata ideológia elleni harc. Nagyszámú tanulmányaiban és vitairataiban a dialektikus és történelmi materializmus fontos kérdéseit tárgyalva, az osztályok és az állam kialakulásáról és elhalásáról, a polgári demokráciáról, a proletárdiktatúráról szóló marxi—lenini tanításokat védelmezi Rudas László. „A dialektikus materializmus és a szociáldemokrácia” c. 1934-ben megjelent tanulmányában pedig sokoldalúan és mélyrehatóan bizonyítja azt, hogy a jelenkori szociáldemokrácia elméletei immár a hegeli dialektika meghamisításához és forradalmi lényegének tagadásához, valamint a legszélsőségesebb szubjektivizmushoz jutottak el. Alig van azonban Rudasnak olyan műve, ahol ne leplezné le és bírálná újra és újra a jobboldali szociáldemokrácia osztályárulását, a marxista elméletet cserbenhagyó álláspontjait. E bírálatának igazságtartalmán nem változtat az sem, hogy egyes helyeken — a nemzetközi kommunista mozgalomban kialakult téves értékelés hatására — a szociáldemokráciáról, mint politikai áramlatról túlzó és hibás értékelést ad. A felszabadulás után Rudas elvtárs tovább folytatja harcát a marxi—lenini elmélet tisztaságának megvédéséért, következetesen küzdött a burzsoá ideológia, a reformizmus különböző megnyilvánulásaival, amivel jelentősen hozzájárult a párt ideológiai harcának sikereihez.

Rudas különböző írásaiban az eszménk, a párt ügye melletti határozott kiállás az ellenséges nézetek meggyőző és megsemmisítő bírálatával, a maró gúnnyal párosult. Akadtak olyanok, akik szerint Rudas fellépéseiben az utóbbi elem dominál. Mi sem áll távolabb Rudas harci módszereitől. Ő volt az, aki nemegyszer hívta fel a figyelmet arra, hogy a marxizmus ellenfelei elleni harcot nem szabad félvállról venni: „Ellenfeleink nem dilettánsok a filozófia területén, hanem a legújabb logika és ismeretelmélet minden eszközével felfegyverzett szakemberek, akik alapos ismeretekkel rendelkeznek. Szofizmáikat nem olyan könnyű leleplezni” — figyelmeztet Rudas elvtárs.<sup>2</sup> Az ellenséges nézetek elleni harcot nem szabad szitok-átok hadjárattal elintézettnek venni, írja egy másik helyen. Így az idealizmus elleni harcról szólva megismétli a lenini útmutatást: nem szabad az idealizmus jelen fajtáit sommásan elintézni. „Reakciós jelle-

<sup>2</sup> Vesztnyik Kommunyisztjicseszkoj Akagyemii. 1924. 8. köt. 282. o.

gük feltárása és hangsúlyozása mellett természetesen szükséges ki is „javítani”, „helyesbíteni” őket.<sup>3</sup> A maga munkáiban Rudas példáját nyújtja a marxizmus ellenfeleivel vívott küzdelemnek. A megbírálandó nézeteket nem véletlenszerűen kiragadott idézetek alapján, hanem mint koncepciót jellemzi. Kímutatja a hibás nézetek gyökerét, eredetét, a valósággal, a marxi—lenini elmélettel való összeférhetetlenségét, feltárja gondolatmenetük ellentmondásait, alkotóan válaszol a vita során felmerült vitás kérdésekre, egyszóval bírálata a marxi—lenini bírálat klasszikus példáit követi.

A Rudas elvtárs által tárgyalt témák sokfélesége, a problémák felvetésének és megoldásának módja mutatja: a párt, a nép forradalmi harcát segítheti mindenfajta mégoly elvont kérdés mélyreható feldolgozása, ha az a valóban forradalmi harc homlokterében álló, a kommunizmus, a szocializmus előrehaladását nem esetleges vonatkozásában érintő probléma megoldására irányul vagy azt segíti elő.

Igen nagy jelentőségű volt Rudas elvtársnak a marxista filozófia és ideológiánk más ágának tömeges elterjesztésére irányuló tevékenysége. Elméletünk népszerűsítését, a széles tömegek közé juttatását Rudas elvtárs — helyesen — az egyik legfontosabb feladatnak tekintette. Éppen ezért mindenkor elítélte a tudományok terén megnyilvánuló arisztokratizmust. Egy helyütt például, bírálva a filozófiai terminológia mesterkelt és erőszakolt alkalmazását, amely a filozófiai terminológiát tolvajnyelvűvé változtatja, Rudas leszögezi: „Minden kommunista forradalmi kötelessége, hogy támogassa a tudomány és a gyakorlat egyesítését *a forma terén is*, minden módon elősegítse a tömegek és a tudomány közeledését. Ehhez azonban nemcsak az szükséges, hogy emeljük a tömegek kulturális színvonalát és közelebb vigyük őket a tudományhoz . . . hanem az is lényeges, hogy maga a tudomány is közelebb menjen a tömegekhez. Magától értetődik, hogy ennek egyik legfontosabb eszköze a nyelv egyszerűsítése, demokratizálódása.”<sup>4</sup> Rudas a marxista forradalmi mozgalomba lépésétől kezdve egész élete során világnézetünk kiváló terjesztője is volt. Hazánk felszabadulása után filozófusaink között ő volt az, aki eszméink propagálása során a legszélesebb tömegekhez jutott el. Nemcsak a fővárosban; vidéken is alig volt jelentősebb hely, ahol meg ne fordult volna. A hallgatók tízezrei ismerték meg előadásain és brosúráin keresztül a kommunista világnézet különböző kérdéseit. Nehéz túlbecsülni Rudas elvtárs e tevékenységének jelentőségét. A marxizmus igéjének ez a magvetése ezreket és tízezreket győzött meg és hozott át a kommunista párt oldalára.

Rudas elvtárs eszméink nagyszerű ismertetője volt. A magas eszmei színvonal és elviség párosult nála a kifejtés közérthetőségével. Fellépései nemcsak a gondolatok önálló kifejezésével és tudományosságuknál fogva, hanem vas logikájukkal, szípkázó szellemességükkel is lenyűgöztek mindenkit. Hallgatói, tanítványai számára felejthetetlen marad Rudas — az előadó, a marxizmus propagandistája.

Rudas elvtársnak a forradalmi gyakorlattal való szoros kapcsolata kifejeződött abban is, hogy nem maradt a csupán teoretikus állásfoglalásnál.

Rudas László mindig azt csinálta, amit a párt ügyének előrevitele érdekében az adott körülmények között tenni kellett. Lenin „Állam és forradalom” c. művét fordítja magyarra 1919-ben. Ez volt Lenin első műve, amely magyar

<sup>3</sup> Rudas L.: A materialista világnézet. Szikra. 1947. 39. o.

<sup>4</sup> Vesznyik Komuniztyicseszkoj Akagyemii. 1924. 8. köt.

nyelven megjelent. Szerkeszti a Kommunista Párt lapját a „Vörös Újság”-ot. Forradalmi szervezőmunkát végez a Szovjetunióban. A kommunista mozgalom nemzetközi pártiskolájának, a Lenin Iskolának helyettes igazgatója. Az „Unter den Bannen des Marxismus” egyik szerkesztője. Lektori tevékenységet fejt ki: a marxi—engelsi hagyaték kiadásán dolgozik. A második világháború éveiben a harcoló szovjet hadsereg számára orosz—német, orosz—magyar szótárakat állít össze. A fogolytáborokban nevel, partizáncsoportokat segít szervezni. A moszkvai magyar rádió adásaiban részt vesz és segíti oszlatni a fasizmus kódét a Horthy-rendszer uralma alatt nyögő magyar tömegek tudatában. A felszabadulás után aktívan kiveszi részét a pártoktatás megszervezésében. Majd a párt a közgazdasági egyetemre küldi azzal a feladattal, hogy azt marxista intézménnyé szervezze át. Tevékenyen kiveszi részét a Magyar Tudományos Akadémia szocialista szellemű átalakításában.

Rudas László ideológiai, propagandista és szervezői tevékenysége jelentősen segítette a kommunista mozgalom fejlődését és ezen belül a marxi—lenini világnézet előretörését és győzelmét hazánkban.

## II.

A polgári filozófia és nyomában a revizionizmus valamiféle ellentmondást vél felfedezni a marxista filozófiának és a filozófusnak a párttal való szoros kapcsolata és a filozófus önálló gondolkodása, eredetisége és alkotó tevékenysége között. „Vagy a pártot szolgálja a filozófus, és akkor nem lehet önálló véleménye és problémamegoldása, vagy pedig szabad és önálló gondolkodó, de ebben az esetben szembekerül a párt fegyelmével, tevékenységével” — hirdetik a burzsoá és revizionista ideológusok.

Ez az ellentmondás kiagyalt és hamis. A valóságban sohasem volt az osztályoktól, pártoktól független filozófia. Ennek ellenére voltak a múltban is, és a jelenben is vannak önállóan gondolkodó filozófusok. A marxizmus klasszikusai pedig, akik a forradalmi munkásmozgalom vezetőiként legteljesebben alárendelték tevékenységüket a pártnak, a filozófiatörténet legnagyobb gondolkodói is voltak.

A marxista filozófia pártot szolgáló jellege nem szünteti meg a filozófiatudomány viszonylagos önállóságát.

A marxi—lenini filozófia a pártot, a munkásosztályt szolgálja. Ez létének, tevékenységének elsődleges értelme. De a pártot szolgálni nemcsak azt jelenti, hogy a párt programját, politikáját megindokolják.

A dogmatizmus a filozófia feladatát prakticista szempontból kiindulva határozza meg. A filozófiát a mindenkori irányvonalnak a klasszikusokból vett idézetek alapján történő indokolására és igazolására korlátozza. Ez, ha formálisan nem is, de lényegében véve a filozófiatudomány viszonylagos önállóságának tagadását jelenti. Következménye a filozófiai tematika leszűkülése, az, hogy a világnézeti front fontos területeit elhanyagolják és, hogy a filozófia, mint tudomány fejlődése megakad. Mert nem elegendő az, ha a filozófia csak arra szorítkozik, hogy a párt programját és politikáját, ha mégoly alaposan is, magyarázza. Arra is szükség van, hogy a filozófiatudomány tovább menjen: a maga sajátos eszközeivel kutassa és általánosítsa a valóságot. Önmaga is önállóan tárjon fel problémákat, nyújtson a pártnak segítséget megoldásukban. A marxista filozófia és a párt viszonya nem egyoldalú. Nemcsak

az, hogy a párt kidolgozza a kérdéseket és a filozófia magyarázza őket. Itt kölcsönhatás van, melyben a marxi filozófia is betölthet kezdeményező szerepet.

Másrészt, a filozófiának, így világnézetünknek is megvan és megmarad a maga viszonylag önálló területe és problematikája, sajátos kérdésfeltevései. Az e területen levő feladatok megoldásához nem elegendő az, ha a marxi filozófia a valóság egyes — a párt tevékenységének körébe eső — mégoly nagy területein levő problémákat megoldja. Szükség van a kimondottan filozófiai jellegű diszciplínák területén végzett mélyreható kutatómunkára. Világnézetünk nem töltheti be igazán szerepét, ha a speciális filozófiai kérdések marxista—leninista megoldását elhanyagolja és így a világnézeti harc e sajátos területét a nem marxista interpretációknak engedi át.

A revizionizmus a filozófia és a pártpolitika kölcsönös viszonyában a filozófiatudomány önállóságát, a pártpolitikától való függetlenséget hangsúlyozza, vagy pedig — hallgatólag — ezt valósítja meg. Lukács György és egyes tanítványai szerint a párt előtt álló ideológiai feladatokkal való foglalkozás elkerülhetetlenül leszűkíti a filozófiai tematikát, elsekélyesíti a filozófiai tevékenységet. A revizionizmus e programja — ma már láthatjuk — nem mindig hangsúlyozott opposzió volt a párt szocializmust építő politikájával szemben. Nem véletlen, hogy — 1956-ban — amikor az akkori helyzetben lehetőség nyílt a revizionista politikáért való harcra, Lukács és egyes tanítványai — tekintet nélkül a politika állítólagos korlátozó tendenciáira — teljes mellet vetették bele magukat a politikai kérdések elemzésébe. A párt és a filozófia kapcsolatának revizionista felfogása nemcsak a párt politikájával, hanem a marxista filozófiával szembeni fellépést is jelenti. Ha a revizionisták programja valóra válna, a marxi filozófia elvesztené éltető táptalaját — a gyakorlati élet tényeivel, a tömegek, a párt harcával való kapcsolatát. A marxi filozófia világot formáló erőből a tömegektől elszakadt és emiatt hatástalan szűk szektává, a sok filozófiai iskolácska közötti egyik jelentéktelen iskolácska színvonalára süllyedne vissza.

Hazug és káros az a revizionista felfogás is, amely a filozófiának párttól való függetlenségében látja a filozófiai kutatás önálló és eredeti probléma megoldásának zálogát. A párt, a nép ügyének szolgálata egyáltalán nem zárja ki azt, hogy az egyes filozófusok eredetien léphessenek fel. Sőt, a feladatot éppenséggel akkor oldhatják meg sikeresen, ha nem dogmatikusan, hanem alkotóan, önállóan fejtik ki és alkalmazzák a marxi—lenini világnézetet. Ezt láthatjuk a marxizmus—leninizmus klasszikusainak példáján is.

De miben is nyilvánul meg a marxista filozófusok önálló fellépése? Természetesen, egyáltalán nem abban a dogmatizmusra jellemző „önállóságban”, hogy a megjelent párthatározatokhoz „önállóan” keressék ki a klasszikusok idézeteit, vagy pedig a klasszikus idézetekhez „önálló” kommentárokat írjanak. Nem is az „önállóságnak” különösen a revizionizmusra jellemző megnyilvánulásában, mely igazi jellegének álcázására elfogadják ugyan a szocializmus eszméjét, mint távoli stratégiai célt, de ugyanakkor „önállóságon” az állítólag mindentől és mindenkitől független állásfoglalást érti. A revizionizmus a „filozófia magas szempontjai” alapján — mint valami állítólag „független” bíró — ítéli meg és ítéli el a párt gyakorlati tevékenységét. Az ilyen fellépés ugyan a párt tevékenységétől önálló, de egyáltalán nem független az oszttályok harcától: éppen a kommunizmus ellenségeinek malmára hajtja a vizet.

A marxista filozófusok gondolkodásának, tevékenységének önálló jellege elsősorban a különböző problémák alkotó megoldásában jut kifejezésre. A marxista filozófusok a marxizmus—leninizmus elméletében ehhez felbecsülhetetlen értékű fegyvert, elméletet és módszert kaptak. Ha valóban kommunista ideológusok, akkor ennek az elméletnek birtokában, ennek alkalmazásával oldják meg a problémákat. Ugyanakkor ügyelnek arra is, hogy a marxi—lenini elveket ne tekintsék egyszer s mindenkorra kinyilatkoztatott dogmának és ne áldozzák fel a marxizmus élő szellemét a marxizmus betűinek.

Rudas László elvtárs ilyen értelemben volt önálló és eredeti gondolkodó.

Rudas elvtárs, mint mondtuk, a marxi—lenini elmélet hű követője, tudósa, propagandistája, védelmezője volt. Ugyanakkor az elméletet sohasem tekintette dogmának. Egy helyen, Lenin Válogatott Művei II. kötetéről szóló recenziójában, Rudas a marxi—lenini elmélet elsajátításának jelentőségéről ír. Ugyanakkor hozzát teszi: „Persze ez az útmutatás csak a módszert mutatja meg, amely a célhoz vezet és nem ad sablont, amelyet sajátos problémáinkra egyszerűen rá lehetne húzni.” És elméleti tevékenységében következetesen ezt az elvet érvényesítette. Rudas elvtárs nem tartozott azok közé az ideológusok közé, akik a marxizmus tételeinek pusztá ismétlésére, kombinálására szorítkoznak. Mindenkor arra törekedett, hogy önállóan, az adott kérdés vonatkozásainak megfelelően, újszerűen fejtse ki a marxizmus elveit. Ugyanakkor minden esetben a marxizmus—leninizmus elvei alapján, az elmélet szellemét, módszerét alkalmazva oldotta meg a marxizmus klasszikusai által nem tárgyalt különböző kérdéseket.

Rudas nem riadt vissza attól, hogy a problémákat élesen vesse fel, vagy hogy az ideológiai ellenfél által érintett „kényes” kérdésekre feleletet adjon. A marxizmus—leninizmus szellemében válaszolt a problémák új, a klasszikusok által nem érintett aspektusára, amely az ideológiai harc során tárult fel. Az 1930-as években pl. a jobboldali szociáldemokrata ideológusok, a nemrégiben megjelentetett marxi Ökonómiai-filozófiai kéziratok egyik nem eléggé világos kitételére támaszkodva megpróbálták az ifjú Marxot szintiszta idealistaként vagy legalábbis harmadik utaként ábrázolni és szembefordítani az érett Marxszal. Rudas meggyőzően cáfolja ezt a kísérletet. Leleplezi azt a fogást, miszerint éppen a kéziratok jelentenek Marx fejlődésében a csúcspontot, és ettől kezdve Marx és Engels állítólag hátrafelé haladt volna. Utána alapos elemzéssel meggyőzően bizonyítja be, hogy Marx a nem egészen világos feuerbach-i terminológiába burkolva valójában már önálló, mind az idealizmussal, mind a régi szemlélődő materializmussal szembeni dialektikus materialista felfogással jelentkezik. Az tagadhatatlan, hogy az „igazi materializmus” marxi fogalma pontatlan, hiszen a régi materializmus is „igazi” volt. De éppúgy kétségtelen, hogy ez a fogalom egyedül csak azt jelzi, azt tükrözi vissza — állapítja meg Rudas —, hogy Marx saját materialista álláspontja jellemzésére (amit Rudas bőszégesen dokumentál) a kéziratok megírása idején még nem alkotta meg a dialektikus materializmus fogalmát. A revizionisták ma is Marx e korai, még nem teljesen következetesen „marxista” művének meghamisításával kísérik meg az ifjú és az érett Marx szembeállítását. Így Rudas e kritikája — éppúgy mint más megállapításai — ma is rendkívül aktuálisak.

Mint minden igazi alkotó gondolkodó, Rudas László kérlelhetetlen ellen-sége volt a dogmatizmusnak, a betűragásnak. Nemcsak elméleti tevékenységében, hanem mint kiváló pedagógus, oktatói munkája során is megkövetelte

tanítványaitól az elmélethez való önálló, gondolkodó állásfoglalást. Nevetségessé tudta tenni és kigúnyolta az elméleti tételek pusztá idézgetését, a formális betanulást, a kiagyalt problémákon való rágódást, az öncélú, üres okoskodást, az élettől való elszakadást. Rudas igyekezett ránevelni tanítványait a problémák önálló felismerésére és megoldására. Örömmel üdvözölte az önálló és tartalmas gondolkodás legkisebb jelét is. Kiállt védelmében a dogmatikusan gondolkodókkal szemben még akkor is, ha az önálló gondolat megfogalmazása nem volt kifogástalan.

A marxista filozófus önálló problémamegoldása többek közt abban is kifejezésre jut, hogy a kidolgozandó elméleti feladatokat helyesen választja meg. Nyilvánvaló, hogy a filozófia pártirányítása nem jelentheti és nem is jelenti azt, hogy a párt minden egyes esetben meghatározza: milyen konkrét kérdésekkel kell a filozófiának foglalkoznia. Fellelni mi az, ami valóban fontos, valóban szükséges az ügy számára, ami nemcsak a filozófus szubjektív elképzelése szerint, hanem objektíve is előreviszi a forradalmi mozgalom ügyét, igen nehéz feladat. Itt egyrészt a szűk praktícizmus Scyllája és a filozófus szubjektivista öncélúságának Charybdise között kell megtalálni a helyes utat. Rudas László éppen a párttal, a gyakorlati mozgalommal való szoros kapcsolata miatt tudta mindenkor önállóan s ugyanakkor helyesen kiválasztani a megoldandó feladatokat. Vitairatai a marxi—lenini elméletnek az adott körülmények közt legveszélyesebb ellenfelei és ellenségei ellen irányultak. Cikkeiben, tanulmányaiban és beszédeiben az élet által felvetett fontos kérdésekkel foglalkozott. És, mert a tényleges problémákra válaszolt, tudott Rudas elvtárs több, mint 30 évig a marxista ideológiai élet élvonalában maradni.

Nem lehet beszélni Rudas Lászlóról anélkül, hogy meg ne emlékezzünk a reá jellemző sajátos egyéni hangról is.

A dogmatizmus egyik negatív következménye volt a filozófia és általában az elmélet tárgyalási módjának elszürkülése, az ideológus egyéniségének teljes eltűnése a szárazon kifejtett és ismételtetett elméleti tételek mögött. A már megoldott problémák és a válaszok sztereotip ismételtetése nemcsak az elméletet szegényíti el, kárhóztatja üres járatra és megfosztja ezzel a pártot iránytűjétől. Az elméletet érdekesség nélkülivé teszi, megfosztja vonzóerejétől is. A dogmatikus szürkeség és egyhangúság azonban mélyesen idegen a marxi—lenini elmélettől. Klasszikusaink akármelyik alkotását tekintjük is, mindenütt átüt a filozófus személyisége. Marx, Engels, Lenin nemcsak nagy és önálló gondolkodók, hanem szubjektíven érző, szenvedélyesen vitázó nagy egyéniségek.

Rudas ebben a vonatkozásban is igyekszik követni mestereit. A tudományos megalapozottság és következetesség, a vaslogika nála párosult a szenvedélyességgel, a problémák sajátos egyéni megoldásával. Rudas László nemcsak az igaz marxi—lenini tételek objektív ismertetője, védelmezője és továbbfejlesztője, hanem mély meggyőződéstől, szenvedélytől fűtött harcosa is. Rudas elvtárs annyira tudott azonosulni a párttal, a néppel, hogy a párt gondjait, problémáit a saját egyéni ügyének, a párt, a nép ellenségeit saját egyéni ellenségeinek tekintette. Innen hangjának szenvedélyessége, problémakifejtésének szubjektivitása. Rudas elvtárs e vonása kétségtelenül megragadja és lebilincseli mai olvasóit, csakúgy, mint életében hallgatóit.

Rudas tevékenysége barátai elismerését és ellenfelei gyűlöletét válthatta és váltotta ki. De vitathatatlan volt az, hogy mindenkinek — a barátoknak, mint kiváló harcostársak, az ellenfélnek pedig, mint jelentős és veszélyes ellenfél-

lel — számolnia kellett vele. Rudas László, a filozófus egész életműve cáfolata annak a burzsoá és revizionista rágalomnak, mely szerint a párt ügyének védelme és szolgálata elszürkíti, önállótlaná és érdekesség nélkülivé teszi a filozófiai munkát és a marxista filozófust. Meggyőző bizonyítékul szolgál arra, hogy éppen a párt, a nép ügyének szolgálata teszi teljessé, maradandóvá és ténylegesen értékké az ideológus tevékenységét.

### III.

A mai filozófiában alapjában véve kétféle filozófustípus található. Az egyik folytatja a régifajta hivatásos szakfilozófusok hagyományát s csak a filozófia valamely szűk részletproblémájának specialistájává lesz. Elméleti tevékenysége, de érdeklődése is kizárólag valamely egészen szűk szakprobléma aprólékos kidolgozására irányul. Eredményei ezért csupán néhány szakember érdeklődésére tarthatnak számot. Az ilyen élettől elszakadt, polgári típusú szobatudós a végtelenségig felaprózott társadalmi munkamegosztás terméke, kifejezője és áldozata.

Ez az attitűd még inkább megbosszulja magát, ha valaki marxista filozófusként lép fel. A régi szaktudósi hagyomány követése itt nemcsak a tematika leszűkítésében érezteti hatását, hanem a problémák kidolgozásának módjában is. Az ilyen polgári típusú szaktudós objektivista, mert nézeteivel senkit sem akar megsérteni és ugyanakkor mindenkit meg szeretne nyerni. Azonban az objektivista elméleti tevékenység eredménye messze elmarad a várakozástól: még e tevékenység tényleges eredményei sem gyakorolnak jelentősebb hatást a polgári szaktudósok körében, mivel sokan közülük nem az adott probléma kidolgozatlansága miatt, hanem elsősorban társadalmi okokból vallanak a marxizmustól eltérő nézeteket.

A marxista filozófia teremtette meg a filozófusok másik típusát. A marxista filozófusokra nemcsak a gyakorlattal való szoros kapcsolat és az önállóság jellemző, hanem a végtelenül szűkre silányított szakmai „specializálódás” túlhaladása, a teljességre, a sokoldalúságra való törekvés is. Ennek az új filozófus típusnak példaképei a marxi—lenini elmélet klasszikusai. A sokoldalúság, az átfogó koncepció birtoklása és annak alapján való tevékenység a marxista filozófus jellemző tulajdonságaihoz tartoznak. A filozófia szintetizáló tudomány. Nem lehet azonban a valóság jelenségeit mélyrehatóan és tudományosan általánosítani akkor, ha a filozófus érdeklődési köre megragad valamely egészen szűk, egyedi szakproblémánál. Azoknak, akik a marxista filozófia művelői akarnak lenni, átfogó világnézet alapján kell állniuk és ennek segítségével kell vizsgálniuk, megoldaniuk filozófiai kutatásaik sajátos problémáit. A filozófia hatalmas elsajátítandó tudáshalmazát persze lehetetlen egyszerre megragadni. Elkerülhetetlen, hogy először is egy meghatározott, sajátos feltételektől függő ismeretsoport mélyebb elsajátításának lássanak neki. Sajátos feltételektől függ aztán, hogy mi ez a kezdet: a filozófiatörténet, a történelmi materializmus, avagy a filozófiatudomány más ága. A hiba az, ha a filozófiatudomány egyes ágainak elsajátítása után nem mennek tovább, ha a fejlődés megáll egy bizonyos fokon, ha az érdeklődés leszűkül csak egy bizonyos, végtelenül szűk problémakörre. Ennek eredménye csak a filozófia egy kis részecskéjének egyoldalúan képzett művelője lehet. Ez az egyoldalúság viszont teljesen idegen a marxista filozófia szellemétől és gyakorlatától.

Természetesen, a filozófia minden ágának egyformán mély ismerete nem adatik meg mindenkinek. De itt is érvényes Lenin tétele: a sokoldalúság követelménye az, ami megóv a tévedésektől. Nem ismerheti jól a marxi filozófiát az, aki csak a dialektikus vagy csak a történelmi materializmus tudója. Ugyanúgy nem lehet ezek jó művelője az sem, aki nem ismeri a marxi filozófia előzményeit, aki nem tudja milyen gondolatokhoz kapcsolódik, milyen problémafelvetésekre válaszol, milyen megoldásokat halad túl világnézetünk. Másrészt nem lehet a filozófiatörténet jó művelője az, aki nem sajátította el mélyrehatóan a dialektikus és történelmi materializmust. Marx mondotta egy helyen, hogy az ember anatómiájában választ kaphatunk a majom anatómiájára. Vagyis egy fejlettebb fokról vizsgálódva megvilágosodhatnak előttünk a fejletlenebb szakasz kérdései is. Marx e módszert alkalmazva a kapitalizmus törvényszerűségeinek vizsgálatánál, egyben feltárta a társadalom általános törvényszerűségeit is. A filozófiai gondolkodás legmagasabb fokának — a marxi—lenini filozófiának — ismerete feltétele annak, hogy a filozófiatörténet problémáinak mélyére hatoljunk, azokat alaposan megértsük. Nem véletlen, hogy a modern időkben éppen a marxizmus—leninizmus klasszikusai voltak azok, akik a filozófia történetét tudománnyá tették.

Nem szabad azonban a sokoldalúság, a teljesség követelményét csak a filozófiai szakma sokoldalú ismeretére korlátozni (habár már ennek elérése is igen tetemes erőfeszítést kíván). A filozófus szakmáját akkor ismeri mélyen és igazán jól, ha nemcsak a diszciplínájának ügyei érdeklik, hanem követi a gyakorlati élet, a hazai és nemzetközi politika eredményeit, a tudomány eredményeit. A Marx-előtti és különösen a marxi filozófia története szemléltetően bizonyítja, hogy az igazi filozófusok mindenkor benne éltek korunk áramában, állástfoglaltak koruk égető kérdéseiben. Csak így jutottak hozzá a filozófiai általánosítás anyagához. Ez a kapcsolat tette számukra lehetővé, hogy valóban teljes, a problémák átfogó vizsgálata alapján alkotott világnézetet jussanak.

Az egyoldalúság leküzdése természetesen nemcsak a felhalmozott és napról napra növekvő ismeretanyag sokoldalú elsajátítását jelenti, hanem azt is, hogy az igazi marxista filozófus állást tud foglalni és állást is foglal a különböző általános világnézeti kérdésekben. A marxista filozófus kötelessége az is, hogy kövesse a materializmus szolid hagyományait és küzdjön a vallás ellen. Hasonlóképpen csak az lehet igazi marxista filozófus, aki a párt politikájának elvi vonatkozású kérdéseiben, például a nacionalizmus és ehhez hasonló kérdésekben is színvonalasan állást tud foglalni.

Az átfogó világnézet, a filozófiai általánosítás alapjául szolgáló sokoldalú ismeretanyag megszerzésének és az általános világnézeti kérdésekben való állásfoglalás követelménye ugyanakkor egyáltalán nem jelenti azt, hogy a marxista filozófusnak „mindenhez értő és semmit nem tudó” „polihisztornak” kell lennie. Lehetetlen egy embernek átfogni mindent és helyesen állástfoglalni minden egyes kérdésben. A széleskörű megalapozottság mellett elkerülhetetlenül szükséges bizonyos területek átlagosnál jobb ismerete, a valamely problémakör speciális, részletekbemenő tudása, művelése, vagyis a specializálódás. A filozófiai munka elkerülhetetlenül sokoldalú tudásbeli alapja feltétele annak egyrészt, hogy a filozófus ne süppedjen bele egy szűk részletproblémába, hanem lássa az egésszel való összefüggését, másrészt, hogy átfogó világnézet birtokában alaposabban oldhassa meg a részletkérdéseket. De a specializálódás a problémák kidolgozásában elkerülhetetlen ahhoz, hogy a filozófiai prob-



lémák megoldása ne váljon általánosságok semmitmondó halmazává, és hogy az ténylegesen értékes eredményt adjon, a tudományt gyarapító hozzájárulást jelentsen.

Rudas elvtárs hivatását és képzettségét tekintve politikus, filozófus és filológus volt. Rudas László különböző írásai a dialektikus és történelmi materializmus, a filozófiatörténet, a valláskritika köréből tanúsítják, hogy otthonos volt a filozófiatudomány majdnem minden ágában. De Rudas nem maradt meg csupán ezeknél az ágaknál. Akik ismerték őt, azokat mindenkor magával ragadta szellemi frissége hallatlan sokrétű érdeklődési köre. Rudas kiváló politikai gazdaságtani tanulmányokat írt, hozzáértéssel foglalkozott történelmi és jogi kérdésekkel, politikai publicisztikával.

Rudas elvtársat új, szocialista életünk szinte minden kérdése szenvedélyesen érdekelte. Tudni akarta és ismerte is, hogyan halad a pártmunka, milyen tapasztalatok és eredmények vannak a párt politikájának végrehajtásában. Állandóan informálódott az ifjúság és ezen belül elsősorban az egyetemi hallgatók életkörülményei, problémái felől. Nem volt jelentősebb politikai vagy tudományos megnyilvánulás, amely ne vonta volna magára figyelmét. Rudas a hazai és nemzetközi élet minden fontosabb jelenségére élénken reagált, ha szükséges volt írásban vagy szóban határozottan foglalt állást a különböző, elsősorban általános világnézeti jellegű kérdésekben. Ugyanakkor Rudas elsősorban a dialektikus és történelmi materializmus, a természettudomány filozófiai kérdéseinek kiváló szakspecialistája is volt, akinek munkái hozzájárultak a kérdések marxista megoldásának kimunkálásához. A világnézeti alap szakadatlan szélesítése és ugyanakkor bizonyos speciális problémákra való összpontosítás, azok mélyreható művelése biztosította Rudas számára, hogy valóban jelentős és maradandó értékű alkotásokkal gyarapítsa a marxista filozófiatudományt.

#### IV.

Rudas elvtárs munkássága nagy hatással volt az ideológiai frontra. Művei maradandó értékűek és ma is sikeresen segíthetik az előttünk álló elméleti feladatok megoldását. Ezért nagy erőfeszítéseket kell tennünk, hogy Rudas László eszmei hagyatékát még jobban feltárjuk és ismert munkáit jobban felhasználjuk.

Rudas László művének felhasználásával kapcsolatban olykor a Rudas elméleti tevékenységében előforduló hibákra szoktak hivatkozni. Tényleg, Rudas elvtárs műveiben helyel-közzel hibás kitételekkel is találkozhatunk. Így műveinek egyes részeiben találhatóak esetenként nem eléggé bizonyított értékelések. Fel lehet róni Rudas elvtárs hibájául azt is, hogy egyes problémák tárgyalása során bizonyos kérdéseket nem vagy pedig nem elég sokoldalúan értékelt. Így pl. utolsó műveiben nem mindig tudott kitérni a természettudomány legújabb vívmányaival kapcsolatos problémákra. Vagy Lukács György 1949-évi bírálata során Rudas nem foglalkozott annak egyes revizionista filozófiai nézeteivel (melyeket 1924—1925-ben megjelent munkájában kimerítően bírált). Így 1949-es bírálata nem volt elég sokoldalú. Mindezek a tényleges hibák nem változtathatják Rudas László általános értékelését: Rudas elvtárs életművében a pozitív vonások, az eredmények dominálnak. Hagyatéka ma is élő, tanulmányozandó, felhasználandó értéket jelent.

Кевés valóban jelentős marxista gondolkodóval dicsekedhet filozófiai életünk. Rudas László, a marxista irányvonal kimagasló képviselője méltó büszkesége lehet ideológiai életünknek. Rudas László életművének feltárása és megbecsülése nagy forradalmárnak és kommunista tudósnak állít emlékművet, olyan embernek, akinek élete követendő példaképpül szolgálhat a mai magyar filozófus nemzedék számára.

#### ЛАСЛО РУДАШ

(1885—1950)

*Артур Киш*

Статья посвящена Ласло Рудашу, одному из выдающихся представителей венгерской марксистской философии. После объяснения тесной связи марксистской философии и коммунистической партии, статья доказывает, что деятельность Ласло Рудаша полностью совпадала с деятельностью партии. Об этом свидетельствует все его творчество. Рудаш был отличным пропагандистом и ученым марксизма—ленинизма, который в своих работах творчески развивал и распространял марксистскую философию. Замечательные его заслуги в деле философского обобщения новых достижений естественных наук и в объяснении их мировоззренческих проблем. Рудаш всегда решительно выступал против всякого отклонения от марксизма—ленинизма, против всякого искажения нашей теории. Во всех случаях его главные удары были направлены против тех течений, которые на данном этапе исторического развития являлись главной опасностью для коммунистического движения. Однако в то же время его критика неправильных и вредных взглядов не означала поверхностного похода против них: Критический метод Рудаша следовал примеру классиков марксизма—ленинизма.

Статья опровергает ревизионистскую клевету о том, будто бы связь марксистской философии с марксистским рабочим движением приводит к исчезновению относительной самостоятельности философской науки или влечет за собой поверхностный анализ вопросов, объединение философской тематики и стиля научных работ. После объяснения взаимоотношения марксистской философии и партии автор на примера Ласло Рудаш показывает, что одной из характерных черт марксистской философии является именно творческое разрешение теоретических проблем и своеобразное, оригинальное изложение марксистско-ленинских идей.

В воспоминании излагается взаимоотношение задач освоения многостороннего научного знания, с одной сторон, и специализации философских работников с другой. Статья показывает, что Ласло Рудаш был не только многосторонним учёным и политиком, но и отличным специалистом марксистской философии, который значительными и ценными трудами обогатил нашу науку. Поэтому его теоретическое наследство и ныне может служить разрешению актуальных проблем современной венгерской идеологической жизни и его деятельность может быть примером для нашего философского поколения.

#### LÁSZLÓ RUDAS (1885—1950)

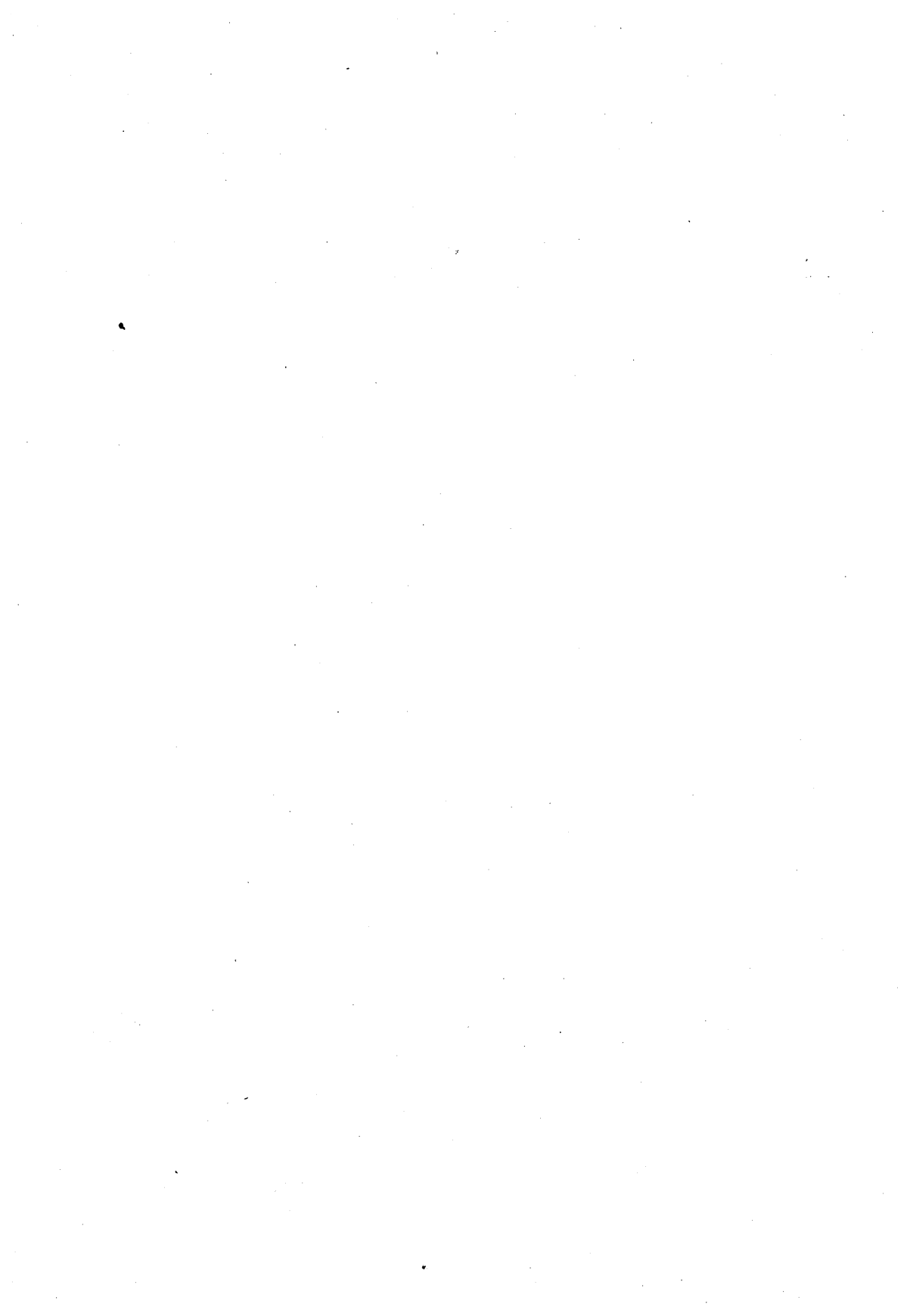
*Artur Kiss*

The article pays tribute to László Rudas, the outstanding representative of Hungarian marxist philosophy. Describing the close contact between marxist philosophy, the Communist Party and the revolutionary change of reality, the article points to the fact that László Rudas' activity had completely coincided with the Party's activity. His whole work gives evidence about this. He was an outstanding propagandist of Marxist—leninist theory, who, in his works, explained and developed the Marxist—leninist principles and ideas. He achieved significant merits in the philosophical generalization and also in answering to ideological questions, of the recent achievements of

natural sciences. László Rudas fought hard against any deviation from Marxism—leninism and against any distortion of that theory. He always struck the greatest blow on those trends which in the given period meant the greatest danger for the communist movement. At the same time the criticism of the faulty and harmful conceptions did not mean that he had carried on just a superficial attack against them: his method of criticism follows the example of the Marxist—leninist classics.

It is a revisionist slander, that the contact with the marxist working class movement means the loss of the relative independence of philosophical sciences, or in other words the solutions of the different issues as well as of philosophical themes would flatten and that its style would become dull. After having explained the close relations between Marxist philosophy and the Party, the article shows, through the example of László Rudas' own work that Marxist philosophy and those who deal with it, are characterized by the constructive solutions of the problems, by answering questions — sometimes to "delicate" ones, — which are in the foreground of the class struggle, and by the characteristic way of explaining the Marxist—leninist principles.

The article deals with the relation which stands acquiring a many sided material of knowledges as basis for philosophical generalizations on one hand and specialization on the other. The article shows that László Rudas was not only a scholar and politician with a very wide horizon, but an outstanding specialist of Marxist philosophy, as well, whose significant and lasting works helped to develop Marxist philosophy. As a consequence of these his heritage even today help solving the topical ideological problems and his life is an example for the present generation of philosophers.



# FIGYELŐ

## A hazánkban folyó szociológiai kutatások helyzete és időszerű problémái

1960. június 30-án a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Főbizottsága és Filozófiai Intézete ankétot rendezett a Magyarországon folyó szociológiai kutatások jelenlegi helyzetéről, feladatairól és a szociológia fő elméleti-módszertani problémájáról, a szociológia és a történelmi materializmus viszonyáról. Az ankét hasznos és fontos problémák egész sorát tárta fel, ezért a Filozófiai Szemle Szerkesztősége elhatározta, hogy a vita anyagát — ha rövidített formában is — nyilvánosságra hozza.

Az ankétot *Szigeti József* az MTA Filozófiai Intézetének igazgatója nyitotta meg: Először tartunk olyan megbeszélést, amely a szociológia kérdését tűzi napirendre. Ezt a konferenciát a Filozófiai Főbizottság kezdeményezésére a Filozófiai Intézet hívta össze. Megbeszélésünk célja kettős: egyrészt az hogy a lehetőség szerint tisztázzuk a szociológia viszonyát a történelmi materializmushoz, másrészt pedig a kutatás előtt álló konkrét gyakorlati problémákat vessük fel és egy az eddiginél összehangoltabb álláspontot alakítunk ki arra vonatkozólag, hogy milyen szervezeti keretben, milyen formákban és milyen tartalommal induljon meg ez a kutatás.

*Molnár Erik* akadémikus, az MTA Történettudományi Intézetének igazgatója, vitaindítójában a következőket mondotta: A tudományos osztályozás és helyes rendszerezés viszonylag alárendelt kérdésnek tűnik fel. Látszólag alárendelt kérdés az, hogy vajon a szociológiát meg kell-e különböztetni a történelmi materializmustól, avagy a kettőt egynek vehetjük-e, és ugyanúgy az is, hogy a történelmi materializmus a filozófiai tudományok közé tartozik-e vagy sem. És tényleg, ha valaki, tisztem azt, a népi demokráciákban, a szocialista fejlődés törvényszerűségeit kutatja, lényegtelennek látszik, hogy mint filozófus, történész vagy szociológus foglalkozik-e ezzel a kérdéssel. A lényeg az, hogy jó munkát végezzen, vagyis hogy a szocialista fejlődés törvényszerűségeit felderítse. Ez azonban jelentékeny részben csak látszat. A marxista tudományok rendszerezése, helyes osztályozása, valójában előfeltétele a tudományos munkának, előfeltétele a tudományos munkamegosztásnak, fontos tudományos szervezési probléma és ezért feltétlenül törekednünk kell arra, hogy kijelöljük a szociológia helyét a marxista tudományágak között.

Ebben a kérdésben meglehetősen zavaros a helyzet: jelenleg különböző álláspontok ütköznek össze és bizonyosra vehető, hogy a vita egy ideig még eltart ezekben a kérdésekben. Az egyik elterjedt álláspont szerint a történelmi materializmus filozófiai tudomány és ennél fogva nem lehet társadalomtudomány, ennél fogva különbözik a szociológiától. Ennek az álláspontnak a hívei többnyire abból indulnak ki, hogy a történelmi materializmus a lét és tudat viszonyának materialista filozófiai kérdését alkalmazza a társadalmi jelenségek területén, és ezért a történelmi materializmusnak, mint filozófiai tudománynak körét a társadalmi lét és a társadalmi tudat területére szűkítik le. Ehhez meg kell jegyezni azt, hogy a történelmi materializmus nemcsak a lét és tudat problémáját fejti ki a társadalmi jelenségek területén, hanem a materialista filozófia másik két alapvető tételét is alkalmazza. Az egyik az a tétel, hogy a világfolyamat törvényszerű, a másik az, hogy az objektív igazság megismerhető. Ezen felül pedig a történelmi materializmus nemcsak a materialista filozófia, hanem a dialektika tételeit is alkalmazza a saját területén.

Én nem hiszem, hogy ez az álláspont helyes. Forrása valószínűleg ott kereshető, hogy a világnézeti tudományt azonosítani szokták a filozófiával. És kétségtelen az, hogy a történelmi materializmus egyik alapja, sőt egyik legfontosabb alapja a marxista világnézetnek. Azonban ebben az összefüggésben nem szabad arról megfeledkezni, hogy a marxizmus alapjában és lényegében társadalomtudomány, mert a társadalom, átalakulásának, szocialista fejlődésének törvényszerűségeit tanulmányozza. Ha a marxista társadalomtudomány alapját, a történelmi materializmust ki akarjuk vonni a társadalomtudományok fogalma alól és át akarjuk utalni a filozófia körébe, akkor azt hiszem, hogy hibát követünk el. Többek között egy gyakorlati megfontolás is szól ez ellen az eljárás ellen. Ha tudniillik ezt az álláspontot elfogadjuk, ezzel a társadalomtudományokat két részre osztjuk. Az egyik az a rész, amely a társadalmi lét és társadalmi tudat összefüggéseinek problémáit kutatja — ami önmagában egyébként elég tágan értelmezhető terület —, a másik rész pedig az összes egyéb társadalmi jelenségekkel foglalkozik s ez volna a tulajdonképpeni szociológia. Mindez annyit jelentene, hogy a társadalomtudományt két elkülönülő részre szakítanánk. E mellett, ha a társadalomtudományból kikülönítünk egy filozófiai részt és ezt szembeállítjuk az egyéb társadalomtudománnyal, ugyanezt az eljárást meg kellene ismételni valamennyi természettudománnyal kapcsolatban, mert valamennyire áll az, hogy a materializmus és a dialektika, tehát a filozófia tételeit alkalmazták a saját területükön.

A másik álláspontot röviden úgy lehetne jellemezni, hogy e szerint a történelmi materializmus a társadalom általános fejlődéstörvényeivel foglalkozik, amivel szemben a szociológia feladata az egyes formációk különleges törvényszerűségeivel való foglalkozás volna. Itt azonban nem szabad megfeledkezni arról, hogy az általános fejlődési törvények különös formában érvényesülnek az egyes formációkban és csak ezekben a különös formációkban érvényesülnek. Ez az álláspont tehát megint odavezet, hogy a társadalomtudományt két részre szakítanánk. Az egyik rész mint történelmi materializmus, foglalkoznék az általános fejlődéstörvények különleges megjelenési formáival az egyes formációkban, a másik rész mint szociológia, foglalkoznék a formációk különleges törvényszerűségeivel.

És van egy más szempont is. Jól tudjuk, hogy Marx és Engels az általános törvényszerűségekkel szemben a különös törvényszerűségeknek tulajdonított nagy jelentőséget. Lehetne Engelstől egyenesen lekicsinylő megjegyzéseket idézni, amelyek az általános fejlődés törvényszerűségeire vonatkoznak. Különös dolog volna az, ha a történelmi materializmust éppen erre a sovány területre, az általános fejlődéstörvényeinek területére akarnánk szorítani.

A harmadik álláspont szerint a történelmi materializmus tartalmaz filozófiai és szociológiai elemeket. Filozófiai fogalmakat — tudat és lét, és ehhez hasonló kategóriákat — és általános társadalmi kategóriákat, például az osztályok, osztályharc, termelési erők stb. Az így felfogott történelmi materializmus tárgya szintén a társadalom általános fejlődéstörvényei volnának.

Ez az álláspont megint elszakítja egymástól az általános fejlődéstörvényeket és a formációk különös fejlődéstörvényeit. Elismeri ugyan a történelmi materializmust a marxizmus szociológiájának, de ugyanakkor ezt a szociológiát megint az általános törvényszerűségnek területére korlátozza.

Egyébként ennek a megoldásnak szerintem előnye, hogy a történelmi materializmust —, hogy saját szavaimmal fejezzem ki ennek az álláspontnak a lényegét — a filozófia, tehát a dialektikus materializmus és a társadalomtudományok egységének tekinti. Nem választja el a történelmi materializmust a dialektikus materializmustól, hanem egységbe foglalja ezeket.

Abból, amit mondtam, máris következik az én álláspontom. Az én álláspontom először az, hogy a történelmi materializmus nem filozófiai tudomány, de ugyanakkor a történelmi materializmusban egységbe olvad a marxizmus filozófiája, a dialektikus materializmus és a társadalomtudomány.

Másodsor: a történelmi materializmus szociológia és a történelmi materializmus nem más, mint a marxizmus szociológiája.

Harmadszor: mint a marxizmus szociológiája egyformán ki kell, hogy terjedjen a társadalom általános fejlődéstörvényeinek kutatására és az egyes formációk különleges fejlődéstörvényeinek kutatására.

Ezek után fennmarad az a kérdés, hogy a történelmi materializmus, mint a marxizmus szociológiája, hogyan viszonyul az egyéb társadalomtudományokhoz? Szerintem a történelmi materializmus a marxizmus általános szociológiája abban az értelemben, abban a tárgykörben, amit elmondtam. Mint általános szociológia, előfeltétele az összes társa-

dalomtudományoknak és módszertanul szolgál az összes társadalomtudományokhoz. Ugyanakkor ezekre a különleges társadalomtudományokra támaszkodik, ezekből meríti anyagát éspedig elsősorban a történelemből, ezen belül is elsősorban a gazdaságtörténehből.

Még egy utolsó kérdést lehet felvetni. Azt ti., hogy az úgynevezett szociográfiai kutatás, a falusi szociográfia vagy az ipari üzemek szociológiájának kutatása hogyan viszonylik a szociológia általánosított legfejlettebb fogalmához. Mondjuk vizsgálom egy üzemben a munkások rétegződését és vizsgálom a munkások világnézeti tájékozódását ennek a rétegzettségnek megfelelően. Én azt hiszem, hogy az ilyen természetű szociográfiai munka segédanyaga, segédtudománya a történelmi materializmusnak mint szociológiának, mert anyagot gyűjt, anyagot készít elő feldolgozásra, amit azután a történelmi materializmus mint szociológia általánosít. Ha ma a népi demokráciában vizsgálom az üzemi viszonyokat, akkor anyagot gyűjtök a szocialista fejlődés törvényszerűségeinek kidolgozásához. Ha a kapitalizmus korába visszatekintve vizsgálom ezt a kérdést, akkor a kapitalizmus szociológiájával foglalkozom és ahhoz gyűjtöttem anyagot feldolgozás végett.

Összefoglalva: három álláspontot különböztethetünk meg a szociológia rendszerbeli helyzetét illetően. A viták még elég sokáig el fognak tartani. Mindenesetre fontosnak látszik, hogy ebben a kérdésben uralkodó zavarnak végetvessünk és a szociológia helyének kijelölésével megteremtjük a szociológia, a társadalomtudomány gyakorlati munkájának és előrehaladásának egyik fontos előfeltételét.

Ezután *Szántó Miklós* (Filozófiai Intézet) beszámolt a Filozófiai Intézet szociológiai csoportjának eddigi munkájáról. Elmondotta, hogy sokféle területen egymástól függetlenül kezdtek el szociológiai kutatásokat végezni. Ez a tevékenység nem folyamatos, állandó tevékenység, hanem bűvópatak módjára bukkan fel különböző területeken, hogy azután megint eltűnjön.

Az 1960-as évben bizonyos fordulatról beszélhetünk. Mi mutatja ezt? Ösztönzi ezt a munkát a párt és kívánja azt, hogy előbbre menjünk ezen a területen. A filozófiai tézisek között előkelő helyen szerepel a szociológia.

Szeretnénk vitafórumot és tapasztalatcsere-lehetőséget teremteni a következőkben és komplex kutatásokat is tervezünk.

Végül ismertette azokat a kutatási témákat, amelyek az eddigi megbeszéléseken felmerültek: *a)* Egy budapesti középüzem üzemszociológiai vizsgálata, amelynek célja lenne a teljesítmények társadalmi háttérének kutatása. *b)* A szövetkezeti tulajdonhoz való viszony fejlődésének vizsgálata, a fejlődés más-más fokán álló két termelőszövetkezeti községben. *c)* Egy új budapesti lakótelep szociológiai vizsgálata, a szabadidő felhasználásának szempontjából. *d)* Sztálinváros városzociológiai vizsgálatainak megindítása. Itt az a cél, hogy a parasztból lett fiatal dolgozók szakmunkássá válásának ösztönző és gátló tényezőit vizsgáljuk meg.

A vita első hozzászólója *Kulcsár Kálmán* (Jogtudományi Intézet) volt: A marxista szociológiának háromféle értelmezést tulajdoníthatunk. Mindenekelőtt felfoghatjuk a marxista szociológiát mint *tudományt*, helyesebben mint *tudományágot*, jelentkezhethet a marxista szociológia mint *szemlélet*, és végül mint *módszer*.

A marxista szociológia *mint tudományág* az emberi társadalommal mint olyanal, annak fejlődésével, törvényszerűségeivel, vonásaival, különböző jelenségeivel foglalkozik.

A történelmi materializmus magában foglalhatná a marxista szociológiát is, amennyiben azonban azt kívánjuk alatta érteni, amit eddig, akkor véleményem szerint szükség van egy külön szaktudományra, marxista szociológiára, amely a társadalom szaktudománya lenne és amelynek elemei, problémái a marxista klasszikusok műveiben is feltalálhatók már. Természetesen ez a szociológia, mint szaktudomány sem szakadhat el a történelmi materializmustól.

A szociológiai *szemlélet* lényegében az anyag elsődlegességének elismerését jelenti, a dialektika törvényein alapuló szemlélet, amely a társadalomtudományokban elsősorban a gazdasági folyamatokat, azok meghatározó jellegét tartja szem előtt — ahogyan azt az alapproblémákban értjük — és a jelenségeket fejlődésükben, más jelenségekkel való összefüggéseikben vizsgálja. Ez a szemlélet a marxista társadalomtudományok olyan sajátossága, amely eddig is megnyilvánult, s a korai Marx művektől kezdve szinte állandóan jellemzi a marxista társadalomtudományokat.

A szociológia mint *módszer* ma problémát jelent és ez abból adódik, hogy nem vittük következetesen véghez a marxista társadalomtudományokban általában — ahogyan pedig Marx, Engels és Lenin véghezvitték — azt a szociológiai szemléletet, amelyet

úgy jelölhetnénk meg, hogy a társadalom jelenségeit *konkrét megjelenésükben* kell vizsgálni és így kell következtetni a lényegi folyamatokra. Röviden: a társadalomtudomány-nak a társadalom valóságára kell építenie.

Ma a konkrét szociológiai kutatások terén *technikai problémákkal* küzdünk. Milyen módszerekkel lehet a társadalom jelenségeit felmérni, milyen módszerekkel lehet kutatás eredményeket feldolgozni, elemezni?

Helyes lenne megállapítani, mit dolgozott ki módszer tekintetében a burzsoá szociológia és hogyan hasznosíthatók ezek a legtöbbször technikai jellegű, de kidolgozott módszerek a marxista szociológiában. Eltérések adódnak a társadalom lényegének eltérő voltából, a szocialista társadalom eltérő vonásaiból és eltérő lényegéből. De az eltérő lényegen túlmenően még bizonyos egyéb meg gondolások vannak, amelyek a burzsoá szociológia módszereinek felhasználását bizonyos fokig korlátozottá teszik. Ezek elsősorban az ilyen vizsgálatok szokatlanságából erednek, tehát bizonyos fokú bizalmatlanságból keletkeznek. Probléma annak megállapítása — mik a különböző matematikai elemző módszerek alkalmazásának *határai* a marxista kutatások szempontjából és milyen hasznuk lehet ezeknek a minőségi vizsgálatok szempontjából. Ebből nyomban adódik a következő probléma. Éspedig az, hogyan lehet felhasználni a marxista szociológiai kutatásokban a szocialista statisztika módszereit.

További feladat azoknak a konkrét módszereknek felkutatása, amelyek a számszerűleg nem mérhető társadalmi jelenségek felmérésére, vagy megközelítésére alkalmazhatók lehetnek. Véleményem szerint ennél a pontnál léphetne — a módszer tekintetében — különösen előre a marxista szociológia a burzsoá szociológiával szemben.

Röviden ki szeretnék még térni a szociológia és más társadalomtudományok kapcsolatainak bizonyos vonásaira, arra, hogy mit jelenthetnek a marxista szociológia konkrét kutatásai tartalmilag és a módszer vonatkozásaiban is a társadalomtudományok számára. A jog például társadalmi jelenség, tehát valódi megismerése az ilyen vizsgálatokat általában igényli. A jogász normatív szemlélet azonban a legutóbbi időkig nemcsak a jogtudományt, de a jogi gyakorlatot is jellemezte. Eddig két irány mutatkozott a marxista jogtudomány kutatásaiban: vagy a sok esetben szövegmagyarázó dogmatizmussá fajuló normatív szemlélet, amely különösen a szakjogtudományi ágak tekintetében jóval kevesebbet mutatott meg a jog tényleges társadalmi életéből, mint azt szociológiai módszerek alkalmazásával is tehetné volna; vagy pedig nem sokkal ment túl a klasszikusok megállapításán, rendszerezésén, s a jog alapkérdéseit illetően, bizonyos következtetések levonásán. Hogy a jogtudomány a jogi jelenségek megismerésében tovább léphessen, ehhez a szociológiai szemlélet tényleges érvényesítése szükséges, tehát a szociológiai felmérési és elemzési módszerek alkalmazása. Az állam és jog gyakorlati problémái, a szocialista állam és jog fejlesztése igényli a konkrét felmérésekben jelentkező kutatásokat. A jogtudomány távlati tudományos kutatási terve számos probléma esetében már ilyen kutatásokat irányoz elő és tervbe van véve annak a módszernek a kidolgozása is, amellyel a jogi jelenségeket megbízhatóan mérni lehet s amellyel feltérképezhetjük a társadalmi folyamatokat is a jogalkotás számára.

*Szalai Sándor* az MTA levelező tagja, felszólalásában elfogadta Molnár Eriknek azt a megállapítását, hogy a történelmi materializmus az összes társadalomtudományok marxista művelésének általános módszertana, viszont kételyét fejezte ki az előadónak azon további következtetéseivel szemben, hogy a történelmi materializmus emiatt (és ettől függetlenül) nem volna filozófiai tudományszaknak tekintendő, továbbá, hogy ezért mindjárt azonosítható volna a marxista szociológiával. A történelmi materializmus *alaptételei és alapproblémái filozófiai* jellegűek, s a tudományok *általános* módszertanának kérdéseit a *filozófiában* tárgyaljuk (így többek között a logikában, az ismeretelméletben stb.). Viszont abból, hogy a történelmi materializmus a társadalomtudományok *általános* módszertanát nyújtja, semmiképpen sem következik az, hogy azonos volna a szociológiával — értsd: a marxista szociológiával — hiszen a szociológia *nem* a társadalomtudományok általános módszertana, hanem egy sajátos munkaterülettel rendelkező *szaktudomány* a társadalomtudományok sorában, amelynek éppúgy megvan a maga specifikus, bár a többi társadalomtudományi területtel magátólértelődően mindenoldalúan összefüggő tárgya, mint akár a közgazdaságtannak. Molnár Erik egy konkrét példán úgy tüntette fel, mintha például egy üzem — vagy akár egy nagyobb egység: mondjuk egy ország — ipari munkássága rétegződésének szociológiai felvételezés alapján történő vizsgálata valamiféle „segédtudomány” körébe tartoznék, amelynek feladata az, hogy „anyagot szállítson” a történelmi materializmus számára, amit ő a marxista szociológiával azonosnak tekint. Dehát ilyen alapon a történettudományt is csak va.amiféle „segédtudomány-nak” tekinthetnők, amely „anyagszállító”, mert vajon mi különbség van aközött, hogy



az 1960. évi magyar ipari munkásság rétegződését vizsgáljuk-e vagy az 1760. évi magyar parasztságot? Az előbbi vizsgálat „segédtudományi”, az utóbbi „történettudományi”? Persze egészen más eszközök és előfeltételek vannak meg a jelenkori társadalom szerkezeti—szerkezeti felépítésének vizsgálatához mint a történelmi társadalmakéhoz — éppen ebben rejlik a marxista szociológia relatív önállósága a marxista történettudományhoz való viszonyában. De mindkettő *tudomány*, nem pedig a történelmi materializmus „segédtudománya” — éppúgy, ahogy a fizika sem „segédtudomány” a dialektikus materializmushoz való viszonyában. A baj persze az, hogy a társadalmi szerkezet és szerkezet *gazdasági* alapjainak és általában a *gazdasági* élet jelenségeinek vizsgálatához megvan a magunk jól kidolgozott, a klasszikus művek egész során alapuló tudományszakunk, a marxista közgazdaságtan, míg a gazdasági alapra *ráépülő* és a gazdasági élettevékenységek körén *túlmenő* társadalmi életjelenségekre, szervezeti és szerkezeti formákra vonatkozó klasszikus marxista vizsgálódásaink száma csekély — amire éppen Engels utalt! —, újabbkeletű vizsgálataink pedig kisterjedelműek.

Bizonyos értelemben tehát a marxista szociológia ma még csak *törekvésként* van meg — *feladatként*, amely előttünk áll, de amelynek megoldását a legkülönbözőbb konkrét tényezők sürgetik. Mint Lenin mondja „... aki úgy próbálja megoldani a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet feladatait, hogy szabadságról, demokráciáról, egyenlőségről, általában a munka demokratikus egyenlőségéről hangoztatott frázisokból indul ki, az ezzel csak a maga kispolgári, filiszteri, nyárspolgári természetét árulja el. Ezt a feladatot csak úgy lehet helyesen megoldani, ha *konkrétan tanulmányozzuk* azt a sajátos viszonyt, amely a politikai hatalom birtokába jutott külön osztály, nevezetesen a proletariátus és a dolgozó lakosság nem proletár, valamint félproletár tömegei között kialakul. Márpedig ez a viszony nem képzelet-szülte, harmonikus, nem eszményi körülmények között alakul ki, hanem konkrétan...” De vajon vannak-e kutatásaink arra vonatkozólag, hogy egyáltalán a népi demokrácia rendszerén belül mi jellemzi a félproletárt s mi a kispolgári — vagy hogy egyáltalán mi a rétegeknek az osztályokhoz való viszonya, mennyiben érvényesül például az osztályhoz tartozás meghatározó ereje mellett a rétegheli vagy egyéb társadalmi csoportbeli hovatartozás ereje is. Az anyagi termelés, amelyet a marxista közgazdaságtan vizsgál, csak az *egyik* tényező — persze döntően fontos tényező — az emberek társadalmi magatartásának és általában a társadalom szerkezeti—szerkezeti felépítésének, a társadalmi élet jelenségeinek meghatározásában. De ott van mellette — mint már Engels is mondja — az „embertermelés” is, amely a család és az összes más társadalmi csoportok, közösségek vizsgálatát igényli. Mi foglalkozna ezzel, ha nem a marxista szociológia? S milyen lényegessé tud válni ez a tényező a legkonkrétebb gazdasági kérdések szempontjából! Nemcsak kapitalista, hanem — más vonatkozásban és más feltételek között — *szocialista* tapasztalat például az, hogy egy üzem termelékenységét nemcsak gazdasági tényezők, mégcsak nem is az üzem hivatalos szervezete, hanem az üzemen uralkodó „nem-hivatalos” emberi viszonyok, csoportközi és csoportokon belüli viszonyok nagymértékben befolyásolják és a termelékenység megjavítása úgyszólván sohasem érhető el tisztán technikai és gazdasági eszközökkel (például jobb gépek beállításával és a bérezési rendszer megváltoztatásával), ha nem vizsgálják és alakítják megfelelően éppen ezeket a *szociológiai* adottságokat. „A tőké”-nek a kooperációról szóló fejtegetéseiben Marx a legnyomatékosabban rámutatott arra, hogy a dolgozók csoportviszonyai, az együttesen végzett munkában érvényesülő szociológiai, sőt közelebről szociálpszichológiai tényezők fontos *termelőerőkké* válnak. Erdemes felfigyelni arra, hogy a polgári iparszociológia és szociálpszichológia milyen mértékben aknázza ki „A tőké”-t, főleg annak I. kötetét, mint alapvető „csoportdinamikai” és „munkalélektani” forrásmunkát: a legsürgősebb feladataink közé tartozna, hogy „A tőke” anyagának *ilyen* szempontból való feldolgozását a magunk számára is elvégezzük. Befejezésül a felszólaló utalt arra, hogy amennyire örvendetes a szociológia iránti érdeklődés fellendülése és a sokféle kezdeményezés, amelyről Szántó korreferens beszélt, annyira káros az, hogy szociológiai *oktatás* és szociológiai kutatásra való *kiképzés* nálunk 1950 óta teljesen megszűnt. Sürgette, hogy — ha már nem egyetemi keretben, akkor legalább a megfelelő munkaközösség létrehozásával — módot nyújtsunk a szociológiai szakmai ismeretek elsajátítására.

*Hegedüs András* (MTA Közgazdaságtudományi Intézet), többek között a következőket mondotta: A kiindulópont az én elgondolásomban ugyanaz, ami Molnár elvtársnál volt: az általános összefüggések, törvényszerűségek, mozgásformák és sajátosságok mellett a társadalomban, a társadalmi tényekben rendkívül nagy szerepe van a különös összefüggéseknek. Molnár Erik elvtárs megemlítette, hogy ezeknek a különös összefüggéseknek a szerepét Marx és Engels is sokszor hangsúlyozták.

Az egész vita, ami a marxista szociológiáról ma a Szovjetunióban és a népi demokráciákban folyik, tulajdonképpen ehhez a problémához vezethető vissza. Bizonyos sajátos történelmi körülmények miatt a *marxista társadalomtudományokban* egészen mostanáig — persze nem olyan mértékben mint mondjuk Engels idején — fennáll az a helyzet, hogy az általános összefüggések kihangsúlyozása, feltárása mellett a különös oldalt nem tudjuk kellőképpen megmutatni, pedig ennek a különös oldaltak nagyon nagy szerepe lett most a szocializmusban. Véleményem szerint — ez a lényege az egész tudományosztályosi vitának, amelynek rendkívül fontos a szerepe a marxista társadalomtudomány egész elméleti továbbfejlődése szempontjából. Teljes mértékben helyes az a lenini kiindulópont, hogy a marxista szociológia egyenlő a történelmi materializmussal. Lenin ezt a nézetét több cikkben, három-négy tanulmányban majdnem hasonló módon fejezi ki. De itt figyelembe kell venni egy nagyon fontos körülményt. A tudományok fejlődnek, differenciálódnak és a tudományok fejlődése során új ágazatok lépnek fel a szintéren és tudományágakból tudománycsoportok alakulnak ki. Lenin idejében teljes mértékben igaz volt az, hogy a marxista szociológia egyenlő volt a történelmi materializmussal. Ugyanúgy mint ahogyan Marx idejében a marxista közgazdaságtudomány egyenlő volt a politikai gazdaságtannal. De a marxista közgazdaságtudomány közben fejlődött és kifejlődtek olyan ágazatai mint az agrárgazdaságtan, ipargazdaságtan, belkereskedelemtan, amelyek a maguk fogalomkörét, törvényszerűségeit mint általánosból, a politikai gazdaságtan törvényszerűségeiből vezetik le.

Szerintem valami hasonló áll fenn a marxista szociológiában is. A marxista *szociológia* — én most Fogarasi elvtárs sémáját használom —, lényegében tudománycsoport vagy azzá kell, hogy fejlődjék. Olyan tudománycsoport, amely közvetlenül a történelmi materializmusból fejlődik ki. Nem mondhatom, hogy *fejlődött* ki, mert ez a folyamat még korántsem záródott le. De látnunk kell ezt a folyamatot, hogy a történelmi materializmusból kifejlődőben van egy olyan tudománycsoport, amit már nem helyes továbbra is összefoglaló néven történelmi materializmusnak nevezni. Különböző elméleti és gyakorlati okokból nem . . . Helyesebb marxista szociológiának nevezni analóg módon, mint hogy a közgazdaságtant mint tudománycsoportot, marxista közgazdaságtudománynak nevezzük. Ebben a tudománycsoportban a történelmi materializmus *továbbra is vitathatatlan* prioritással rendelkezik. Szerintem a történelmi materializmust nem lehet kiragadni a marxista szociológiából mint tudománycsoportból. Nem lehet kiragadni, mert akkor elválasztanánk az általános törvényszerűségeket, az általános módszereket, az általános mozgásformákat a különös módszerek, sajátosságok és törvényszerűségek tanulmányozásától. A történelmi materializmusnak azonban szerintem is kettős oldala van. Van egy filozófiai oldala, amely a történelmi materializmust a filozófiába, mint tudománycsoportba sorolja, és van egy szociológiai oldala, amely az általános szociológia szerepét tölti be, hasonlóan ahhoz a szerephez, amelyet a közgazdaságtudományban a politikai gazdaságtan vagy a pszichológiában az általános pszichológia játszik.

Milyen ágazatok tartoznak a marxista szociológiába, mint tudománycsoportba? Itt a dolgot megint fejlődésében kell nézni, vagyis azt, hogy milyen ágazatok kifejlődését lehet várni. Szerintem lehet várni és a gyakorlati élet már szükségessé is tette, hogy kifejlődjön a marxista szociológián belül az üzemszociológia. Az üzemi élet gazdasági tényeit, a gazdasági formákat, a termelési, gazdasági viszonyokat, a politikai gazdaságtan, illetve a marxista közgazdaságtudomány különböző ágazatai tanulmányozzák. De milyen diszciplína, milyen tudományág tanulmányozza az üzemi kollektíva, társadalmi felépítménybe tartozó viszonyait? Azokat a társadalmi formákat, amelyeket nem az alapba, hanem a felépítménybe kell sorolnunk? Nem mellékes kérdések ezek. Az ideológiai — politikai viszonyoknak, a felépítménybe tartozó szervezeti formákat is beleértve, az üzem életében, a termelésben is, a termelékenység növelésében is rendkívül fontos szerepe van. Szerintem nem lenne helyes ezt az egész diszciplínát úgy kezelni, mint valamilyen szociografizálást. Ez nem szociografizálás azért, mert tulajdonképpen nem egyszerűen leíró tudomány. Mozgástörvényeket, mozgási sajátosságokat vizsgál, a felépítménybe tartozó viszonyok kialakulását, a társadalmi — gazdasági tényekkel való kölcsönhatásait kutatja. Tehát nem leíró tudomány, nem szociografizálás, hanem konkrét társadalmi jelenségek és társadalmi viszonyok kutatása. Ezért helyesebb szerintem az e kérdésekkel foglalkozó tudományt úgy tekinteni mint a marxista szociológia egyik ágazati tudományát, mint üzemszociológiát. Lényegében ugyanezt mondhatnám el az agrár-szociológiáról is.

A szociológia egyes ágazatai jellegzetesen marginális tudományágak a különböző, már kialakult tudományágak között. Ezen nem szabad megakadnunk, hiszen a tudományok fejlődése, nemcsak a társadalomtudományban, hanem a természettudományban is,

szükségessé teszi a marginális ágak fejlődését. A marxista szociológián belül jellegzetesen marginális tudományág a jogszociológia, ami részint a marxista szociológia egyik ágazati tudománya, részint pedig bizonyos mértékig a jogtudományba is tartozik.

Ennek a tudományosztályozási és tudományrendszerezési vitának abban van a jelentősége, hogy elhárítja az akadályokat, ha vannak ilyenek, a konkrét kutatások elől. El kell háritania az akadályokat a szocialista társadalom különös összefüggéseinek konkrét kutatása és konkrét vizsgálata elől.

*Bodrogi Tibor* (Néprajzi Intézet) a néprajz és a szociológia viszonyát fejtegette. A néprajz nem a társadalmi kultúrtényeknek egy meghatározott csoportjával foglalkozik, hanem általában az összes társadalmi kultúrtényekkel. Ilyen formában a legkülönbözőbb társadalomtörténeti, sőt mondhatnánk, a természettudományoknak egész területét magában foglalja abban a vonatkozásban, hogy magára vállalja ezeknek a tudományoknak a kutatási feladatait bizonyos társadalmi csoportosulások vagy társadalmi kulturális minősítések, típusok tekintetében. Hogy példával megvilágítsuk: a néprajz általános része, az egyetemes néprajz, az úgynevezett primitív kultúrák eltéréseivel foglalkozik. A regionális néprajz, az európai parasztsággal foglalkozó néprajzi kutatás és ezen belül a magyar néprajzi kutatás a magyar parasztság társadalmi, kulturális életével foglalkozik. Így alakultak ki olyan részdyscyplinák mint a népi jog-kutatás, a népművészet kutatása, a népi gazdálkodás kutatása és a népi társadalom kutatása.

Feladatunk: a magyar paraszti társadalom szerkezetének, intézményeinek és ezek funkcionálásának néprajzi módszerű vizsgálata.

Melyek ezek a módszerek? A néprajz elsősorban nem statisztikai módszerekkel, kevésbé kikérdezési módszerekkel dolgozik, hanem az együttélés során közvetlen megfigyeléssel próbálja megállapítani a társadalmi tényeket. Azután támaszkodik a szájhagyományra és végül konkrét eredmények elérése végett minden egyéb forrást, írást forrást természetesen számításba vesz.

Ezen túlmenőleg tematikus kutatásokkal is foglalkozik a néprajz, elsősorban a vérségi kapcsolatok körén belül foglalkozik súllyal a családi, rokonsági intézmények vizsgálatával. Magyarországon elsősorban a nagy család formációnak, a hadnak és a nemzetiségnek a kutatása került ezzel kapcsolatban előtérbe. Érti azonban a néprajz, hogy ezek a vérségi kapcsolatokra, rokonsági intézményekre vonatkozó vizsgálatok nem elegendők, mivel úgy látjuk, hogy kötelességünk lenne változás vizsgálatokat is folytatni azzal kapcsolatban, hogy hogyan alakul át a magyar paraszttársadalom szerkezete, mennyiben mutatkozik meg a szocialista átalakulás a mai magyar faluban, munkaszervezetben, családszervezetben stb.

Egyik kutatónk vette vizsgálat alá két egymás után következő évben egy falu családszervezeti, munkaszervezeti viszonyait. Közben tsz-esítették a falut. Megállapította, hogy a családszervezet és a munkaszervezet korábbi együttese, ami egyetlen szoros egységet képezett, a tsz-esítéssel felbomlott és teljesen városi jellegűvé vált. Itt az a folyamat játszódott le, hogy míg korábban a család a maga tíz hold földjét a saját munkaerejével munkálta meg, tehát mindenkinek megvolt a meghatározott funkciója a munkák elvégzése terén, addig a tsz-esítésnél ez teljesen megszűnt, a tsz-en belül a család minden tagja más és más funkciót látott el, tehát reggel az egész család elhagyta a családi hajlékot, ezentúl már nem dolgoztak együtt, hanem a tsz-en belül a legkülönbözőbb szervezeti formációkban helyezkedtek el, tehát a városi munkáshoz hasonló életmód és családszervezeti forma kezdett kialakulni. Ez az egész változás kétségtelenül a változás általános törvényszerűségeinek megfigyelésére nyújthat alkalmat és azt hiszem, hogy ez olyan kutatási téma, amelyet feltétlenül folytatnunk kellene.

*Acsádi György* (Központi Statisztikai Hivatal). A beszámoló rámutatott arra, hogy a társadalomkutatás jelenleg nálunk atomizált állapotban van, egyes emberek, intézmények a felmerülő elodázhatatlan igényektől ösztönözve vagy egyéni érdeklődésüktől vezetve spontán módon és elszigetelten végeznek vizsgálatokat. Eppen ezért hangsúlyozni szeretném a kutatási területek koordinálásának, a kutatók kooperációjának szükségességét, s azt, hogy fontos lenne meghatározni azokat a súlyponti témákat, amelyek alapján tervszerű és eredményes vizsgálatok indulhatnak el.

Ehhez a magam részéről két probléma felvételével szeretnék hozzájárulni. Az egyik a család kutatásának, a másik a társadalmi átrétegződésnek kérdése. Az itt elhangzott beszámoló említette, hogy elsősorban a néprajzosokra számítva az Intézet egyik vitailését a családszociológia tárgyában fogja megrendezni. Meg kell azonban mondanom — és azt hiszem, hogy az itt jelenlevők egyet fognak érteni ezzel —, hogy a családszociológia nemcsak néprajzi kérdés, mint ahogyan nem csak történelmi vagy demográfiai kérdés. A családról, illetőleg annak keletkezéséről és felbomlásáról az utóbbi időben több

magyar demográfiai, történelmi tanulmányt olvastam, ismerem a család- és háztartás-statisztikai vizsgálatok anyagát és elismerem a magyar néprajz érdemeit a vérségi kötelekek, a család, a hadrendszer és a nemzetiség kutatásában. Ezek a munkák azonban — bármily kiválóak is — nem pótolhatják a családszociológiai vizsgálatokat.

Hogy a család vizsgálatának kérdését a mai élet konkrét gyakorlati követelményeihez közel hozzam, szeretnék néhány jelenségre utalni. Köztudomású, hogy a család történelmileg változó kategória, s hogy formája, szervezete, tartalma, funkciói társadalmunk gyors és mélyreható változásainak sodrában nem maradhatnak változatlanok. A múltban — különösen a városokban domináló — polgári családforma vagy az ezzel sok rokonvonást mutató paraszti, akár postfeudálisnak is nevezhető családforma ma felbomlóban van, s kialakulóban vannak, de még nem formálódtak ki az új családtípusok. Az átalakulásnak ezt a folyamatát tudományosan nem vizsgáltuk, s érthető, hogy nemcsak az érdekelt tudományágak, hanem a társadalom vagy az egyén is bizonyos fokig tájékozatlanul áll néhány jelenséggel szemben. Milyen jelenségekre gondolok? Ilyen jelenség például az, hogy a fiatalok egyre korábban házasodnak.

Van egy másik jelenség, a válások évente ugyan ingadozó, de növekvő tendenciája. Ez elég kézzelfogható jele a családi kötelékek labilitásának. Szociológiai közhely, hogy a családok jórésze még néhány évvel ezelőtt hazánkban is gazdasági, termelési egység volt. Ma inkább együttélési egység. A házastársak segítik egymást, az életszükségletek terén — lakás, beszerzések stb. — bizonyos kölcsönös gazdasági együttműködést teremtenek meg. Megmaradtak még ezen kívül a család biológiai funkciói és a gyermekneveléssel kapcsolatos egyre inkább változó feladatok. Hanem a család a gazdasági kényszerűség törvényeivel már nem köti a házaseleket. Az egyenlőjogú nő már nincs kiszolgáltatva férjének, nincs odakötve az önálló gazdasághoz. A munkás-alkalmazott rétegeknél a nők tömegesen kapcsolódtak be a termelőmunkába, a falusi nők a termelőszövetkezeteknek lehetnek teljes jogú tagjai. A férfi is keres, a nőnek is van egy vagy lehet önálló keresete, s ha úgy fordul, hogy a házastársak nem értik meg egymást, szexuális vagy más kérdés merül fel, a család könnyen felbomlik. Ez akárcsak 20—30 évvel ezelőtt is egy kisparaszti gazdaságban vagy mondjuk egy kisiparos vagy tisztviselő családban csaknem elképzelhetetlen volt.

A másik témakör, amelyet a meginduló gyakorlati kutatások középpontjába állítani javasolok, a társadalmi átrétegződés, a társadalmi változások kérdése. S itt nem elsősorban a társadalmi formációk vizsgálatára gondolok — bár vitathatatlanul rendkívül érdekes kérdés, hogy egy-egy réteg, csoport milyen elemekből áll — hanem a folyamatok, a változások vizsgálatára, s ezek következményeinek lemérésére. Tudjuk például, hogy az 1950-es években hatalmas tömegek áramlottak a mezőgazdaságból az iparba, hogy a nők tíz- és százazrei vállaltak munkát, hogy igen sokan változtatták meg szakmájukat, foglalkozási körüket, s mentek át ezzel együtt az egyik változó életformából a másik, ugyancsak változó életformába. A nők közül sokan, akik korábban szinte az elsődleges társadalmi munkamegosztás alapján a családban dolgoztak, most szakmát tanultak, egyetemet végeztek, s csaknem minden munkahelyen megtalálhatóak. Ez természetesen megváltoztatja helyzetüket, de megváltoztatja a szociális formációkat is. Hogyan, milyen mértékben, ezt már nem tudjuk pontosan.

Az említett átalakulásoknak részben a vándorlások a hordozói. Az utóbbi években 600—900 ezren változtatták meg évente állandó vagy ideiglenes letelepedési szándékkal lakóhelyüket, azaz évente minden 11—15. ember elköltözik faluról városba, egyik településről a másik településre stb. s ennek következtében területileg is nagy kicserélődés folyik. Demográfiailag ezt nyersen leegyszerűsítve egy olyan modellel jellemezhetnénk, amely szerint az emberek megszületnek Szabolcsban, Hajdúban vagy más mezőgazdasági jellegű vidéken, azután a természetes szaporodásnak megfelelő számban elvándorolnak és produktív korukat leélik valamely városban, ipari vagy bányavidéken. Magukkal viszik munkaerejükön kívül szokásaikat, hagyományjaikat, tudásukat vagy tudatlanságukat. Bele kell illeszkedniük egy más társadalmi környezetbe, amely nemcsak őket formálja, hanem ők is változtatják azt. Az említett folyamatok szociológiai vizsgálatával még adósak vagyunk, a következményei sincsenek lemérve. Erre csak egy példát említek a magam munkaterületéről. Kellő szociológiai megalapozás hiányában például nem lehet megbecsülni azt, hogy ezeknek a jelenségeknek milyen irányú a hatása például a születési arányszámokra, a női termékenység várható alakulására. A mérések arra mutatnak, hogy a falusi lakosság általában termékenyebb, mint a városi. De mi történik akkor, ha az emberek eljönnek a faluból a városba? Nehezebben jutnak-e lakáshoz, csökkennek-e családalapítási esélyeik vagy növekednek, változik-e a házasságkötési kor, ennek következtében mikor és hány gyermekük lesz, átveszik-e a környezetüknek a

családnagysággal kapcsolatos felfogását stb. A várható gyermekszám minél pontosabb előrelátása pedig nagyon lényeges, mert ennek alapján lehet előre tervezni a bölcsődei, óvodai, iskolai hálózatot, a nevelők képzésének keretszámait stb., s végeredményben a most születő generációk létszáma szabja meg végül is a későbbi munkaerőhelyzetet, s számos más tényezőt.

*Mátrai László* (az MTA levelező tagja): Szeretnék filozófiatörténeti adalékkal hozzájárulni a vélemények későbbi tisztázásához. Először rámutatnék arra, hogy a polgári filozófiában a szociológia kérdése nagyon vetődött fel, mintegy annak a szerepnek az ellensúlyozására, amelyet a XIX. században a munkásmozgalom és annak ideológiája kezdett játszani a népek kulturális fejlődésében. Szerintem az a tény, hogy a polgári szociológia a múlt század derekán kezdett elfogadott tudománnyá válni, egyenes következménye annak, hogy a polgári ideológusok érezték a marxizmus konkurenciáját és apologetikus céllal hozták létre a polgári „társadalomtudományt”, a polgári szociológiát.

Ennek a polgári szociológiának kimondottan idealista, közelebbről kantianus alapja az a filozófiai világnézet, hogy a természet és a társadalom világa egymástól kinei fallal van elválasztva és e két külön világnak két külön tudománya van. Ennek a külön társadalmi világnak neokantianus módra elképzelt vizsgálata mármost (a polgári filozófián belül) egyrészt a *történetfilozófia*, amely a múltat vizsgálja, másrészt a voltaképpen *szociológia*, vagy ahogyan ők hívják: a *társadalomfilozófia*, amely a jelent vizsgálja, végül az úgynevezett *kultúrfilozófia*, amely mint tipikus neokantianus termék azokat a problémákat vizsgálja, amelyeket a marxista szociológiában vagy a történelmi materializmusban a felépítmény kérdéseinek szoktunk nevezni. Ezt a történeti adalékot hozom fel annak szemléltetésére, hogy amikor a tudományok rendszerében döntünk az egyes diszciplínák egymás mellé- vagy fölrendelése tárgyában: nagyon vigyáznunk kell arra, hogy a „múltat” és a „jelent”, tehát a történetfilozófiát és a szociológiát ne válasszuk el egymástól olyan metafizikus élességgel, mint ahogy a maga jól felfogott érdekében a polgári ideológia annak idején elválasztotta. Én például Szalai Sándor felfogásában, ahogy a jelent és a múltat, tehát a szociológiát és a történetfilozófiát így konfrontálja, ennek a veszélyét látom fennforogni. Ennyi az a filozófiatörténeti adalék, melyet a vitához kívántam fűzni.

A másik egy gyakorlati kérdés. A megszületendő marxista szociológiának magzatmozgásai a társadalmi tudományos tervezésnek a társadalomtudományi részében, de gondolom, gazdasági részében is, itt is — amott is megfigyelhetők. Ismétlem: talán még nem lenne késő a Filozófiai Intézet vagy a főbizottság részéről megvizsgálni a Felsőoktatási és Tudományos Tanáccsal egyetértésben, hogy melyek azok a témák, amelyeknek konkrétan szociológiai problematikája vagy feladata van, hogy ezekben azután mi a magunk módszertani, ideológiai szempontjait még kellő időben érvényesíthessük.

*Gyenes Antalné* (Közgazdaságtudományi Egyetem Mezőgazdaságtan Tanszék). Érdekes kezdeményezésről számolt be. Hallgatónk feladatává tesszük, mondotta, hogy tanulmányozzák és leírják egy-egy termelőszövetkezet megalakulásának, gazdálkodásának történetét; a későbbiek során már konkrétabb közzgazdasági jellegű feladatokat is rájuk lehet bízni. Ezeknek a megoldása már alaposabb agrárgazdaságtani felkészültséget kíván, és ott már mozgásban és összefüggéseiben is kell vizsgálniuk az egyes jelenségeket és részkérdéseket. A későbbiek során tehát, amikor már általános képet kaptak az általuk vizsgált szövetkezetéről mint egészről, lehetővé válik számukra — kellő elméleti előkészítés után — a közzgazdasági jellegű elemző kutatómunka is.

*Szabó Kálmán* (Közgazdaságtudományi Egyetem Politikai Gazdaságtan Tanszék). Elmondotta, hogy ez év elején a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem néhány önként vállalkozó kiváló hallgatójával kísérletképpen olyanféle módszeres tanulmányozást indítottak el, amely közeláll az üzemszociológiai kutatás jellegéhez. Ezek a hallgatók azt vállalták, hogy egyetemi tanulmányaik ideje alatt, a kötelező tananyagok elsajátítása mellett, öt IX. kerületi üzemet egy-egy szocialista brigádjának életét vizsgálják egy-egy módszer szerint. Félév után elmondhatjuk: a kezdeményezés hasznosnak bizonyult. A szerzett tapasztalatokat felhasználva a jövőben szándékunkban áll ezt a vizsgáldást kiterjeszteni.

Az indíték nevelési célzatú volt: a hallgatókkal egyetemi tanulmányaik közben gyakorlatilag elsajátíttatni a gazdasági valóság közvetlen és a felszíninél mélyebbre hatoló megismerésének elemi mesterfogásait. Kialakítani bennük azt a készséget, hogy amikor leendő munkaterületekre kerülnek, akkor ne holmi régivágású tisztviselő módjára szemléljék a gazdasági jelenségeket, hanem természetes hozzáállásuk legyen az, hogy *akarják* a jelenségek mögött rejlő összefüggések megértését, a folyamatok rúgóinak felismerését, hogy *akarják* az összefüggések és mozgatórugók felhasználását, legalábbis a hatáskörükbe

tartozó terület folyamatainak pozitív irányú befolyásolására, a gazdasági irányítás szüntelen tökéletesítésére. Úgy hiszem a szociológiai kutatásokban való részvétel nemcsak az elméleti oktatás és a gyakorlat közti módszeres kapcsolat kiépítésének, hanem a valósághoz való harcos hozzáállás, az aktivitás-készség kifejlesztésének is igen jó eszköze lehet. Sőt, ennél többről van szó. *A marxista szociológiai módszerek megismerése és alkalmazni-tudása a gyakorlatban — persze először szerény keretek között — arra is megtanít, hogyan lehet a valóság mélyebb megértésére és aktív formálására irányuló készséget aprópenzre váltani kinek-kinek a maga munkaterületén. Azt az irányt volna szükséges kifejleszteni, hogy tehetséges diákjaink a már elsajátított elméleti tudás birtokában minél többen mérjék le erejüket az élet közvetlen vizsgálatán.* Tanulják meg a közvetlen tapasztalatok összegyűjtésének, rendszerezésének és amennyire lehet, általánosításának tudományát. Igaz, ez általában több fáradságot, nagyobb odaadást, elmélyülést és szerényebb témaválasztást követel. De éppen erre van szükség ahhoz, hogy egyrészt kiderüljön, kiből van meg a tudományos munka követelte szívósság és a valódi általánosító készség, s hogy másrészt akiben ez megvan, érezze munkájának gyakorlati élszerűségét.

A szocializmus kérdéseivel foglalkozó közgazdászok számára hovatovább elemi követelmény lesz az, hogy ismerjék a marxista szociológia elméleti eredményeit, elsajátítsák a sajátos szociológiai módszereket és eszközül használják azokat az elméleti problémák egész sorának megoldásához. De a szociológiai módszerek a közgazdászok kezében, nemcsak az elmélet fejlesztéséhez nyújthatnak hasznos segítséget, czáltal és emellett a gazdasági gyakorlat tökéletesítéséhez is.

Nagy jelentősége lenne tehát annak, ha a tudományos intézetekben dolgozó marxista szociológusok tisztáznák a marxista szociológia kategóriáit, elvégeznék a polgári szociológia szisztematikus kritikáját, ha megalapoznák a marxista szociológiai kutatások módszertanát, beleértve a polgáriak által használt módszerek kritikái átértékelését is. Mindez lehetővé tenné annak a tátongó úrnek a betöltését, amely ma észrevehető a felsőfokú közgazdászok körében. Mert mégiscsak furcsa, hogy az egyetemen — önmagában helyesen — 1—2 éven át tanulják a polgári közgazdasági elméletek történelmét, ugyanakkor alig hallanak valamit a különböző szociológiai irányzatok *jelenéről*, különösen ami ezek ideológiai alapjait és gyakorlati módszereit illeti. Holott erre igen nagy szükség lenne egyrészt ideológiai felkészültségük növelése, másrészt szakmájuk nagyobb megalapozása végett, hiszen manapság egyre többször kerülnek egyaránt érintkezésbe a szocialista országok marxista és a nyugati országok polgári közgazdászai. Ugyanakkor mind erőteljesebben merül fel a nyugaton használt módszerek hazai alkalmazásának követelése. Hogyan kerülhetjük el a revizionista jellegű elméleti félrevezéseket, a kárt okozó gyakorlati próbálkozásokat, ha nem másképp, mint a marxista szociológia elméleti és módszertani megalapozásának elvégzésével?

Felvethető a szociológiai kutatások széleskörű kiterjesztésének szükségessége a közgazdasági gyakorlat szempontjából még általánosabban is. *A gazdasági vezetés gyakorlata nemcsak a kifejezetten közgazdászok által végzett szociológiai jellegű kutatásoknak vehetné hasznát, hanem általában a szociológiai kutatásoknak, ha azok valamennyire is szorosabb összefüggésben állanak a gazdasági gyakorlat kérdéseivel.* Egy példán keresztül igyekszem érzékeltetni, milyen nagy jelentőségű ügyről van szó.

A népgazdasági tervek, s ezekbe illeszkedve a vállalati tervek készítői a tervezőszámok kidolgozásánál lényegében „csak” az ún. objektív lehetőségeket, adottságokat (kapacitások, anyagkészlet, devizális tényezők, munkaerő stb.) tudják többé-kevésbé pontosan *menyiségileg* számításba venni. Mondanom sem kell, igen nagy dolog az, hogy tervezésünkről ma már ez megállapítható: a terveket évek óta teljesítjük, sőt a többi szocialista országhoz hasonlóan túlteljesítjük. Ebben a teljesítésben és túlteljesítésben azonban még viszonylag sok a pozitívnak korántsem mondható spontán részjelenség. Ezek részben az objektív lehetőségek pontatlan figyelembevételéből származnak, részben azonban abból, hogy ma még távol vagyunk azon szubjektív, úgymond, felépítményi (tudati, morális, politikai stb.) tényezők hatásának akárcsak megközelítő mennyiségi számításba vételétől, amelyek pedig a tervek teljesítésében nem kis szerepet játszanak. Évente ismétlődik, hogy a tervezők az elkészített tervről ezt mondják: az előirányzatokat tovább növelni nem tanácsos, mert akkor irreális túlfeszítés áll elő, minek káros hatásait volt módunkban a múltban tapasztalni. Aztán eljön az év vége. És íme: a terveket — pl. az ipari termelés terveit — rendszeresen túlteljesítik. Kinek adjunk most igazat: a tervezőknek vagy a tényeknek? Azt hiszem, a tényeknek kell igazat adni. Közben azonban nem szabad elhamarkodva pálcát törni a tervezők véleménye felett sem! Mert a tervezők csak arra támaszkodhat, ami „kézzel fogható”, ami „logaríccsal” lemérhető és kiszámítható. Ha felmérte azt, ami objektíven felmérhető volt és ennek megfelelően tervezett,

akkor eljárását nem ítélnék el, véleményét nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Amennyiben megpróbálnák növelni — valamiféle átlagos tapasztalat alapján — év elején azokat a tervszámokat, amelyeket a tervezők az irrealitás veszélye nélkül nem tartanak növelhetőnek, abból meggyőződés szerint semmi jó nem származna. Akkor egy sor területen nem volnának teljesíthetők a tervek, túlfeszítés állana elő, ami a mostaninál is több spontán tendenciát keltene életre.

Miről van szó tehát? Arról a közismert tényről, hogy életünk folyásában, a tervek teljesítésének menetében az objektív, ma már többé-kevésbé felmérhető hatású tényezők mellett igen elevenen hatnak az ún. szubjektív tényezők, illetve ezek kevésbé átfogható, de igen finom részösszefüggései. Amde az utóbbiaknak a gazdasági folyamatokra gyakorolt hatásáról nincsenek valamennyire is szilárd támasztékaink. Így tehát a tervezésnek nincs módja a várható hatásokat mennyiségileg kifejezni, azaz átültetni a gyakorlat nyelvére. És minthogy itt rendkívül bonyolult és finom mozzanatokról van szó, jobb egyelőre lemondani a tervezésben való számbavételükről (mindaddig, amíg alkalmazásuk nem lehet eléggé differenciált és konkrét), mintsem sematikus eljárásokhoz nyúlni. A tény azonban tény marad: a kénytelen lemondás miatt sok negatív, spontán jelenség üti fel a fejét: lassúbb az előrehaladás annál, mint ami különben lehetne.

Nos, éppen itt, ennél a pontnál tűnik ki a szociológiai módszerek tömeges, átgondolt és célratoró alkalmazásának nagy jelentősége. *Odáig vinni*, akár a parasztcsalád viszonyainak a termelőszövetkezet létrejötte során bekövetkező változásaira, akár az üzemi dolgozók munkaviszonyaira vonatkozó *kutatást*, hogy abból előbb-utóbb mennyiségileg általánosítható következtetésekre juthassunk, *hogy tehát a gazdasági tervezés és irányítás a szubjektív, a másodlagos, de korántsem elhanyagolható tényezők terén is tudjon mind több szilárd, kielemezett és ellenőrzött tapasztalatra támaszkodni*. Így vehetnének részt a szociológiai kutatók általános fejlődésünk meggyorsításában.

*Sándor Pál*, (az ELTE Dialéktikus Materializmus és Logika Tanszékének vezetője): Kijudolok abból, hogy Engels kijelentését rendszerint eltorzítva szokták idézni és magyarázni, nevezetesen, hogy a filozófiából nem marad más, csak a logika és az ismeretelmélet. Én azt hiszem, helyes, ha ezt úgy értelmezzük Engelsnél, hogy az eddigi filozófiából, tehát a polgári filozófiából marad logika és ismeretelmélet, ellenben ez egyáltalán nem vonatkozik a marxi filozófiára. Ellenkezőleg, én úgy látom, hogy a marxi filozófiából lassanként egy új, teljes rendszer bontakozik ki, amelyet egyelőre csak úgy szoktunk nevezni, hogy teljes világméretet. Már most, ha én az egyes tudományágakat sorba veszem és mint polgári tudományágakat tekintem, és igyekszem ezeknek témáit, ezeknek tárgykörét beleilleszteni a marxi filozófia rendszerébe, akkor egészen érdekes eredmény jön ki ebből a szempontból. Vegyük Plehanov kategóriáit, vagy mondjuk inkább szemjárt: az első a termelőerők állapota. Vetítsük ezt át a polgári tudományra, akkor majdnem azt lehet mondani, hogy az nem más, mint a technika története. Vagy ha másodikként a termelési viszonyokat átvetitem, akkor megkapom a polgári tudományágak között teljes eredményként a gazdaságtörténetet. Ha veszem a politikai és jogrendet, az államrendet, mint Plehanov harmadik kategóriáját, akkor megkapom a polgári tudományban az egész politikai történetet. És különösen ha veszem a negyediket, amit röviden talán úgy lehetne jelölni, hogy pszichológiai rend, akkor megkapom a polgári szociológia teljes tematikáját, kezdve a családi formákon, folytatva az erkölcsön, a szokásokon, az illemen, a divaton és más ilyen szociológiai kutatási területeken. A polgári szociológia eme teljes témaköre a marxi filozófia rendszernek csak egyik szűk ága lesz. S végül az ötödik, az ideológiának hatalmas komplexuma, az irodalom, művészet, tudomány, vallás, illetve ezek történetei. Mindezek végeredményben szintén a marxista filozófia egész kutatási területei és ha összefogom őket, akkor megkapom azt a bizonyos teljes rendszert, amiről beszéltem, a történelmi materializmust pedig mint tudományos módszert. Tehát én még tovább mennék, mint Molnár Erik elvtárs, aki a történelmi materializmust csak a társadalomtudományok egyetemes módszerének tekinti. Én ebből a szempontból az összes természettudományokat is mint a történelmi materializmus tárgyát tekinteném. Itt persze nem arról van szó, hogy a történelmi materializmus a természet törvényszerűségeit tárja fel és állapítja meg, hanem arról, hogy a természet-tudomány, mint társadalmi jelenség, tárgya a történelmi materializmus által, mint módszerrel kutandó területnek. Nézzünk egy példát. Az atomfizika: természettudomány, saját tárgyával, módszerével. De az atomfizikának kutatni lehet a társadalmi alapjait, meghatározó motívumait. Amikor ugyanis a modern társadalomban felmerült a szén és olaj kifizetésének problémája, a társadalom egyszerre minden tudomány energiát arra fordít, hogy új energiaforrásokat kutasson fel, és ebből végül megteremtődött az egész atomtudomány.

A másik ilyen kérdés, ami különösen Molnár elvtárs referátumával kapcsolatban felmerül, a kettészakítottság jelensége. Ez a kettészakítottság azonban, azt hiszem a polgári tudományban, különösen a filozófiai diszciplínákban mindenütt felmerül. Felmerül például az etikában is, mert hiszen a polgári etika beszél princípiumokról, azután alkalmazott etikáról, erénytanról és egyebekről.

De van a kérdésnek a módszertanon túlmenő másik vetülete is: hiszen végeredményben a világnézeti konzekvenciák levonásáról van szó, és a marxista filozófiának ez is fő feladata. Ha a társadalomtudományok kutatási eredményeiből nem vonunk le általános világnézeti következtetéseket, akkor valóban csak „szociológiát” úzunk és ezt nem azonosíthatjuk a marxista filozófiával. De ugyanez vonatkozik a természet-tudományra is. Nagyon jól tudjuk, hogy Heisenberg és a többiek nagyon hasznos és jó eredményeket produkálnak a természet megismerését illetően. De azután ennek világnézeti konzekvenciáit levonva eljutnak egy fizikai idealizmushoz. Marxista tudósok is folytatnak konkrét természettudományi kutatásokat, de ennél nem állhatnak meg, eredményeikről a történelmi materializmus segítségével világnézeti konzekvenciákat kell levonniuk.

Befejezésül szeretnék egy pár gyakorlati kérdést is felvetni. Egyrészt nem látom eléggé világosan, hogy az elvtársak kellőképpen tisztázták-e, hogy lényegbevágó különbség van-e a szociológia és a szociográfia között. Azt hiszem, ez nagyon fontos tennivaló, annál is inkább, mert Magyarországon a szociográfiának nagy hagyományai vannak (falukutatók). Amikor szociográfiáról beszélünk, akkor ebben nincs benne az, amit a marxizmus adna az eddigi eredményekhez, a fentemlített világnézeti konzekvenciák, sőt a falukutatók pozitívista álláspontjával. És nyilvánvaló, hogy ebből módszertani kérdések is adódnak.

*Barla-Szabó Ödön* (Közgazdaságtudományi Egyetem Politikai Gazdaságtan Tanszék): Szabó Kálmán elvtárs nagyon meggyőzően beszélt arról, hogy a gazdasági építőmunkában és a Marx Károly Közgazdasági Egyetem oktatómunkájában milyen jelentősége van a szociológiai kutatásnak. Azt hiszem, hogy ezt más egyetemek is hasonló meggyőző erővel be tudnák bizonyítani. Még a Műszaki Egyetemen is nagy jelentősége van annak, hogy a hallgatókat bizonyos szociológiai készséggel ruházzuk fel. Mert nem mindegy az, hogy egy mérnök vagy egy orvos hogyan dolgozik, van-e szociológiai érzéke, látásmódja, vagy nincsen. Azt is szükségesnek tartanám — és ez is az elvi tisztázáshoz tartozik —, hogy ki kellene dolgozni a magyar szociológiai irodalom kritikáját. A felszabadulás előtti falukutató irodalomét is, mert erről annyiféle nézet van. Az idősebb nemzedék — és én is odatartozom — fejlődésére pozitívan hatott a szociológiai irodalom, legalábbis olyan értelemben véve, hogy érdeklődésünket a társadalmi kérdésekre irányította. Nem hiszem, hogy ezt az igazi tudományos szociológiának nevezhetjük. Nagyon sok esetben — akár a Viharsarokra, akár a Cifra nyomorúságra, akár a Futóhomokra gondolok — inkább politikai agitációs jellegű megnyilatkozásokról volt szó.

A felszabadulás után is volt hasonló jellegű kísérlet, a népi kollégium mozgalomban több száz fiatal végzett üzemi és falusi szociológiai kutatást. Több ilyen irányú publikáció meg is jelent annak idején. Érdemes lenne ezt is kritikusan értékelni, eldönteni, hová tegyük, hogyan értékeljük ezeket a kísérleteket. Annál is inkább, mert emlékszünk rá, hogy 1955–56-ban, amikor felmerült erőteljesen a szociológia igénye, nagyon sokszor helytelen módon túlértékelték ezeket a kísérleteket.

*Karakolov professzor*, a Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének igazgatója hozzászólásában elmondotta, hogy sok vita folyik Bulgáriában is e kérdések elvi oldaláról, valamint a szociológiai kutatások gyakorlati módszereit illetően.

1958-ban volt egy vita, speciálisan a történelmi materializmus kérdéseiről. Ezen a vitán az első kérdés volt, hogy a történelmi materializmus filozófiai tudomány-e, vagy sem. A másik kérdés a szociológia és a történelmi materializmus viszonya volt, és ehhez kapcsolódó harmadik kérdés a szociológia és a tudományos szocializmus viszonya. Konferenciánk ahhoz az általános következtetéshez jutott, hogy a történelmi materializmus filozófiai tudomány: a marxista filozófia része. Sőt, hogy dialektikus materializmus sem lehetséges anélkül, hogy végigvigyék a történelem és a társadalom területén.

Egy másik, bonyolultabb kérdés, amiről még most is vitatkoznak, a szociológia és a történelmi materializmus viszonya, vagyis hogy a szociológia történelmi materializmus-e, vagy sem. Néhány filozófus — többek között magam is — azon a véleményen van, hogy a történelmi materializmus szociológia.

A történelmi materializmust — szerintem — két nézőpontból kell vizsgálni. A történelmi materializmusnak kettős szerepe, funkciója van. Egyrészt úgy funkcionál,



mint filozófiai tudomány, másrészt pedig mint a marxista szociológia. És ez a két funkció úgy függ össze, hogy ha a történelmi materializmus nem lenne filozófiai tudomány, akkor a másik vonatkozásban, tehát mint szociológia, sem tudná teljesíteni funkcióját. Ez adja meg a súlyát, a jelentőségét a filozófiának.

Egy fontos kérdés, amelyről most sokat vitatkozunk és amelyet még nem döntöttünk el — ahogy látom, itt is hasonló a helyzet —, a szociológiai kutatások konkrét módszerének kidolgozása. Mi még ennek a dolognak a kezdetén állunk.

Néhányan, nem sokan, vallják azt az álláspontot — ez egy harmadik kérdés —, hogy a szociológia differenciálódott tudomány. És hogy a marxista filozófia tárgyának szűkülése megy végbe. És hogy például a szociológia is kifejlődött a filozófiából, és több ilyen tudományág vált ki belőle. Természetesen ilyen differenciálódás végbemegy. De megmaradt a történelmi materializmus filozófiai aspektusa is. Azok az elvtársak, akik azt állítják, hogy ilyen új szociológia vált ki a történelmi materializmusból, kimutatták, mi a tárgya ennek a szociológiának, és úgy találjuk, hogy ez a tárgy egybeesik a tudományos szocializmussal.

Úgy gondolom, hogy ez nem helyes. Ezt csak néhányan állítják. Néhány szovjet elvtársnak is van ilyenfajta értelmezése. Nem lehet felcserélni és egymással összekeverni a két társtudományt. A szociológia a társadalom jelenségeivel, a társadalommal mint egészszel foglalkozik, a tudományos szocializmus pedig mint a tudományos alapokra épült munkásmozgalom eredménye jött létre.

Hozzászólásom informatív jellegű volt. Úgy gondolom, hogy ezek az erőfeszítések Magyarországon és Bulgáriában arra vezetnek, hogy végül is kidolgozzuk a helyes módszereket és eljárásokat, hogy tisztázzuk az álláspontokat, és a szociológiai kutatások területén gyorsabb léptekkel haladjunk előbbre.

*Szigeti József*; Köszönöm Karakolov elvtárs hozzászólását, aki értékes információkkal szolgált számunkra. Látjuk, hogy ezek a kérdések nemcsak nálunk, hanem másutt is forrongásban vannak. Ma még a kezdetén vagyunk annak, hogy a különböző felfogásokat konfrontáljuk. Szükség volt a mai vitára, abban az értelemben, hogy tisztázódjanak az álláspontok, a nézetek egységesítése előrehaladhat, és szilárdabb koncepcióval rendelkezünk. Olyan értelemben is szükséges volt ez az értekezlet, hogy világosabban lássuk azt, milyen teendőink vannak, hogyan kell ezekhez gyakorlatiasan hozzányúlni, és ebben a tekintetben is eredményes a lefolytatott vita. Úgy gondolom, hogy minden különbség ellenére, ami az egyes elvtársak hozzászólásában tapasztalható volt, azt az egyezést megállapíthatjuk: azon az állásponton állunk, hogy a szociológia nem szakítható el a történelmi materializmus alapjaitól és a szociológiát mint marxista szociológiát kell művelni.

Kétségtelen tény, hogy a szociológia elnevezés nem Marxtól és Engelstől származik. Sőt, ha megfigyeljük, akkor Lenin írásából is azt látjuk, hogy elsősorban fiatalabb korban él ezzel az elnevezéssel. Ez azonban nem ok arra, hogy magától a fogalomtól óvakodjunk. A marxizmus általában nem úgy harcol bizonyos fogalmak ellen, amennyiben azoknak van racionális magvuk és értelmük, hogy elvetné azokat, hanem a maga kiindulópontjaiból adja meg e fogalmak marxista értelmét. Magától a fogalomtól semmiféle tartanivalónk nincs. Attól lenne és van tartanivalónk — és ilyen értelemben soha nem engedjük a szociológia fogalmát használni —, hogy elszakítsák a szociológiai kutatást a történelmi materializmustól és elszakítsák a társadalmi viszonyok vizsgálatát gazdasági alapjuktól. Azt hiszem, ez az utóbbi igen lényeges pont. Ha megnézzük, mi az, amit a polgári szociológia csinál, akkor azt mondhatnám, hogy az a társadalom különböző viszonylatainak leválasztása a gazdasági viszonyokról, annak tagadása, hogy ezek a gazdasági viszonyok meghatározó szerepet töltenek be mindenféle társadalmi viszony tekintetében. Nyilvánvaló, hogy ennek a módszertani felfogásnak az éle a marxizmus ellen irányul, a marxizmusnak azt a számukra elfogadhatatlan „botránykövét” szeretnék vele megkerülni, hogy vannak osztályok, hogy ezek az osztályok a termelésbe vannak beágyazva és hogy az osztályok létéből, ellentétes érdekeiből az osztályharc, napjainkban a proletárdiktatúra következik szükségszerűen. Ezért a polgári szociológiában, ha gazdasági viszonyokat, jelenségeket elemeznek, igyekeznek azokat pszichológiai vagy más szellemi oldalról értelmezni.

Bizonyos momentumokat kiemelhetnek és átvehetnek a marxizmusból, erre Szalai elvtárs hozott példát: a burzsoá szociológiában meg tudják érzésként Marxnak a kooperációval kapcsolatos tételét, — hozzá tehetném, hogy általában meg tudják érzésként a munkamegosztás egyes vonatkozó teteleit. Ezeket kiemelik, de ugyanakkor a termelési viszonyok magvát képező tulajdonviszonyokat kizárják a vizsgálatból, vagy ha vizsgálják, akkor ezeket szociál-pszichológiai vagy más szellemi tényezőkre vezetik

vissza. A szociológia ilyen felfogását eleve ki kell küszöbölnünk, és azt gondolom, a mai értekezlet lényegében ebben az irányban ment.

Szó volt itt arról, hogy a történelmi materializmus mennyiben tekinthető filozófiai diszciplinának, mennyiben nem. Ha szabad a személyes véleményemet elmondanom ebben a kérdésben, akkor azt mondhatom, hogy egyik aspektusában feltétlenül a filozófia tartozéka, nem lehet leszakítani arról. A marxista filozófia nem állhat pusztán általános módszertani törvényszerűségekből. A marxista filozófia nemcsak módszer, hanem tudományos világnézet is! Az általános törvényszerűségek kutatásával a dialektikus materializmus foglalkozik, amely azokat a közös törvényszerűségeket tárgyalja, amelyek a természetben, a társadalomban és ennek következtében ezt a kettős mozgást visszatükröző emberi gondolkodásban megvannak. De a marxista filozófia világnézeté mivoltából következik az, hogy a társadalom általános törvényszerűségei és bizonyos értelemben — azt mondhatnám, az egész természetben közös — a természetudomány által feltárt törvényszerűségek szintén beletartoznak a marxista filozófiába, mint egyfelől történelmi materializmus, másfelől természetdialektika.

Most már azt gondolom, ha abból a koncepcióból indulunk ki, hogy a marxista filozófia: világnézet, akkor logikus, hogy a történelmi materializmusnak az az oldala, amelyik a társadalmi fejlődés általános törvényszerűségeivel foglalkozik, beletartozik a marxista világnézetet kifejtő filozófiába.

A történelmi materializmus hovatarozásának terén a legtöbb nehézséget az általánosnak, a különösnek és az egyesnek dialektikátlan felfogása okozza. Nem akarok messzemenő logikai kérdésekben elmélyedni, és attól is tartok, hogy azok az elvtársak, akik a gyakorlati életből jönnek, és akik itt nagyon helyesen a kérdések gyakorlati oldalát feszegették és hangsúlyozták, talán el is mennének erről az értekezletről, ha nagyon hosszan beszélnek erről. De ennek a kérdésnek a megoldásához mégis hozzátartozik az a logikai előfeltevés, az a dialektikus felfogása az általánosnak, a különösnek és az egyesnek, hogy ezek nem szakíthatók el egymástól, hogy azt mondhatnám, mindegyik kategóriában benne van a másik kettő. Az általános magában foglalja a különöst és az egyedit, a különösben benne van az általános és az egyedí és az egyedí is magában foglalja a különöst és az általánost. A kérdés az, hogy adott esetben melyik a túltengő, melyik uralkodik, melyik az, amelyik a másik kettőt maga alá subsumálja. Ha így fogjuk fel a dolgot, akkor világos, hogy a történelmi materializmusnak az a része, amely a társadalom általános fejlődéstörvényeivel és általános struktúrájával foglalkozik, beletartozik a marxista filozófiába. Itt a történelmi materializmus filozófiai oldalával van dolgunk. Ez az általános azonban nem zárja ki, hanem magában foglalja az egyes társadalmi, gazdasági rendekkel kapcsolatos „különös” problémákat, vagy legalábbis annyit ezekből, amennyit az általános felvesz. Nem szabad úgy értelmezni ezt az oldalt, ahogy annak idején a történelmi materializmus mechanikus eltorzító értelmezték, hogy pusztán olyan általános törvényszerűségekről van szó, amelyekbe tesszem az osztályharc törvényszerűségei már nem tartoznak bele, mert az osztályharc törvényszerűségei az egyes társadalmi formációkban vannak, illetve, mert vannak társadalmi formációk — öskommunizmus, kommunizmus —, amelyben az osztályharc már vagy még nincs meg. Nyilvánvaló, hogy a történelmi materializmus filozófiai része igen is tekintetbe veszi ezt, és megmutatja azt a fejlődést, amely az emberiség előtörténetéből szükségszerűen átvezet az emberiség igazi történetébe, a kommunista társadalom történetébe.

A történelmi materializmus másik aspektusa — ez a különös szférája, amely közelebből azonosítható a társadalomtudományokkal, az, amelyik az egyes konkrét gazdasági-társadalmi alakulatokat vizsgálja a maguk konkrét mivoltában. Azonos ez azzal, amit a történettudomány nyújt? Véleményem szerint nem, mert hiszen itt egy logikai elemzéséről, strukturális analíziséről van szó ezeknek a konkrét gazdasági, társadalmi formációknak. Éppen ezért ad azután az ilyen irányú elemzés egyfelől nagy segítséget a konkrét történeti kutatásnak, másfelől szívja egészen közvetlenül életerőt ebből. Ha valamiféle konkrét értelmet akarunk adni a szociológia fogalmának, és nem tekintjük teljes terjedelmében azonosnak a történelmi materializmussal, hanem annak egy részletét jelöljük vele, akkor azt kell mondani, hogy a szociológia viszont a társadalmi, gazdasági formációkon belül az egyes oldalaknak a tulajdonságait vizsgálja. Erre azt lehet mondani, amit Molnár elvtárs egy privát beszélgetésben mondott, hogy a tudomány nem egyes jelenségekkel foglalkozik, általánosítani akar stb. De azt hiszem, ha helyesen értelmezzük az egyest, akkor ebben az egyesben benne van az általános, ha a mezőtüri természetközvetetét vizsgálom, akkor nemcsak az individuális vonásai jönnek ki, hanem bizonyos általános vonásai is, amelyek azonban még mindig csak különös vonások, ha a gazdasági, társadalmi alakulat egészét vizsgálom.

Ennyiben a szociológiának, mint a gazdasági, társadalmi területek egyes oldalai-  
val foglalkozó tudománynak, feltétlenül empirikusabb jellege van, mint azoknak a nagy-  
fokú általánosításoknak, amelyek a történelmi materializmus filozófiai színvonalán  
jönnek létre. Hogy ilyen empirikusabb jellege van, veti fel éppen a *módszertan* mellett  
a *módszerek* kérdését, azt, hogy egyes konkrét társadalmi jelenségeket milyen módszerek-  
kel, ha tetszik, milyen módszertani fogásokkal tudunk vizsgálni. (*Szalai*; Kutatási  
technikákkal!) Többben használták a technika szót. Ezek a technikák, módszertani  
fogások kétségtelenül nem azonosak a metodológiával. A metodológia összefoglalja és  
rendszerezi a technikai fogásokat a történelmi materializmus módszertani felismerései  
alapján, kijelöli az egyes technikák helyét, jelentőségét, meg tudjuk ítélni, úgyszólván  
eleve körül tudjuk határolni az egyes fogások horderejét, heurisztikus értékét. Pl. az  
interju-módszer nem lehet számunkra egyedül üdvözítő módszer, mert itt a megkérdé-  
zett alany tudata mutatkozik meg a dolgokról, és tudjuk, hogy sem az egyes emberek,  
sem pedig az osztályok léte és tevékenysége nem azonos azzal a tudattal, amit önmaguk-  
ról hirdetnek. Egy ilyen értelmezés már bizonyos körülhatárolása az interju-módszernek.  
Ez nem azt jelenti, hogy ne éljünk ilyen módszerekkel. Hiszen rendkívül érdekes az,  
hogy az emberek mit képzelnek önmagukról, és ha tevékenységüket összehasonlítjuk  
az önmagukról alkotott nézetekkel, ebből sok mindent tudunk megállapítani. Azt gondolom,  
hogy ilyen értelemben lehetne kritikailag felülvizsgálni az egyes technikai fogásokat,  
amelyeket az objektív kutatásra törekvő szociológusok alkalmaznak és természetes,  
hogy ebből sok mindent át lehetne vennünk. Amennyire nem lehet átvenni azt a fel-  
fogást, amiről beszéltem, hogy leszakítsuk az egyes társadalmi jelenségek vizsgálatát  
gazdasági alapjukról, elsősorban a tulajdonviszonyokról, annyira lehetséges az egyes  
technikai fogások, módszerek ilyen kritikai átvétele. Megjegyzem, ugyanígy vagyunk  
a statisztikával is, ahol a polgári szociológusok a mennyiség mögött gyakran elfeledkez-  
nek a minőségi oldalról. Nekünk éppen azt kellene megtanulnunk, hogy a statisztika  
értelmezésénél ez a minőségi oldal hogyan érvényesíthető abban a szellemben, ahogy  
Marx nyilatkozott erről a kérdéstről, amikor nagyon elítélte a fiatal Kautskyt, mondván,  
hogy sok statisztikát olvas, de rendkívül keveset olvas ki belőle.

Az egyes jelenségek vizsgálatát nem lehet elszakítani az adott társadalmi rend  
már ismert általános törvényszerűségeitől. Az a helyzet, hogy mondjuk a családi formák  
alakulásának és bomlásának vizsgálatánál a felszínen maradunk, ha nem elemezzük  
ezek viszonyát azokhoz a tulajdon- és termelési viszonyokhoz, amelyek meghatározzák  
ennek a formának alakulását. Ha viszont az általánost és az egyes összekapcsolva  
konkrétan elemezzük az ilyen jelenségeket, akkor a gyakorlat számára vezérfonalat  
adhatunk abban a tekintetben, hogy hogyan lehet befolyásolnunk a változásokat az  
általunk kívánatos mederbe. A marxista szociológiának abban van nagy jelentősége,  
hogy az alakuló szocialista társadalom sok aspektusát tudjuk segítségével konkrétan  
megvizsgálni, és elméleti általánosításainkat finomabbá, differenciáltabbá téve, egy, a  
valósághoz jobban simuló gyakorlatot tudunk követni. Így hozzájárulhatunk a párt  
tudományos politikájának jobb megalapozásához is az élet különböző területein.

Mit mutatott meg ez a vita? Az egyik dolog (és ezt nem azért mondom, hogy a  
Filozófiai Intézettől a felelősséget, vagy a munka terhét elhárítsam) az, hogy szorosabban  
kellene összekapcsolni a konkrét kutatásokat, elsősorban a Közgazdaságtudományi  
Intézettel, illetőleg egyáltalán a közgazdaságtannal, a közgazdaságtan egyes ágazatai-  
nak egyes művelőivel. Ha igaz, amiből kiindultam, hogy szoros összefüggés van a nem-  
gazdasági jellegű társadalmi mozgás és gazdasági alapjai között, akkor nyilvánvalóan  
jobban kellene érvényesülnie annak, hogy közgazdászaink is bevonjuk ezeket a kutató-  
sokba. Helyes, ha mi a filozófián belül foglalkozunk ezekkel a kérdésekkel. De azt  
hiszem, hogy a konkrét kutatások tekintetében itt a közgazdaságtudománynak, illetve  
az Intézetnek is határozott lépéseket kellene tennie.

Mi az, amit mi biztosítani tudunk, és mit az, amit adhatunk?

Több oldalról is felmerült az a kívánság, hogy oktassuk a szociológiát, mutassuk  
meg kritikailag a polgári szociológia módszereit, ezek racionális magvát és így tovább.  
Ez nem olyan dolog, amit mi tudnánk elintézni. Mi elsősorban abban adhatunk segít-  
séget, hogy bizonyos vitalehetőséget teremtünk azok számára, akik a hallgatókat oktat-  
ják, akik maguk már oktatók. Az oktatók oktatásának formája azért mégiscsak az,  
hogy tudományos kollektívákba tömörülve, vagy tudományos eszmecsere-re összeülve  
megbeszéljenek elvi kérdéseket és kicseréljék tapasztalataikat.

Ez az, amit mi adhatunk s nem egy szervezett tanfolyamot. De a viták számának  
szaporításával, vagy egyes munkacsoportok összehozásával elő tudjuk segíteni ezeknek  
a kérdéseknek megoldását.

A másik gyakorlati következtetés, ami a mai értekezletből — véleményem szerint — levonható — gondolok itt például az Acsádi elvtárs által mondottakra —, hogy bizonyos kutatási témákat már eleve mint komplex témákat kellene kitűzni, mint olyan témákat, amelyekben közgazdászok, filozófusok, néprajzosok együttműködnek. Család vagy más kérdésekben, ezek a több tudományág oldaláról érkezett elvtársak összefogva, egy-egy jelenség teljes vizsgálatára olyan eredményeket tudnának produkálni, ami azután útmutató lenne. Szociológiai vizsgálatok eddig is folytak Magyarországon, állami szerveknél, pártszerveknél stb. Nem arról van szó, hogy valamit teljesen előről kellene kezdeni. Arról van szó, hogy módszeresebb és tudományosabban tisztázott alapokat teremtsünk részben a módszertani vizsgálatok, részben a konkrét kutatások által, és ezek azután segíthetnék az olyan gyakorlati célú felméréseket is, amiket természetesen pártszervek, állami szervek a jövőben is folytatni fognak.

Nem összegeztem mindazokat a kérdéseket, amelyek ebben a vitában elhangzottak. Mégis azt gondolom, hogy a további munka szempontjából hasznos tanácsokat kaptunk, és ezeket e megbeszélés alapos átvizsgálása után hasznosítani fogjuk, és a távlati kutatási tervben is, az Intézet működésében is, más intézetek működésében is, igyekezzünk az itt elhangzott szempontokat érvényre juttatni.

Sz. M.

# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

## A modern természettudomány filozófiai kérdései

(A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának kiadója. Moszkva 1959.)

Korunkban a természettudományok elméleti alapjainak átalakulása megy végbe. Seregestől keletkeznek új elméletek, tudományos irányzatok, hatalmas tényanyag gyűlik egybe és nagyszámú új hipotézis lát napvilágot. Egyre érezhetőbbé válik a filozófia integráló funkciójának szükségessége: egyfelől, hogy a szerteágazó tudományos eredmények egy egységes világgépben fejeződjenek ki, másfelől, hogy a gyakran ellentmondásos véleményekben el lehessen igazodni. A természettudományok filozófiai kérdéseinek vizsgálata és megválaszolása nemcsak ezek fejlődésében nélkülözhetetlen, hanem általuk válik lehetővé a filozófia tartalmának gazdagodása, a filozófia előrehaladása is.

1958 októberében Moszkvában, hosszas előkészítő munka után, összszövetségi tudományos konferenciát hívtak egybe a modern természettudományok filozófiai kérdéseinek vizsgálatára. Az ülésen 10 nagy referátum és (beleértve a fakultatív üléseket is) 47 felszólalás hangzott el a szovjet tudományos élet kiemelkedő képviselői, a többi között néhány tudományág legkiválóbb specialistái részéről.

A Szovjetunió Tudományos Akadémiája 1959 végén egy vaskos kötetben közzétette a konferencia anyagát. A könyvben megtalálhatók teljes szövegben a főreferátumok a szerzők megjegyzéseivel és a vitát követő zárszavaival, rövidített formában az elhangzott felszólalások, és kivonatosan néhány írásban benyújtott hozzászólás. Ezenkívül a két megnyitóbeszédet és a konferencia záróbeszédét, valamint határozatát tartalmazza, végül egy rövid angol nyelvű összefoglalást a konferencia munkásságáról.

A megnyitóbeszédekben A. N. Nyeszmeljanov és K. V. Osztrovityanov hangsúlyozták az alkotó viták jelentőségét természettudósok és filozófusok között, s a megérett kérdések megoldására hívták fel

a konferencia résztvevőit. Fő célként a természettudósok és filozófusok erőfeszítéseinek egyesítését jelölték meg a modern tudományos eredmények materialista általánosítása érdekében. A referátumokban a legégetőbb, a legfontosabb kérdések szerepeltek, és Osztrovityanov külön hangsúlyozta, hogy ezek kibővítése nem kívánatos, mivel új problémák bevonása elvonná a figyelmet az előbbiekről. Ennek megfelelően a konferencián főképp a kvantumfizika, relativitás-elmélet, kozmogónia, biológia, biofizika, biokémia, fiziológia és kibernetika által felvetett kérdéseket tanulmányozták.

Az egész konferencia sokrétű munkássága és kiemelkedő eredményei a legszebb és legméltóbb megünneplését jelentették az éppen akkor 50 esztendőös „Materializmus és empiriokriticismus”-nak. A konferencia munkája a természettudomány legújabb fejlődésének adataiból kiindulva sokrétűen bizonyította a lenini eszmék óriási erejét. Valamennyi előadó és hozzászóló a valóságból sarjadó lenini tételekre támaszkodott mint kiindulópontra és alapra a mai problémák megoldásában.

Az első főreferátumot M. B. Mityin akadémikus „A világ megismerésének és átalakításának hatalmas eszmei fegyvere (Lenin Materializmus és empiriokriticismus c. munkája megírásának 50. évfordulójára)” címmel éppen a lenini mű méltatásának szentelte. Leninnek ez az alapvető munkája — mondotta —, melyet méltán lehetne „a marxista filozófia enciklopédiájának” nevezni, a burkolt formában jelentkező és az új természettudományos eredményekre spekuláló idealista nézetek elleni harc szükségességéből jött létre. De a korabeli természettudományos előrehaladás, a forradalmi átalakulások megindulása is megkövetelte a materialista világgép új formáját, egy új szakasz megnyitását a marxista filozófia

fejlődésében. Lenin vállalkozott erre a nagy feladatra, teljes mélységgel vizsgálta, megvédelmezte és továbbfejlesztette az új természettudományos adatok birtokában a dialektikus materializmus tételeit. Nagyon érdekesek ezzel kapcsolatban azok a fejtegetések, amelyekben a szerző megmutatja, milyen közel jártak a nagy természettudós Planck nézetei az objektív realitás kérdésében a lenini tételek igazságához. Lenin műve azóta sikeresen állta ki az idők próbáját, és a lenini gondolatok tágassága s mélysége biztosította, hogy megőrizze erejüket és jelentőségüket.

*M. E. Omeljanovszkij* akadémikus „Lenin és a modern fizika filozófiai kérdései” c. referátumában kimutatta Lenin őritségének óriási jelentőségét a mai fizikai elméletek helyes általánosításában. A szerző először általános jellemzését adja a fizikai tudományok fejlődésének, a newtoni világképtől a legújabb eredményekig. Bemutatja a fizikai elméletekből levont különböző filozófiai következtetéseket, különösen a dialektikus materializmushoz alapvető tételeivel kapcsolatosan. Ismerteti a fizikai idealizmus mai híveinek nézeteit.

Napjaink helyzetét jellemezve, a referátum kiemeli, hogy a dialektikus materializmus legyőzte a fizika válságát. Ezt egyre szélesebb körökben ismerik el. Természetesen még mindig jelentkeznek idealisztikus elgondolások, melyek szakadatlan harcot, bírálatot igényelnek. Omeljanovszkij (és mellette még mások is) felhívja a figyelmet, hogy különbséget kell tenni a filozófáló fizikusok (Bohr, Heisenberg, Schrödinger és mások) és a hivatásos filozófusok (Frank, Margenau, Dingle és mások) között. Míg az előbbieknél az idealizmus tendencia formájában lép fel, addig az utóbbiaknál ez tudatos idealista vonalvezetésbe csap át. Ennek a különbségnek az ellenük irányuló bírálatában is meg kell nyilvánulnia.

Ezek után a szerző felsorol néhány, az új fizika által felvetett vagy felelevenített problémát, mint pl. az objektív realitás, okság, szükségszerűség, tér-idő filozófiai vonatkozású kérdéseit. A referátum részletes vizsgálat tárgyává teszi az első három kérdést és ezt követően, ezzel kapcsolatban tisztázza a dinamikus és statisztikus törvényszerűségek egymáshoz való viszonyát. Omeljanovszkij kitér a természettudósok és filozófusok szövetségének jelenlegi állapotára, bíráló hangon szól a dogmatizmusról és egyes filozófusok mentori magatartásáról, továbbá néhány fizikus nihilista, filozófiaellenes nélapontjáról. Élesen elítéli a viták nemegyszer

tapasztalható durva hangját, s egyben példát mutat a polémia megfelelő formájára. Érthető, hogy előadása komoly visszhangra talált.

*A. D. Alekszandrov* „A relativitás-elmélet filozófiai tartalma és jelentősége” címmel készített tanulmányt. Miután ismerteti a relativitáselmélet kiinduló tételeit és kérdésfeltevését, összefoglalásként kiemeli, hogy a fizika és a filozófia szempontjából „a fő dolog nem a térnek és időnek a relativitásában van, hanem abban, hogy mindkettő az anyag egysége, abszolút létezési formája és annak tér-idő aspektusaként jelentkezik”. (96. o.) Felhívja a figyelmet arra, hogy a relativitáselmélet, amely tényszerűen igazolja a dialektikus materializmust, számos tudós munkájában, az idealizmus befolyásának következményeképpen meglehetősen elferdítve szerepel. (96. o.) És itt nemcsak arról van szó, hogy a relativitáselméletet idealista módon értelmezik, hanem gyakran magának a fizikai elméletnek alapértelmezésében is ferdítések jelentkeznek.

A maga részéről Alekszandrov a relativitáselméletet, mint az abszolút tér-idő elméletét fogja fel és körvonalazza. Kiindulópont szerinte a tér-idő abszolút jellege. Szemléletes képet ad a tér-idő szerkezetéről, majd bebizonyítja a tér-időbeli és oksági szerkezet egységét, amit úgy fejez ki, hogy „a világ általános tér-időbeli szerkezete az általános ok-okozati szerkezetnek megnyilvánulása”. (119. o.) A tér-időre, mint négydimenziós sokaságra, néhány feltevése alapján rövid, precíz meghatározást ad, és ennek birtokában körvonalazza az elmélet felépítését. Fő filozófiai követelmény szerinte úgy felépíteni az elméletet, hogy elemeinek kölcsönhatásában, mozgásában maga az anyag határozza meg saját létezési formáját — az abszolút tér-időt.

Alekszandrov kritizálja és tagadja az általános relativitáselméletnek, mint tudományos koncepciónak létjogosultságát — szerinte ez a gravitációs elméletre korlátozódik, s elhomályosítja a relativitáselmélet igazi lényegét.

*B. M. Kedrov* professzor „Az anyag mozgásformáinak kölcsönös viszonya a természetben” címmel tartott, tulajdonképpen két elkülöníthető részből álló referátumot. Az első részben, új adatok és példák bőséges felhasználásával, felsorolja a dialektikus materializmusnak a mozgásformákról és azok viszonyáról szóló tételeit. A tanulmány második részében, az új tudományos eredmények és adatok alapján, a természetben található mozgás-

formák viszonyának tisztázására és bizonyos korrekciók elvégzésére vállalkozik.

Az egyik érdekes kérdés a fizikai és kémiai mozgásformák viszonyát érinti. Az utóbbi évtizedek során a megismert fizikai mozgásformák köre a magfizikai, általában a mikrofizikai mozgásokkal óriási mértékben kibővült. Ezeket általános és metodológiai szempontból célszerű volt a régebbi értelemben vett fizikai mozgásokhoz kapcsolni. A probléma ott jelentkezik, hogy az ily módon definiált mozgásformákat elválasztja a kémiai változások sokasága, a kémiai mozgásforma. Ugyanis az atomi méret alatti és feletti változások egyaránt fizikai mozgások, míg az atomi méretekben végbemenő mozgások kémiaiak. Ez szokatlan, újszerű vonás a mozgásformák régebben megismert viszonyához képest. Kedrov végigvizsgálja a helyzet megoldására tett eddigi javaslatokat (amelyek általában visszavezetéssel próbálkoztak), végül is kimutatja, hogy egyelőre megalapozottan csak annyit lehet mondani, hogy a fizikai mozgások a kémiai mozgások által kettéválasztottan maradnak. Ezután a fizikai, kémiai és biológiai mozgásformák viszonyának néhány új aspektusát tárgyalja.

Érdekes szempont — amely valószínűleg még vitákra ad alkalmat —, hogy önálló mozgásformaként felveszi a geológiai mozgást. Ezt a mozgásformák általános sorában a kémiai mozgásforma után illeszti be, oly módon, hogy ezen a ponton kettéválás történik (biológiai és geológiai mozgásformára), s ezek közül csak az egyik (a biológiai) marad az anyag továbbfejlődő mozgásformáinak sorában, a másik (geológiai) csupán feltételül szolgál ennek, de maga már nem fejlődik tovább. Tanulmányának végén egy táblázatban foglalja össze a mozgásformák viszonyáról mondotakat.

V. A. Fok akadémikus „A kvantummechanika interpretálásáról” címmel tartott előadást. Bevezetőben hangsúlyozza, hogy az anyagrészecekké világába behatoló jelenkori fizika új módszereket, az eredmények leírására pedig új fogalmakat követel. Egyre szükségesebbé válik, hogy a kvantummechanika apparátusát megfelelő módon fizikailag interpretálják. Míg kezdetben természetes törekvés volt a klasszikus értelmezési kísérlet, addig ma már ez túlhaladottnak bizonyul. Fok olyan sajátosságokat sorol fel, amelyek kizárják a klasszikus értelmezés lehetőségét.

A referátum további részét főleg az okság és a determinizmus égető kérdéseinek szenteli, nyilvánvalóan abból a nála régebben is ismert álláspontból kiindulva,

mely szerint a kvantummechanika az egyedi mikroobjektum elmélete. Elismerve Bohr nagy szerepét a kvantummechanika kialakulásában és helyes értelmezésében, Fok rámutat arra, hogy ennek az elméletnek újszerűsége és a benne alkalmazott, sokszor rossz terminológia (pl. az „ellenőrizhetetlen kölcsönhatás” fogalma) adott lehetőséget sok pozitívista értelmezésre (P. Jordan). Fok véleménye szerint ez Bohr ellenére történt, mert ő maga sokkal közelebb áll a materializmushoz, mint ez műveiből általában kitűnik. Így például komplementaritási elve sem azt állítja, hogy a kvantummechanika nem lenne összeegyeztethető az oksági törvénnyel, csupán azt, hogy ellentmondásban áll a Laplace-féle oksági felfogással. Ha általánosan úgy fogalmazzuk meg az okságot, mint a természettörvények, elsősorban pedig a tér és idő általános tulajdonságaira vonatkozó törvények igenlést, akkor ezt a kvantummechanika megerősíti. Más a helyzet a determinizmus kérdésében. Mivel előző megfigyelésekből nem lehet egy új mérés eredményét hitelesen megjósolni, hanem csupán valamely eredmény bekövetkezésének valószínűségét, le kell mondani a klasszikus determinizmusról, új értelmezésre van szükség; ennek kifejezésére pedig az okság új formáit kell kidolgozni. Fok megállapítja, hogy míg a klasszikus fizikában a lehetségesnek valógságba való átsapását posztulátumként kezelték (a klasszikus fizikában az események folyásának egyértelmű előre meghatározottsága van), addig a kvantummechanikában visszaáll jogaiba a potenciálisan lehetséges és annak megvalósulása közti különbség. Itt Fok fogalmazása élessé válik: „a kvantummechanika értelmezése kizárja a determinizmust”. (224. o.) Ezekután Fok új formákat keres az oksági elv kifejezésére, és megállapítja, hogy az okság a kvantummechanikában közvetlenül a valószínűsége, vagyis a potenciálisan lehetségesre és nem a már ténylegesen megvalósult cseményre vonatkozik.

Sz. L. Szoboljev akadémikus és A. A. Ljapunov professzor referátumának címe: „Kibernetika és természettudomány”. A szerzők általános jellemzést kívánnak adni a kibernetikáról. Mind ez ideig a legkülönbözőbb módon határozták meg ezt az új komplex tudományos irányzatot, jórészt attól függően, hogy milyen szakterület felől közeledtek hozzá. (Megjegyezzük, hogy azóta Kalmár László professzor adott egy, a szakterületekről való megközelítés korlátaitól mentes meghatározást.) De — mint a szerzők rámutat-

nak — ha nem a formális meghatározásokat tekintjük, hanem a kibernetika tudományos tartalmát, akkor egy meglehetősen egységes tudományos diszciplína áll előttünk. A szerzők éppen annak összefoglaló vázlatát kívánták adni, amit a kibernetika magában foglal.

A mai technikai feladatok megoldására való törekvés gyorsműködésű elektronikus számológépek építéséhez vezetett. Kiderült, hogy ezeknek a gépeknek az alkalmazhatósági köre lényegesen nagyobb, mint eredetileg gondolták: általában minden olyan feladat megoldható megfelelően szerkesztett elektronikus berendezéssel, amely számára létezik algoritmus. Ugyanakkor számos hasonlóságot találtak a magasabbrendű állatok és az ember idegtevékenysége, valamint a kibernetikai berendezések működése között. Ez mélyebb elméleti vizsgálatokat eredményezett e tekintetben is. Mivel ezekben a működésekben információk átadásáról és feldolgozásáról van szó, természetes, hogy a kibernetika első fejezete az információelmélet kell hogy legyen. A szerzők röviden ismertetik és elemzik az információ-elmélet alapjait. Külön kiemeljük, hogy nagyon szerencsésen megválasztott szemléletes példák tömegével közelíthetők az olvasóhoz a tárgyalat tételeket.

A „játék-elmélet” válaszása után a szerzők az algoritmizálás problémáit tárgyalják, ismertetik egyfelől a felépítendő gépek elé állítható követelményeket, másfelől rámutatnak a géppel meg nem oldható feladatokra is. A speciális és univerzális gépek, továbbá a programozás kérdéseit tárgyalják a következő fejezetek, majd a kibernetika és biológia, kibernetika és genetika vitatott kérdéseit ismertetik. Kiemelik a biológiai folyamatok modellezésének jelentőségét, amely számos új mozzanattal segítheti elő mind a biológiai folyamatok jobb megértését, mind a kibernetika előrehaladását. Részletesen kitérnek egy rendkívül nagy fejlődés előtt álló új kutatási ágra, az irányítógépek szerkesztésének problémáira.

Míndezek után Szoboljev és Ljapunov utalnak arra a káros, elutasító álláspontra, amely a kibernetikával szemben régebben kialakult. Tisztázzák, hogy a kibernetika természettudományos irányzat, tényeken alapul, ezért hibás, ha felületes szemlélet alapján idealisztikus irányzatnak kiáltják ki. Ezzel kapcsolatban azonban hiányolnunk kell, hogy a szerzők meg sem említik a kibernetika eredményeinek idealisztikus vagy vulgármaterialista interpretációit — jóllehet ilyenek bőségesen akadnak, és éppen a kibernetika tudomá-

nyos alapjainak védelmében szükséges lenne bírálni ezeket. Arra a sokszor hangzottatott vádra, miszerint a kibernetika önmagában is mechanisztikus jellegű, a szerzők nagyon világosan kijelentik: mivel a kibernetika nem tesz egyenlőségi jelet a tudat és a gépek működése közé, csupán az irányítórendszerekben levő közös vonásokat tanulmányozza — ez a vád alaptalan.

Befejezésül megemlítik, hogy a kibernetikai kutatásoknak igen nagy szerepük van a szocializmus körülményei között, ahol megvalósulóban levő cél az ember felszabadítása a munka nehéz formái alól, ideértve a kimerítő szellemi munkát is.

V. A. Ambarcumjan akadémikus „A kozmogónia néhány metodológiai kérdése” c. referátumának bevezetőjében kiemeli, hogy a természettudományos kutatás egyik legfontosabb tárgya — amelynek filozófiai szempontból is elsőrangú szerepe van — az égitestek keletkezésének és fejlődésének problémája. Mivel a tényanyag, óriási növekedése ellenére sem elegendő, különféle spekulatív rendszereknek több-kevesebb teret engedő hipotézisek jelennek meg, amelyekben keresztül idealisztikus és mechanisztikus nézetek hatolnak be a kutatásba.

Ezek illusztrálására egy példát említ, amelynek önálló jelentősége van. A 40-es években a galaktikánkon kívül levő ködfoltok spektrumaiban vörös eltolódást észleltek. Ezt (néhány kiegészítő feltételezés elfogadásával) azzal hozták kapcsolatba, hogy a ködfoltok a tőlünk való távolságukkal nagyjából arányos gyorsasággal távolodnak, következésképpen a Metagalaktika tágul. Mivel mindez nem volt magyarázható az asztrofizika addig ismert törvényeivel, különböző hipotéziseket építettek fel. A szerző ezek közül kiemeli azt a hipotézist, amely — feltételezve a Metagalaktika ideális homogenitását és azt, hogy a Metagalaktika kitölti a világegyetemet, felhasználva továbbá Einstein gravitációs elméletének apparátusát — a véges és táguló világegyetem skémáját építette fel. Ebből a hipotézisből idealista filozófusok és fizikusok a világt teremtetés időpontjára próbáltak tényszerű bizonyítékokat felállítani. De ezek a feltételezések csődöt mondtak, mivel a galaktikák megszólására vonatkozó új adatok teljesen ellentmondanak még a durván approximált homogeneitás feltevésével is. A homogeneitási elmélet bírálata során különösen nagy helyet szentel Ambarcumjan a régebben meghatározott távolságok revíziójának, amely Baade kutatásaival vette kezdetét.



Nagy nehézséget jelent a vizsgálatokban, hogy a csillagok állapotában végbemenő változások időtartamai összemérhetetlenül nagyobbak az emberi megismerés időtartamánál. Ezért a tisztán empirikus módszer áthidalhatatlan akadályokba ütközik. Általánosítás és elemzés, nagy matematikai apparátus bevonásával elkerülhetetlenül szükséges olyan fontos kérdések vizsgálatánál, mint amilyen pl. a csillagelőtti anyag természete, vagy a csillag állapota közvetlen kialakulás után. A szerző elemzi azokat a nehézségeket, amelyek abból adódnak, hogy a csillagok belső szerkezetét néhány külső paraméter ismeretében kell kiszámítani, s emiatt a belső állapotra vonatkozóan önkényesen egyszerűsítésekkel kell élni.

A felsoroltakból adódik, hogy a filozófiai álláspontnak kimagasló szerepe van e kérdések vizsgálatában. Ezért nem meglepő, hogy a dialektikus materializmus talaján álló szovjet tudomány érte el a legnagyobb sikereket a kozmogóniai elméletek kialakításában — s ez egyben újabb bizonyítéka a dialektikus materializmus erejének.

G. M. Frank és V. A. Engelhardt akadémikus előadásának címe: „A fizika és kémia szerepe a biológiai problémák kutatásában”. A XIX. század előtt a biológiában a leíró módszer uralkodott — mutatnak rá a szerzők. Az életfolyamatok lényegének megragadása csupán akkor vált lehetségessé, amikor a tudomány már megfelelt a fizikai és kémiai ismeretekkel rendelkezett. Ez a jelenkori tudományos fejlődésre jellemző, és az új nagy biológiai eredmények a biofizika és biokémia előrehaladásával kapcsolatos. Új korszakot nyitott Pavlov munkássága, ami módszereivel a szubjektív megfigyelés és leírás színvonaláról az objektív analízis színvonalára emelte a kísérleteket.

A szerzők kiemelik, hogy éppen a biokémia és biofizika fejlődése tette anakronisztikussá a mechanisztikus „visszavezetési” elképzeléseket, hiszen az új eredmények nemhogy elmosták, hanem ellenkezőleg, élesebben kidomborították az élő és az élettelen közti minőségi különbségeket. Megállapítják, hogy általában semmilyen rendszer nem vezethető vissza a rendszert alkotó elementáris részfolyamatokra és ezt különböző területekről vett példákkal illusztrálják. Ebben az összefüggésben kell vizsgálni fizikai és kémiai szempontból a biológiai folyamatokat. Kiemelik, hogy bár — az anyagcserelényeg miatt — a kémiai folyamatoknak van elsődlegessége, fontos az életjelenségek fizikai szempontból történő vizsgálata is.

Mintegy összefoglalásként a szerzők leszögezik, hogy az új eredmények nem csökkentik a biológia specificitását, hanem ellenkezőleg, azt mélyebben tárják fel. Végül fő veszélyként az élősködő idealista értelmezéseket emelik ki, főleg azokat a spekulatív próbálkozásokat, amelyek elvi különbséget kísérlelnek meg rajzolni az élő rendszerekben lefolyó folyamatok és az élettelen természet folyamatai között.

A. I. Oparin akadémikus „Az élet keletkezésének problémája a modern természettudományok eredményeinek fényénél” című referátumát általános megjegyzésekkel vezeti be, amelyekben megállapítja, hogy a korábbi mechanisztikus felfogás zsákutcába vitte az élet eredetének kérdését. Ennek következtében — az ősnemzés elméletének megoldése után — a kérdés vagy a kozmikus keletkezés feltételezésére, vagy egészen nyílt idealista álláspontokra vezetett. De az anyag fejlődéstörténetének dialektikus tanulmányozása felélénkítette a kutatást, és széles távlatokat nyitott meg előtte, főleg annak felismerésével, hogy az élet az anyag mozgásának sajátos, nagyon bonyolult formája, amely az anyag általános fejlődésének bizonyos fokán, mint önálló új minőség lép fel.

Oparin megjegyzi, hogy a kérdés vizsgálatát leghelyesebb a bolygókon levő legegyszerűbb organikus anyagok elsődleges képződése problémájával kezdeni. Nemrégien még azt állították, hogy a szerves lennből a szerves formába való átmenet csak élőlények közvetítésével lehetséges (biogenetikus felfogás). De más égitestekre is vonatkozó adatok meggyőznek arról, hogy lehetséges abiogenetikus képződés is. Az élet megjelenése előtt a Földön a szénhidrogéneknek és legközelebbi származékaiknak ily módon kellett képződniük. Csak később, az élet létrejötté után, jelentek meg az átalakulás szerfelett biogenetikus formái. A referátum felvázolja a szerves anyagok lehetséges fejlődési útját (irányított evolúció) az elsődleges képződményektől egészen az önregenerálódás képességének megjelenéséig, ahonnan kezdve beszélhetünk az élet kialakulásáról. Érdekes a szerzőnél annak megvilágítása, hogy nagyon primitív, de teljes kiindulórendszerekből kellett a fejlődésnek elindulnia.

N. I. Grasenkov referátumának címe: „A lenini visszatükröződési elmélet és az érzékszervek mai fiziológiája”. Bevezetőben megemlíti Leninnek a fiziológiai idealizmussal szemben gyakorolt mélyreható bírálatát, és egyben ismerteti az idealizmus eme jelentkezési formájának lényegét. Részletesen vizsgálja az érzet

keletkezésének, az inger transzformációjának, analízisének, szintézisének folyamatát a legújabb adatok alapján. Véggözetkezése: az érzékszervek működésének specifikuma úgy keletkezett és fejlődött, mint a szervezet és környezet viszonyának eszköze, mint az objektív szubjektívben való visszatükrözésének eszköze. Az érzékszervek fiziológiája egyik legfontosabb problémájaként említi és vizsgálja az analizátorok kölcsönös működését.

Grasenkov megállapítja, hogy a materialista pszichológia nem merülhet ki a legmagasabbrendű idegtevékenység fiziológiájában: itt már szükségessé válik az elemzés szubjektív módszerei is. Szól a felvetett kérdések idealista vizsgálatáról és élesen bírálja a pszichofiziológiai parallelizmust.

\* \* \*

A hozzászólók tovább elemezték és vitatták a főreferátumokban megfogalmazott filozófiai természetű kérdéseket. A vitában a külföldről meghívott vendégek is résztvettek.

Csaknem valamennyi felszólaló méltatta a természettudósok és a filozófusok együttműködésének szükségességét. Így többek között A. M. Gyeborin, V. P. Csertkov és V. I. Szvigyerszkij kiemelték a dialektikus materializmus és a természettudományos eredmények szoros belső kapcsolatát. N. M. Rutkevics javasolta egy külön, speciálisan a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó folyóirat megindítását. A konferencia ezt helyeslően fogadta, és határozatában kívánatosnak minősítette. A. V. Sugajlin, az együttműködés szükségességéből kiindulva, egy, e célt megvalósító külön intézet felállítását ajánlotta.

Különösen élénk eszmecsere bontakozott ki a kvantummechanika filozófiai kérdéseiről Omelajnovszkij és Fok referátuma nyomán. Egyetértésben az előadók, D. D. Ivanyenko és J. P. Terleckij megemlégték azokat a jelentős változásokat, amelyek a legutóbbi időben következtek be néhány idealista nézeteket valló kvantumfizikusnál (Bohr, Heisenberg). A dialektikus materializmus magának könyvelheti el a sikert, hogy ezeknél a fizikusoknál távolodás tapasztalható a szélsőséges szubjektív idealista álláspontoktól. Több más hozzászóló, mint például T. A. Lebegyev és V. Perfiljev kiemelték, hogy a szovjet tudósok egységes világnézeti, filozófiai alapon közelítik meg a kvantummechanika kérdéseit. A konferencia egyik legérdekesebb vitája a kérdés körül zajlott le V. A. Fok és D. I. Blohincev között. Fok álláspontja beszámolójában is vissza-

tükröződött. Blohincev ismeretes elgondolása szerint a kvantummechanika elmélete nem az egyes mikroobjektumokra vonatkozik, hanem a részecskék halmozataira. E felfogás közvetlen következményei a kontrollálhatatlanság elvetése és az okságnak a részecskék rendszerére történő elismerése. A konferencia ebben a vitában nem jutott döntéshoz, mindenestre további diskussziót sürgetett. Megemlégtük, hogy Blohincev külön felhívta a filozófusokat a kvantummechanika kérdéseinek újszerű vizsgálatára, különösen a tér és idő értelmezésének kutatására. E. Kolman jelentős kísérletként jellemezte az új Heisenberg-féle elméletet, Blohincev és Rutkevics polemizáltak vele.

Alekszandrovnak a relativitáselméletről szóló értekezését is élénk vita követte. A hozzászólók — többek között A. L. Zelmanov, A. A. Tyapkin, G. I. Naan, N. F. Ovesinnyikov és V. J. Szvigyerszkij — további megjegyzésekkel szolgáltak annak kimutatására, hogy a relativitáselmélet, mint az idő és tér fizikai elmélete összhangban van a dialektikus materializmussal, s az e filozófiában foglalt tételeket alátámasztja. M. F. Sirokov vitatta Alekszandrovnak az általános relativitáselméletéről vallott nézetét.

Érdekes Rutkevics hozzászólása, aki főleg Kedrov referátumához fűzött megjegyzéseket. Elismerve Kedrov jelentős alkotó munkásságát, Rutkevics néhány lényeges mozzanatban nyilvánított ellenvéleményt. Szükségesnek tartotta a mozgásformák koordinációja elvének kiemelését. Kiemelte továbbá, hogy véleménye szerint kettős értelemben kell beszélni a mechanikai mozgásról. Egyrészt — mind Kedrov — a mozgásformák egyetlen külső oldalaként, másrészt alapvető mozgásformaként kell a mechanikai mozgást felfogni (lásd pl. az égitestek mozgásait). Ellenben a geológiai mozgás — Rutkevics megfogalmazásában — nem minősül alapvető mozgásformának.

Nagy visszhangra talált a kibernetikai előadás. Általában mindenki, aki érintette e kérdést — többek között A. A. Markov és K. J. Kosztrjukova — elismerte a kibernetika rendkívüli jelentőségét. Vitát az előbbiekről, továbbá G. V. Platonov, P. K. Anokin, G. V. Nyikolszkij és mások részéről a kibernetika és genetika kapcsolatáról elhangzottak eredményeztek. Többben kétségüket fejezték ki e tekintetben, és óvtak a mechanisztikus egyszerűsítésektől e bonyolult kérdések vizsgálatánál. Markov sürgette a kibernetikai alapfogalmaknak (információ) pontos meghatározását. A hozzászólók, az előadókkal egyet-

értésben, a gyors gyakorlati előrehaladásra ösztönöztek.

Ambarcumjan előadását egyetértés fogadta. A hozzászólók — többek közt G. I. Naan, A. L. Zelmanov — kijemelték a Metagalaktika homogeneitására vonatkozó elképzelések tarthatatlanságát. Utaltak arra, hogy az asztrofizika sok bizonyítékot adott a dialektikus materializmus tételeinek helyességéhez.

Élénk érdeklődés kísérte Frank és Engelhardt előadását. Többen (S. N. Majszkij, I. Pancsev) felhívták a figyelmet arra a veszélyre, amely a fizikai és kémiai modellek értelmezésében rejtőzhet, ha azokat mechanisztikusan fogják fel. B. V. Gnyegenko felhívta a figyelmet a matematikai megfontolások alkalmazására a biológiában és közös matematikus-biológus képzést sürgetett.

A. Sz. Konyikova és mások Oparin előadásához szoltak és kiegészítették azt. Több Oparint illető bírálat is elhangzott. Grascenkov előadásához kiegészítő jelleggel többek között V. N. Kolbanovszkij, J. P. Frolov és Sz. L. Rubinstein szoltak hozzá.

A vitát a referátumok előadói foglalták össze. A vitázókat a könyv teljes terjedelemben ismerteti. Ugyancsak itt található P. N. Fedoszejevnek a konferencia munkáját bezáró beszéde, amelyben össze-

foglalja az eredményeket, mégegyszer megfogalmazva a legfontosabb, általános filozófiai kérdéseket. Befejezésül reményét fejezi ki, hogy az együttműködés erősödése új lendületet kölcsönöz a tudományok fejlődésének.

A könyv ismerteti a konferencia határozatát is, amely leszögezi a legfőbb elveket és gyakorlati teendőket a természettudomány forradalmi eredményeinek filozófiai általánosítása számára.

Végül két függelékkel találunk. Az egyik a fakultatív ülések hozzászólásaiból közöl kivonatokat, valamint Kedrov összefoglalóját. A másik 45 írásban benyújtott hozzászólást ismertet rövidített formában.

Bizonyos, hogy „A modern természettudomány filozófiai kérdései” c. kötet nélkülözhetetlen mindazoknak, akik meg akarnak ismerkedni korunk természettudományának legfőbb filozófiai természetű kérdéseivel és alkotó munkával kívánnak hozzájárulni e kérdések vizsgálatához. A konferencia munkássága, amelyről az itt ismertett kötet híven beszámol, fontos lépést jelent a dialektikus materialista világnépe új, a mai természettudományos eredményeket is magában foglaló és általánosító — formájának kialakítása felé.

*Székelly Sándor*

## Balázs András: Az agy és az értelem eredete

(Studium Könyvek 13. Gondolat Kiadó. 1959. 272 o.)

Csaknem egy évszázada, hogy 1872-ben megjelent Darwinnak az a könyve, amely fordulópontot hozott a pszichológia fejlődésében. Ez a mű, „Az ember és állat érzelmeinek kifejezése”, nagyszabású kísérlet volt arra, hogy a lélektani jelenségek létrejöttét biológiai módon magyarázza, a pszichológiát bevonja a természettudományok körébe. Darwin e könyvét azóta sem sikerült sem megcáfolni, sem foledésbe taszítani, bár az ilyen törekvésekben nem volt hiány. A pszichológia e mű megjelenéséig a teológiának és az idealista filozófiának volt teljesen kiszolgáltatva. Darwin művével a biológia bejelentette igényét a lelki jelenségek természettudományos-materialista megvilágítására.

„Az ember és állat érzelmeinek kifejezése”, Darwin e korszakalkotó könyve valóságos hadüzenet volt. A materialista természettudomány indult itt támadásnak az idealista módon művelt pszichológia

ellen. S ez a küzdelem máig sem ért véget, bár a természettudomány fokról fokra meghódította az idealizmus hadállásait.

A morfológia, az anatómia és a szövettan mind több részletet tárt fel az idegrendszer felépítésére vonatkozólag. A kísérleti élettan és a biokémia nagymértékben tisztázta a megismert „alakelemek” működését. A legutóbbi esztendőkhöz a rádiótechnika felhasználásával egészen új tudományág született, az elektrofiziológia, s ma már közvetlenül mérhetővé vált pl. a szem renehátyájában található érzékszettek közül egyetlen csap működésének változása mindössze három-négy fénykvantum hatására.

Az idegrendszer felépítésére és működésére vonatkozó ismeretek óriási fejlődése a lehető legközelebről érinti a pszichológiát. Igen nagy jelentősége van a pszichológia fejlődésére az összehasonlító állatkísér-

letekre támaszkodó kutatások eredményeinek.

Darwin rombolta le véglegesen azt a válaszfalat, amelyet mesterségesen emeltek az állatokra és az emberre vonatkozó biológiai ismeretek közé. Darwin a fajok evolúciójával kapcsolatban kimutatta, hogy minden élőlény az élővilág egységes fájának hajtása. „Az ember származása” című könyvében bebizonyította, hogy az emberi faj is az állatvilág fajainak fejlődését okozó törvényszerűségek következtében jött létre. Végül kimutatta, hogy a lki jelenségeinkre is érvényes a fejlődés biológiai törvénye.

Miközben az idealista álláspont védelmezői mindent elkövettek a természettudományos nézetek visszaverésére, azok az állatkísérletek, amelyeket Pavlov végzett, a materialista reflex-tan óriási sikereihez vezettek. Darwint is szakadatlanul temetik ellenfelei s közben egyre nagyobb lesz, Pavlovval is ugyanez történik. Miközben a reflex-tan cáfolatai a cikkek és könyvek garmadáját töltötték meg, ma már az egész világon, nyugaton is, Pavlov eredményei a lélektan homlokterébe kerültek. Ha az ember kezébe veszi a nyugati szakfolyóiratokat, Pavlov-symposiumokról olvashat bennük, s a legújabb svájci pszichoterápiás kézikönyvben a feltételes reflex-tan külön fejezetként szerepel.

Mindezt előre kellett bocsátanunk, mert Magyarországon igen nagy a tájékozatlanság a lélektanban végbemenő fejlődésről. A Horthy-korszakban, különösen a pszichológiában, mindent elkövettek a vallásos idealista szempontok érvényesítésére, s nem mondhatjuk, hogy a népi demokráciában valóban mindent megtettünk, amit lehetett volna e tudományos ismeretek terjesztése érdekében.

A Gondolat Kiadó épp ezért nagyon helyesen járt el a régi mulasztások pótlására, amikor Balázs András könyvét megjelentette. A könyv a pszichológia egyik központi kérdésével foglalkozik és a modern tudományos eredmények színvonalas ismertetését adja az emberi értelem eredetével kapcsolatban.

A szerző gondolatmenete a következő.

Az ember fokozatos fejlődés során, az állatvilág törzsfajlás útján alakult ki. Ez az evolúció alakította ki minden tulajdonságunkat, kivétel nélkül. Tehát szellemi sajátosságaink is a biológiai evolúció révén keletkeztek. Az emberi lélektan következetes kifejtésének egyetlen helyes módja, ha az ember az állatlélektanból indul ki.

Az állatlélektan kulcsa viszont az idegrendszer működésének megismerésé-

ben van. Az idegrendszer a maga teljes bonyolultságában az a szerv, amely a szervezet működését összehangba hozza a környezettel, a környezet legkülönbözőbb változásai közepette.

Mindez világos, következetes és nyilvánvalóan igaz. E gondolatmenetet a szerző a legmodernebb tudományos adatokkal illusztrálja.

Darwint az evolúció felismerésében elsősorban a föld korára vonatkozó geológiai tanok átalakulása vezette (Lyell). A földkéreg változásait a geológusok nem évezredekkel, hanem évmilliókkal kezdték számítani, s így óriási jelentőséget kapott az idő. Az üledékek korának meghatározása és a kövületek összehasonlítása már Darwin idejében számos bizonyítékot nyújtott a fajok rokoni, leszármazási viszonyaira. Az élők világának törzsfajlására ma rengeteg tényre támaszkodó szilárd oszlopa a biológiai tudománynak. Balázs bemutatja az „öslénytan naptárát”, kitér az összehasonlító állattan, az embriológia bizonyítékaira. Mindenütt a legújabb ismereteket, vitákat hozza és a Darwint óta felvetett ellenvetések kritikáját is. Talán mindez kissé megterheli a gondolatmenet egységességét, de mégis roppant hasznos, és ezért feltétlenül helyeslőleg kell fogadnunk. Az igényesebb olvasó ezekkel a problémákkal mindenképpen találkozhat, és ha tisztázatlanok maradnának számára, nemegyszer zavarba hozhatnák. E kérdések ismertetésén keresztül juttat el bennünket Balázs András könyve az állatvilág törzsfajlás és magának az ember evolúciójának tényéhez.

E bevezető rész után a könyv az állatok idegrendszerének és viselkedésének fejlődését követi nyomon. Az evolúció tényéből nagyon fontos következtetésként adódik, hogy a ma élő fajok, bizonyos óvatossággal, nemcsak egyszerűen egymás rokonainak tekinthetők, hanem annak a fejlődésnek állomásait is képviselik, amely az egysejtűektől a gerincesken át egészen az emlősökig és az emberig vezetett. Miközben a fejlődés láncszemeit alkotó ősök kivesztek ugyan, fennmaradtak meglehetősen közeli rokonai, és így a természetis rendszertan egyben a fajok fejlődését is visszatükrözi.

Így hát jogosult az alsóbbrendű állatoktól kiindulva és az állatvilág rendszeren végighaladva összehasonlítani az idegrendszer és a viselkedés formáit, s azt a képet, amit így kapunk, a törzsfajlás menetével kapcsolatba hozni. A legegyszerűbb ma élő állatfajok ingerlékenysége és ingerületvezetése arra az ősi állapotra utal, ahonnan mind bonyolultabb felépítési és

működési formákon keresztül a mai soksejtű szervezetek idegrendszerének fejlődése kiindult.

Az egysejtűek ingerlékenységére, ingerületvezetésére, tanulmányosságára vonatkozó vizsgálatokból kiderül, hogy már ezeknél az aránylag nagyon egyszerű állatformáknál is meglehetősen bonyolult viselkedésmódokat találunk. A többsejtű szervezetekben a viselkedés központi szerve az idegrendszer. A szerző bemutatja az idegrendszer elemi egységét, a neuront. Majd a csalánozókon megvilágítja, hogyan alakul ki a diffúz idegrendszerből az idegdüccok rendszere, s hogyan jön létre a féregéknél az agy. Az idegrendszer fejlődése párhuzamosan halad az érzékszervekével. A törzsfajlásnak megfelelően mind bonyolultabb érzékszervek, mind nagyobb egységeket alkotó düccsoportok jönnek létre, s megfigyelés és kísérlet útján tisztázható ezek összefüggése az állatok tájékozódásával, a környezethez való alkalmazkodásával. A viselkedés alapelve a reflex, ez biztosítja a kapcsolat állandóságát bizonyos ingerek és mozgások között az idegrendszer közvetítésével. A magasabb központok kialakulása lehetővé teszi, hogy az állat viselkedése egyre mozgékonyabban kövesse környezetének olyan változásait, amelyeket saját tapasztalata ruház fel jelentőséggel. Az öröklött és aránylag házkörü viselkedési formákat hihetetlenül kibővítik az egyéni életben elsajátított viselkedési formák, amelyek mechanizmusát Pavlov tisztázta feltételes reflextanában.

Az idegrendszer, az érzékszervek mind bonyolultabb formáinak evolúciója tehát együttjár a viselkedés egyre magasabbrendű formáival. Mindezt Balázs nagyon érdekesen, színesen mutatja ki a legkülönbözőbb állatformákra vonatkozó kísérleti anyagon.

Foglaljuk itt össze Balázs könyvének értékét és jelentőségét. Könyve a művelt olvasóhoz szól, de szakemberek is haszonnal olvashatják. Sok adattal és nagyon következetesen megmutatja, hogy az idegrendszer fejlettsége milyen összefüggésben áll a viselkedéssel. Meggyőzően világít rá, hogy az idegrendszerben kell látnunk az állatok viselkedésének, lelki jelenségeinek kulcsát, ahogy az állatlélektan adatai alapul szolgálnak az emberi lélektanhoz.

Mindenknek messzemenő jelentősége van abból a szempontból is, hogy egy alapvető világnézeti kérdést érint. A teológia csak lépésről lépésre engedte át a tudománynak a trópepet. Volt idő, amikor életre-halálra — a tudósok életére és halálára — védelmezte az egyház a Biblia betűszerinti

tételeit. Napjainkban már csak képletes értelemben próbálják fenntartani a bibliai szöveg hitelét. A hitvédelem például a teremtés napjait ma már geológiai korszakokként értelmezi. A pápa maga is elfogadja már az evolúció tényét a biológiában. A pszichológiában azonban más a helyzet. Az egyház mai álláspontja szerint az ember biológiailag evolúció útján jött létre, de miközben az emberi faj kifejlődött, isteni lelket kapott. Vagyis az egyház elfogadja a test természettudományos fejlődéseméletét, de a lélekét nem. A pszichológia területe ma fő összecsapási helye a természettudományos és a vallási-idealista nézeteknek.

Balázs könyve a leghatározottabban képviseli a természettudomány igényét a pszichológiai kérdések vizsgálatára és tisztázására. Sikerül is megmutatnia, hogy lehetséges az emberi viselkedés kérdéseire fényt deríteni az állatok viselkedésének megvilágításával, s hogy az idegrendszer felépítésének és működésének vizsgálata útján jutunk el az állatlélektan törvényszerűségeinek felismeréséhez.

Mindezek megállapítása után néhány szót kell még szólnunk a könyv hibáiról. Balázs nem ígér többet, mint amennyit nyújt: maga hangsúlyozza, hogy a biológia és a pszichológia egybeépítése még nem fejeződött be. Hasonlatla szerint olyan házzal van dolgunk, amelynek az élettan az alapját rakta le, a pszichológia viszont a tetejét készítette el, de a falak még nincsenek felhúzva. A tetőt tehát egyelőre csak oszlopok tartják, ezek az oszlopok a biológiai alapon nyugszanak, de az alap és a tető rendszeres összekapcsolása még nem történt meg.

A könyv nagy erőfeszítéseket tesz a biológia és a pszichológia kapcsolatainak megteremtésére s általában helyes utalásokkal dolgozik. A biológia azonban nem közvetlenül vezet az emberi pszichológia megismeréséhez. Az emberi pszichológia természettudományos megfogalmazásának nincsen elvi akadályai. Gyakorlatilag azonban súlyos nehézségeket okoz, hogy a pszichológiai tényleírás két különböző módszerrel dolgozik: az objektív, vagyis a megfigyelt személy viselkedését külsőleg leíró módszerrel, és a szubjektív, vagyis az önmegfigyelésre támaszkodó adatokkal.

Az élettan, a kísérletes állatlélektan adatai objektívek, vagyis a viselkedésre vonatkozóak. Szubjektív, önmegfigyelésre támaszkodó adatokat csak embertől kaphatunk. A pszichológia régi nagy kérdése: milyen összefüggés áll fenn a kétféle adat között?

Balázs hangsúlyozza, hogy nem vehetők el azok a megfigyelések, amelyeket szubjektív módszerekkel szereztek. Rámutat, hogy az objektív módszerek számos esetben új megvilágításba helyezik az önmegfigyelés, illetve a mások közléseire támaszkodó adatokat. Ugyanakkor elkövet egy hibát, s ez nem veszélytelen hiba. Sok esetben felcseréli egymással az objektív, illetve a szubjektív módszer szak kifejezéseit.

Objektív módszerrel csak objektív, külsőleg megfigyelhető tényekhez juthatunk el. Az állatra a környezet bizonyos változásai ingerként hatnak. Az érzékszervek az inger hatására élettanilag kimutatható ingerületbe kerülnek. Az érzékszervi ingerület objektíven észlelhető idegingerületi folyamatokat, impulzusokat kelt. Végeredményben a szervezet mozgással vagy működéssel felel.

Az ember saját magán szubjektív, tudatos formában figyeli meg a külső környezet hatását, az ingereket érzékeli. Ha érzetről, érzelemről beszélünk, akkor a szubjektív módon nyert megfigyelési adatokról adunk számot.

Nagyon fontos, hogy fogalmainkat gondosan, tisztán kezeljük, és ne cseréljük fel a probléma kifejtése során az objektív ingerületet a szubjektív érzettel. Balázs könyvének végighúzódik az az álláspont, hogy a szubjektív fogalmakkal leírható pszichikai tények hátterében biológiai jelenségek, folyamatok húzódnak meg, s hogy ezért az emberi lélektan természet-tudományos módon kezelhető. Ez az álláspont helyes. Sajnos ugyanakkor ismételten elköveti azt a hibát, hogy a szubjektív és objektív leírásmodot felcseréli.

E hiba gyökere „Az érzet csírái” című alfejezetben látható legvilágosabban. Balázs itt rámutat azokra a pszichofizikai megfigyelésekre, amelyek a szubjektív érzékletek és az objektív ingerek viszonyára vonatkoznak. „Ha most néhány pillanatra lehunyjuk a szemünket — írja fejtegetése során —, és az érzet fent leírt tulajdonságait az egyesjtűekre próbáljuk vonatkoztatni, véleményt alkothatunk magunknak a pszichikum keletkezéséről. Mondjuk ki bátran, hogy amennyiben a pszichológusok érzetmeghatározása helyes, az egyesjtűeknél csak kezdetleges, tökéletlen érzeteket találunk.”

Hjába hunyjuk be a szemünket! A pszichológusok szubjektív érzetfogalmát nem találhatjuk meg az egyesjtűeknél,

de még a majmoknál sem, mert az állatok nem közlik velünk érzeteiket. Az állatok az őket erő ingerekre élettani ingerülettel, érzékszervi, idegi s végül izomtevékenységgel vagy mirigyműködéssel felelnek. Beszélni azonban csak az ember tud. Szubjektív közlést tehát csak az ember tehet.

Abban a jóhiszemű igyekevényben, hogy érzeteinket s egyéb szubjektív jelenségeinket visszavezessük objektív, főleg idegrendszeri működésre, a materialista tudomány képviselői — köztük a szerző — időnkint belesznek a fenti hibába: felváltva használják a kétféle terminológiát. Ez azonban nem visz előre. A tudomány nem szabadul meg így a nehézségtől. Válaszolni kell rá: hogyan függ össze az ember szubjektív, szavakban kifejezett, tudatos benyomása a szervezetében objektíven észlelhető élettani folyamatokkal?

A válasz nem az állatlélektanból vezethető le. Az állatlélektan törvényszerű összefüggéseket állapít meg az állatok idegrendszerének működése és viselkedésük között. Az ember viselkedése valóban megközelíthető ilyen módon. A biológia tehát eljuthat az ember objektív pszichológiájáig. Az ember szubjektív közlésekre épülő pszichológiájához azonban a tudat keletkezésének megmagyarázásán át vezet csak az út. Érzet: ez tudatos jelenség. (A tudatba nem jutó érzetek potenciálisan szintén tudatosak.)

A tudat az emberi pszichológia kulcskérdése. A tudat azonban nem tovább-vissza-nem-vezethető adottság. Nem is az állatok ilyen — akárcsak csírában meglevő — tovább-vissza-nem-vezethető tulajdonsága. Az egyéni emberi tudat a társadalmi összműködést biztosító nyelvből származik. „A beszéd olyan régi, mint a tudat, a beszéd a gyakorlati, más emberek számára is létező tudat, amely tehát a magam számára is csak ezzel válik létező, valóságos tudattá...” (Marx). Amikor a történelmi materializmus révén a társadalmi-történelmi jelenségek természet-tudományos szükségszerűségeit az ember megismerte, akkor nyílt meg az út a tudományos pszichológia felé az emberi, a szubjektív adatokra építő lélektan területén.

A biológiai út, amelyet Balázs könyve sokoldalúan és korszerűen világít meg csak a nyelvre vonatkozó marxista ismeretekkel összekapcsolva képes a következetesen tudományos pszichológiához elvezetni.

*Ákos Károly*

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

<i>Андраш Дьёрдь Сабо</i> : К вопросу об отношении между чувственной непосредственностью и научной абстракцией (Критика концепции истории науки Хейзенберга) .....	509
<i>Андраш Хегедюш</i> : О социометрии и о микросоциологии .....	546
<i>М. Д. Каммари</i> : Общие закономерности и особенности перехода от капитализма к социализму в некоторых странах .....	583
<i>Артур Киш</i> : Ласло Рудаши (1885—1950) .....	599

### ОБОЗРЕНИЕ

Состояние и настоящие проблемы социологических исследований в нашей стране	615
--	-----

### РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКА

Философские вопросы современного естествознания ( <i>Секей Щандор</i> ) .....	631
Андраш Балаж: Происхождение интеллекта и мозга ( <i>Акош Карой</i> ) .....	637

## CONTENTS

### STUDIES

<i>András György Szabó</i> : Contributions to the development of relation between sensory directness and scientific abstraction (The criticism of Heisenberg's conception on the history of science) .....	509
<i>András Hegedűs</i> : On "microsociology" and on "sociometry" .....	546
<i>M. D. Kammari</i> : General laws and characteristics of transition from capitalism to socialism in the different countries .....	583
<i>Artur Kiss</i> : László Rudas (1885—1950) .....	599

### OBSERVER

The situation and topical problems of sociological research work in Hungary	615
---	-----

### REVIEW AND CRITICISM

Philosophical problems of modern natural science ( <i>Sándor Székely</i> ) .....	631
András Balázs: The origin of brain and reason ( <i>Károly Ákos</i> ) .....	637

Ára : 10,— Ft

Előfizetés egy évre 32,— Ft

## SOMMAIRE

### ÉTUDES

<i>András György Szabó</i> : De l'évolution des rapports entre les données sensibles immédiates et l'abstraction scientifique (Critique de la conception de Heisenberg sur l'histoire de la science) .....	509
<i>András Hegedűs</i> : Sur la „microsociologie” et la „sociométrie” .....	546
<i>M. D. Kamhari</i> : Les lois générales du passage du capitalisme au socialisme et ses particularités dans les divers pays .....	583
<i>Artur Kiss</i> : László Rudas (1885—1950) .....	599

### LA VIE SCIENTIFIQUE

Situation et problèmes actuels de la recherche sociologique en Hongrie .....	615
--	-----

### REVUE ET CRITIQUE

Problèmes philosophiques des sciences naturelles contemporaines ( <i>Sándor Székely</i> )	631
András Balázs: Origines du cerveau et de la raison ( <i>Károly Ákos</i> ) .....	637

Folyóirat kiadványaink előfizethetők és számonként is vásárolhatók  
a következő helyeken :

Akadémiai Könyvesbolt, Budapest V., Váci utca 22.

Akadémiai Kiadó Terjesztési osztálya, Budapest V., Alkotmány utca 21.

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat,  
Budapest I., Fő-utca 32. Telefon : 159—450.



A kiadásért felel: az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki felelős: Pataki Ferenc

Kézirat beérkezett: 1960. VII. 24. — Példányszám: 1200. — Terjedelem: 136 (A/5) fv

---

60.51814 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György